

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ У ЧАСІ І ПРОСТОРИ

Одеса
2010

Історичний факультет Одеського національного університету
імені І.І.Мечникова
Управління у справах національностей і релігій
Одеської обласної державної адміністрації
Одеська обласна спілка краєзнавців

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ У ЧАСІ І ПРОСТОРИ

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції
"Одеські етнографічні читання"

Одеса – 2010

Редакційна колегія:

Д.і.н., проф. Борисенко В.К.

Д.ф.н., проф. Дмитренко М.К.

Д.і.н., проф. Курочкін О.В.

Д.і.н., проф. Кожолянко Г.К.

К.і.н., доц. Кушнір В.Г. (науковий редактор)

К.і.н., доц. Петрова Н.О. (відповідальний секретар)

Д.і.н., проф. Сминтина О.В.

К.і.н., доц. Шабашов А.В.

Весільна обрядовість у часі і просторі.

Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції

«Одеські етнографічні читання».

Одеса, вид-во КП ОМД, 2010, 384 стор.

Збірка матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції «Одеські етнографічні читання» містить статті, присвячені вивченню весільної обрядовості. Висвітлюються питання дослідження джерел та історіографії, аналізуються особливості структури, весільної атрибутики та семантики весільного обряду. Приділена увага міжетнічним взаєминам у весільній обрядовості, питанням локальної специфіки, чинникам трансформації традиційного весілля.

Рекомендується етнографам та історикам, фольклористам, мистецтвознавцям, краєзнавцям, студентам і учням загальноосвітніх шкіл.

Автори статей несуть повну відповідальність за точність наведених фактів, цитат, дат та інших відомостей.

ЗМІСТ

<i>Босик Зоя</i>	
Семантика атрибутів весільного ритуалу (на польових матеріалах васильківського району київської області).....	6
<i>Главацька Людмила</i>	
Барвінковий обряд - один із основних елементів традиційного весілля східної бойківщини (Рожнятівщини)	18
<i>Горнова Ирина</i>	
К вопросу об обрядности и атрибутике византийской свадебной церемонии	26
<i>Горошко Леся</i>	
«Милися діти, мили... В пазушки ся втирали» (вмивання пошлюблених як елемент традиційного українського весільного ритуалу)	35
<i>Гриневич Олена</i>	
Болгарське весілля в Тернівці	44
<i>Гримова Олена</i>	
Історіографічний аспект вивчення традиційного весілля Середньої Наддніпрянщини	51
<i>Гутковська Ірина, Кожолянко Олександр</i>	
Дохристиянська основа і традиційний фольклорний супровід дошлюбного етапу весільної обрядовості буковинської Гуцульщини	60
<i>Дмитренко Микола</i>	
Українське весілля: стан і перспективи дослідження	70
<i>Дмитрієва Олена</i>	
Природа народного співу в світі сучасних мистецьких технологій (на прикладі весільних пісень)	77
<i>Дмитрук Ірина</i>	
Гуцульська весільна обрядовість в етнографічних дослідженнях кінця ХІХ – ХХ ст.	82
<i>Дрогобицька Оксана</i>	
Весілля у родинах галицької сільської інтелігенції наприкінці ХІХ – 30-х років ХХ ст.: соціальний аспект	89
<i>Дубина Руслан</i>	
Весільний обряд в селі Северинівка Жмеринського району Вінницької області (сер. ХХ ст.)	98
<i>Єфремова Людмила</i>	
Картографування основних весільних обрядів за мікроциклами пісень	109
<i>Завадська Вікторія</i>	
Про деякі рудименти давніх обрядів у сучасному міському весіллі....	116

<i>Зіневич Наталія</i>	Весільні традиції чехів села Малинівка на Житомирщині	126
<i>Златова Ганна</i>	Весільний одяг болгар Буджака у ХХ ст.	138
<i>Коваль-Фучило Ірина</i>	Сучасний стан побутування весільного обряду на Закарпатті	143
<i>Кожолянко Олена</i>	Буковинська весільна обрядовість в історико-етнографічних дослідженнях ХІХ – поч. ХХ ст.	152
<i>Кожолянко Георгій</i>	Характерні риси буковинського весілля кінця ХІХ-першої половини ХХ ст. (на прикладі Хотинщини та Заставнівщини)	163
<i>Конвай Валентина</i>	Деякі аспекти традиційного та сучасного обряду весілля в інтернет-ресурсах України	184
<i>Колісник Олександр, Крижановська Наталя</i>	Циганський весільний обряд у полікультурному просторі Півдня України	194
<i>Леньо Таїса</i>	Весільна обрядовість бойків Закарпаття. Передвесільний етап (за матеріалами експедицій та рукописних джерел)	203
<i>Макаренко Олександр</i>	Весільна обрядовість на Півдні України в контексті міжкультурних стосунків	217
<i>Микитенко Оксана</i>	Українське і сербське “сумне весілля”: прагматика і семантика обрядового тексту	225
<i>Несен Ірина</i>	Пошлюбний цикл: ритуальна їжа (за матеріалами другої половини ХІХ –ХХ ст. із Полісся і Волині)	242
<i>Новосёлова Юлія</i>	Традиційна свадьба кримських татар	251
<i>Паньків Ігор</i>	Весільна обрядовість польських поселенців на Покутті в другій половині ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.	257
<i>Пастух Надія</i>	Шлюбний церемоніал українців на теренах українсько-молдовського пограниччя	266
<i>Пелеховська Катерина</i>	Весільна обрядовість поляків регіону Шльонська: традиції та сучасність	276

<i>Петренко Ольга</i>	Семантика свадябного обряда в драматургии оперной класики	283
<i>Петрова Анна</i>	Молодйжне сплкування украинцв Потилігулля: традиції та інновації у другій половині ХХ ст.	290
<i>Петрова Наталія</i>	Весільна обрядовість украинцв Миколаївського р-ну Одеської області середини ХХ – початку ХХІ ст.: нові польові матеріали	293
<i>Пилипак Максим</i>	Передвесільна обрядовість Східного Поділля (поч. – 50 рр. ХХ ст.): регіональна специфіка	324
<i>Соболева Олена</i>	Тканини в системі весільних дарів (на матеріалах традиційного весілля кримських татар)	334
<i>Старков Валерій</i>	Ігрова складова весільної обрядовості у науковій спадщині Федора Вовка	344
<i>Сушко Валентина</i>	Головний убір як символ шлюбу в українській традиційній культурі ...	352
<i>Чокан Катерина</i>	Коровай у весільній обрядовості украинцв верхнього Потилігулля (40-70-ті рр. ХХ ст.).	359
<i>Шалак Оксана</i>	Описи весільних обрядів із поділля на сторінках «Живой старины» (1890 – 1916): методологічні засади записування та едиції	364
<i>Щербань Олена</i>	Опішнянська макітра в місцевому весільному обряді другої половини ХХ століття	368
<i>Яковлева Ольга</i>	Символіка покривання голови нареченої у весільному обряді у світлі	373

СЕМАНТИКА АТРИБУТІВ ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ (НА ПОЛЬОВИХ МАТЕРІАЛАХ ВАСИЛЬКІВСЬКОГО РАЙОНУ КИЇВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

У дослідженні розкрито теоретичне значення змісту семантики атрибутів весільного ритуалу Васильківщини, їх складових (гільце, рушник, вінок, коровай), здійснено типологічну характеристику лексико-семантичного поля простору шляхом поєднання концептів «Рух», «Час», «Простір» з урахуванням архаїчних концептів «Світового Дерева» (Arbor Mundi), «Кола» (мандали) й семантичного протиставлення «свої/чужі», «повне/порожнє».

Семантика атрибутів весільного ритуалу завжди утаємничена у вигляді символів та ритуалів, несе у собі відкарбовування пам'яті минулого народу. Це найбільш архаїчний сегмент їх духовного буття, що постійно виявляє себе у самий неочікуваний спосіб і час, що й актуалізує проблематику дослідження.

До опису та аналізу символіки української етнології в кінці XIX – на початку XX ст. в фольклорно-етнографічних рамках зверталися Д. Вагилевич, Ф. Вовк, М. Драгоманов, Й. Крашевський, А. Новосельський, О. Потебня, А. Черноцький, П. Чубинський, та інші.

Слід зазначити, що розширення можливостей широкого зіставного вивчення слов'янських культурних традицій стає можливим за умови вдосконалення методів внутрішньої й зовнішньої реконструкції у вивченні етнографічних і фольклорних фактів та пошуку універсальних принципів категоризації різномовних обрядових номінативних одиниць, їх просторової й часової локалізації в тісному зв'язку з народним менталітетом, концептами етнічної культури, моделюванням бінарних семіотичних опозицій (Вяч. Вє. Іванов, В. М. Топоров, М. І. Толстой, Т. В. Радзієвська, Т. В. Цив'ян).

Мета дослідження. Намагання дати цілісний опис семантики атрибутів весільного ритуалу з такими поняттями, як лексичне значення, сема, денотат, а також співвідношень концепту – образ, символ, архетип. Для досягнення поставленої мети передбачено розв'язання таких завдань: простежити основні теоретичні засади, виявити новітні способи дослідження обрядової семантики в контрастивному аспекті; визначити специфіку обрядової моделі зв'язку з інваріантною семантикою весільних ритуалів, обрядовими кодами та набором бінарних опозицій; здійснити типологічну характеристику лексико-семантичного поля простору шляхом поєднання концептів

«Рух», «Час», «Простір» з урахуванням архаїчних концептів «Світового Дерева» (Arbor Mundi), «Кола» (мандали) й семантичного протиставлення «свої/чужі», «повне/порожнє».

В Україні новий етап вивчення культурних аспектів лексичної семантики позначений тенденціями до екстенсивного розвитку. Триває вивчення семантики слова в матеріальній і духовній культурі сучасною ареалогією (Я.Ю. Вакалюк, М.К. Гаврилюк, П.Ю. Гриценко, М.В. Никончук, П.Ф. Романюк); інтенсивно досліджуються різнопланові зв'язки слова в етнологічному контексті, реконструюються архаїчні форми й елементи обрядів, вірувань, демонології, народного календаря, що сягають праслов'янського міфологічного тла (Р.В. Болдирев, Ю.О. Карпенко, К.А. Охомуш, В.Г. Склярченко та ін.); простежується специфіка обрядової символіки в зв'язку з проблематикою національно-мовної картини світу (В.В. Жайворонок, В.І. Кононенко, Н.В. Слухай та ін.). Однак семантика атрибутів весільного ритуалу завжди залишається проблематичною.

В науці існує кілька вербальних варіантів на позначення смислової одиниці «знак»: сема, символ, сигнал. Сигнал є специфічною дією на почуття людини, що несе відповідну інформацію. Отже, знак-сигнал, який передає повідомлення, предмет або артефакт, розташований відносно іншого предмета, події чи явища, та вказує на них. Сам знак не замінює, а застосовує означення (денотат). Однак символ не відображає дійсних явищ, а позначає їх умовно, не дбаючи про достовірність чи подібність до дійсного. Щодо знака-символу, то він має високий рівень концентрації висловлення ідей; відіграє істотну роль у збереженні і розвитку традиційної культури. Варто звернути увагу, що атрибут як конкретний предмет тісно пов'язаний з весільним ритуалом.

Семантика атрибутів весільного ритуалу відсилає нас до архетипових мотивів Світового Дерева (Arbor Mundi), Кола (мандали) – найбільш полісемантичних і загальнопоширених у світовій культурі. Отож семантика – розкриває відношення знака до свого об'єкта.

Загалом, Світове Дерево позначає центр світу, з'єднує рівні світобудови, маркує джерело світотворчих сил. Центр світу є місцем його створення, і в протиставленні порядок-хаос – точкою найбільшого впорядкування, найбільшої безпеки і життєдайної сили. Дерево – стійкий атрибут шлюбного ритуалу. Пам'ять про шлюб, здійснюваний біля дерева, беруть легенди багатьох народів. В українській міфологічній системі концепт Світового Дерева втілюється в образах вишні, верби, калини, дуба тощо.

Археологічні дослідження засвідчують поширеність поклоніння деревам у перехідний між язичництвом та християнством період. М. Моздир зазначає, що «знакова символіка як складова світоуявних міфологічних систем людських спільнот, значну частину якої людство назавжди втрати-

ло, в ізоморфному та семантичному планах на землях України почала складатися вже в епоху мезоліту. Більшість давніх символів, утративши первісну семантику, зазнавши певної трансформації, збереглася на різних видах знарядь праці (ярмах, ковшах), в архітектурних елементах (одвірках, наличниках, сволоках), предметах хатньої обстави (мисниках, жердках), а передусім, різьбярських виробих, металообробці, вишивці, гаптуванні, писанках тощо. Здебільшого тут вони набули суто декоративних функцій та ритуальних означень: «сонечко», «зірка», «розетка», «бігунень» тощо» [12, с. 379].

Звернімо увагу на лексичний ряд, пов'язаний з місцевими назвами дерева. Свого часу А.В. Гура виділив три групи, утворені ними. Ці назви, як доводить дослідник, пов'язані з породою дерева, формою або процесом виготовлення. До першої належать терміни, обумовлені хвойною породою і пов'язані з поняттям «йолка». Другу формують утворені від слова «гілка». Третя обумовлена способом виготовлення, а саме виттям, висхідним рухом по спіралі. Дослідник висловлює думку про те, що найбільша варіативність терміна, ймовірно, спостерігається в межах Київської губернії, де автор простежує, зокрема, наявність протези в термінологічному ланцюжку «гільце», «вільце», «ільце». Дана група термінів є взаємопов'язаною, що обумовлено походженням від спільного кореня «jedl» [5, с. 198-203].

Згадаймо, лишень, характерні українські зображення Світового Дерева на рушниках. Архаїчне світосприйняття, що закорінено в глибинні шари свідомості людини будь-якої історичної доби – до сучасної включно, переживає зображення як акт творення. Відповідно, зображуючи Світове Дерево, людина відтворює його в певній ділянці простору, внаслідок чого сама набуває усіх властивостей центру – джерела світотворення.

Похідно зауважимо що, дерево, розташоване на рушнику в центральній позиції, організовує і маркірує простір зображення як охоронний, що й демонструє традиційна наддніпрянська рушниковна композиція. Вона, таким чином, означає протиставлення «свого» і «чужого» простору і становить графічне замовляння, що моделює захищеність внутрішнього простору від усіх проявів зовнішнього. Сам же рушник у весільній обрядовості виступає універсальним оберегом, що за принципом симпатичної магії створює охоронний простір навколо об'єкта захисту. «Обперізування людини поясом, рушником, стрічкою чи мотузкою – як символічно значимими предметами-знаками створює варіанти магічного захисного кола, що не допускає зовні впливу ворожих сил на людину», – робить висновок О. Босий у своєму дослідженні багатому на фактографічний матеріал [3, с. 168-169]. Часто використовували в ролі обрядового поясу й багато вишитий рушник.

Утім, внутрішній простір «магічного кола» рушника не може бути порожнім, нічим не наповненим, оскільки порожнеча (як безструктурність)

має негативні конотації – саме тому навколо дерева мають бути розміщені певні знаки: рослинні, солярні, птахи, геометричні фігури. Вони підсилюють захисні й холистичні властивості символізму весільного рушника. Як зазначає Т. Метельова, «за межами спільного родового життя лежить «територія» нелюдського, тілесно-одиночно, інертного до перетворень і ворожого буття, позбавленого життєдайної магічної сили. «Протирід» завжди є нижчим за статусом і вже тому призначеним для «запліднення» родовою силою, яка «оживляє» його, підносить до нової якості буття. Зустріч-поєднання двох світів – «на-роду» і «проти-роду» – можлива лише як вороже зіткнення-поглинання, опанування іншого...» [11, с. 39]. Відтак весільні рушники демонструють надзвичайно архаїчне світосприйняття з його бінарним поділом світу, а Світове Дерево на них виявляє себе як «Дерево роду» [13].

Стаючи на рушник людина одружувалася, тому у парі ставала на рушник, щоб вирушити в щасливу дорогу нового життя. Цій обрядодії передували інші дієства з рушниками: ними пов'язували весільних старостів; батьки з хлібом на рушнику благословляли молодих до шлюбу і зустрічали вже одружених на порозі хати; над молодими на покуті був розпростертий рушник як високе небо.

Таким чином, «рушник», споріднений з дієслівним поняттям «рушати», «рушили», «руш», набуває відповідного семантичного поняття лексеми «руш» – «рух» є стан, протилежний до спокою. Отже, «рушник» є засобом, інструментом руху, рушійною силою.

Незважаючи на те, що український рушник вивчається досить давно, питання орнаментальної семантики оберегового значення залишається найбільш суперечливим.

Варто звернути увагу, що вишивкам Київщини властивий рослинно-геометричний орнамент із стилізованими гронами винограду, цвітом хмелю, ромбами, квадратами. Рослинний орнамент – калина, барвінок, троянди, виноград, квіти. Основні кольори білий, коралово-червоний, трапляється жовтий і голубий. Виконується вишивка хрестиком, занизуванням, гладдю.

Звернувши увагу на рослинно-геометричний орнамент, слід врахувати, що поширеним мотивом весільного рушника є й пташки, які завжди звернуті голівками одна до одної, іноді вони клюють ягідки, грона винограду або калини. Вельми цікавою в цьому контексті інформацією виявилось проведене Н. Коцур дослідження, в якому відзначено, «що на весільних рушниках вишиваються вінці та віночки, які завжди мають бути відкритими. На них не повинно бути поздовжніх орнаментальних мотивів, що членують рушник навіпіл по вертикалі, розділяючи його на дві частини. Існує повір'я, що такий рушник віщує розлуку, розлучення або загибель чи смерть одного з подружжя» [10, с. 27] *з чим і ми можемо погодитися.*

Загалом, семантика числа у весільному обряді не менш значуща за будь-яке втілення ритуально-звичаєвої обрядовості, вона злита з нею, підсилює її значення, розширює сфери магічного впливу, адже те, що весілля – це складне й зашифроване панно, кожен елемент якого значущий, цілісний символ, не викликає сумнівів. Саме тому не можемо не торкнутись двох якнайширше використуваних і найбільше семантично навантажених числових символів.

Число «три» найуживаніше, зважаючи на те, що майже всі ритуальне значимі події виконувалися тричі. Навіть сам обряд поділений на три частини: передвесільний, весільний і післявесільний. Кожен з них і собі має своє складові, яких переважно три. Скажімо, передвесільний цикл включає в себе сватання, оглядини, заручини; весільний – ходіння молодих одне до одного, весільний обід, випосадження молодої. Звісно, обряд надзвичайно розгалужений, будь-яке з указаних дійств можна поділити ще на кілька гілок, які, у свою чергу, знову подільні. Однак магічне число «три» або три по три є, безумовно, магічним прийомом, що служить для підсилення тієї чи іншої дії, і є основою весільного кола подій. Своєю чергою *одинарний* символ у весільній символіці зустрічається нечасто – це модель Світового Дерева – гільце, коровай, хоругва.

Важливим символом весільного дійства є гільце (вільце, райське деревце, різка, сосонка тощо) – весільне деревце. Семантикою деревця весільного ритуалу дівич-вечора: поєднання дійства (процання нареченої із своїм дівочтвом, дівочим колективом і батьківським домом, батьками).

Прибирання гільця імовірно, символічно конотує з виттям гнізда на дереві, що є відображенням сімейного гнізда і родинної злагоди. Числовим атрибутом гільця є також одиниця – символ унікальності і неповторності, як унікальним і неповторним є оригінал, з якого гільце створили – Світове Дерево, символ, без якого не обходиться ритуал весільної обрядовості. На тому що загальнослов'янський мотив *весільного прикрашання святкового деревця* є ритуально зумовленим варіантом Світового Дерева, наполягали М. Сумцов [13], И. Колесническая [9], В. Топоров [14]. Останній же, як і П. Іванов [6], наголошував і на щільному зв'язку короваю й мотивів Світового Дерева, які виявляються не лише в прикрашанні короваю його зображенням, а й у тому, що за своїми конструктивно-символічними елементами самий коровай може розглядатися як трансформація того ж таки Світового Дерева.

Варто придивитися й до інших елементів атрибутики весільного дійства – тут ми також знаходимо знайомий уже мотив Світового Дерева. Супровідними об'єктами гільця є хоругва – стовбур молодого деревця, прикрашеного хмелем і барвінком, обв'язаного двома кольоровими полотнищами. Як трансформований атрибут короги нині на Васильківщині є палиця на

яку чіпляють червоний фартух і також називають «хоругва», «знамено», «прапор». Хоругва – це символ роду молодого, очевидно архаїчний пережиток тих часів, коли наречених викрадали, а почет молодого називався військом або воїнством.

На початку ХХ ст. зникає дівич-вечір, що традиційно міг обіймати такі обрядові дії, як приготування вінків, прикрашання весільного деревця, перший посад молодих, приготування шаблі, меча тощо. Обряд актуалізував велику кількість містких символів, серед яких особливе місце посідав образ дерева. Загалом у весільному ритуалі дерево уособлює рід; його віти, листя – окремих членів роду, у межах семантики дівич-вечора версія дерева – гільце «служить символом розквітлої краси дівочої» [15, с. 38].

Ось, наприклад, як, за свідченнями наших інформаторів, святкувалися обряди, пов'язані із прибиранням Гільця під час дівич-вечору на Васильківщині.

В селі Тростинка гільце вили у молодого і в молоді, у п'ятницю або суботу з вишні, інколи з сосни. В понеділок деревце викидали на хату. Прибирали гільце колосками жита, барвінком, калиною, бубликами, цукерками, квітами паперовими або із стружки. Два букета в'язали на верхівку гільця. Квітка, яка прив'язувалась на верхівку гільця, завжди була червоною із колосками, калиною, барвінком. Квітку прив'язувала до верхівки деревця молода або старша дружка. Деревце ставили у збиту хрестовину на одних кутках села, а на інших – у хлібину, що відображає семантично рух/коло. Стовбур гільця обставляли по колу житом, підв'язували червоною стрічкою, у молодого низ біля хрестовини обв'язували васильками, чепчиком. Молоді гільце несуть у понеділок разом зі сніданням, а потім виносять на хату у молодого. Перед тим зламували верхівку з деревця і віддавали молодій. Коли молоду повезуть до молодого, то у молоді сідають біля гільця, під житом і п'ють. Отже, семантика предметної символічної мови українського весілля синонімічна до змісту словесної весільної символіки. Тому затьмарення однієї з них обов'язково відбиватиметься на іншій.

Вбираючи гільце, старша дружка з меншою і співають: «У Києві на Подолі дзвони б'ють / “ У нашій молоді гільце в'ють. / З всякого дерева, ялини / І з червоної калини. / Ой у місці дзвони б'ють, / А в нашій домі гільце в'ють / З червоної калини, / З хрещатого барвінку, / З запашної рути – м'яти. / Ой у нашій селі новина: / Зацвіла в лузі калина. / Не так в лузі, як на селі / “ У нашій Ганнусі на столі» [4]. Відтак можемо говорити про внутрішній/зовнішній простір, а також про рух/простір атрибутів весільного ритуалу.

Саме «виття» гільця уособлювало собою звивання сімейного гнізда і прощання з дівуванням. Щоб це гніздо стало затишним для молоді пари,

* При цьому дружки з дівчатами стоячи квітчають гільце.

гільце прикрашали зіллям і квітами, які мали забезпечити щастя нареченим. Старанність при вибиранні деревця мала гарантувати добробут молодят, щоб вони були добрими господарями. Загалом обряд дівич-вечора в традиційному українському весіллі символізував прощання молодих з дівуванням і парубоцтвом, виконував важливу соціальну і моральну функції. Засобами атрибутики, пісні створювалась психологічна, емоційна атмосфера, яка допомагала майбутньому подружжю зрозуміти всю серйозність ініціацій переходу в інший статус, усвідомити свої нові обов'язки один перед одним і батьками.

На дівич-вечорі традиційного весілля виготовляли, окрім гільця, й інші весільні атрибути – шаблю (букет), весільну свічу. Символіка їх неоднозначна. Очевидно, в далекому минулому в них поєднувалися елементи любовної і захисної магії, символ чистоти. Під час весілля відбувалося обрядове з'єднання свічок молодої й молодого на «шаблі» (букеті). Коли в молодій гільце вибирають, " у молодого роблять «квітку-шаблю». Її виготовляють світилки із сухих квіток, барвінку, калини в центрі з дерев'яною шаблею (хрестом) і свічкою. У молодій додавалась ще одна свічка. Мати молодій і сестра молодого (сваха) ставили на поріг праві ноги і з'єднували вогні свічок, потім обіймалися, цілувалися і аж тоді почет молодого мав право зайти до хати молодій і сісти на покуті. Цей обряд перегукується з обрядом, висвітленим В. Борисенко в книзі «Весільні звичаї та обряди на Україні» [2]. Дві свічки закріплюються на шаблі над головами молодих, коли вони сідають на посад. І це вже – незаперечний факт поєднання, де дві долі об'єдналися в єдине ціле, тим більше, що посад відбувається на покуті – священному місці в кожній господі українця.

Обряд з'єднання свічок семантично близький архаїчному слов'янському ритуалу під назвою «одруження комина», коли комин прикрашали хмелем, квітами, на ньому запалювали свічку, посипали його горіхами і зерном. Обряди «з'єднання вогню» і ритуальне з'єднання свічок молодого і молодій на шаблі – це поєднання глобальне, єднання родових вогнищ, а друга – з'єднання представників цих родів, які, хоч і є їх невід'ємною частиною, проте вони вже окрема сім'я.

Варто звернути увагу, що цього вечора біля молодих сідала й світилка (світилка запиналася хусткою і поверх пов'язувала червону стрічку) тримаючи у руках «шаблю» (букет зроблений із васильок, садових квітів, всередині вставлений дерев'яний хрестик і свічка). Свічки горіли стільки, скільки сиділи молоді на посаді. – «Ой засвіти, мати, свічку, постав на столі. / Подивися на донечку чи пара її. / Подивися, матінка, чи ясно свічка горить. / Подивися на донечку, чи пара сидить». Свічки запалюють в усі важливі моменти ритуалу, злучають на порозі у присутності усіх родів сс. Яцьки, Пінчуки, Тростинка, Гребінки. Запалюють перед молодією (молодими) на

покуті та в церкві під час вінчання у всіх зазначених селах. Бачимо чотири свічі підв'язані рушником навхрест зверху над діжею і одну ставили всередину діжі в селі Тростинка. Щодо інших сіл, то потрібні ще додаткові дослідження. Отже, шабля, світильник, весільна свічка – це атрибути весільного обряду, які так чи інакше пов'язані з вогнем. Символіка вогню – надзвичайно значуща символіка ще однієї стихії, задіяної у весільному обряді, що йде пліч-о-пліч з «виявами» Світового Дерева і має обов'язковий характер, а обряд «з'єднання вогню», безперечно, означав об'єднання двох родів свого/чужого.

Окрім свічок, важливими є такі речові весільні атрибути і головні культурні символи, що функціонують у весіллі Васильківщини, як пікна діжа й сніп. Вивченням семантики пікної діжі займалися окремі науковці [7]. Діжа в весільній обрядовості Васильківщини безумовно сакральний предмет. Як варіант перенесення на людину магічного впливу із сакралізованого предмета розглядаємо ритуальні обходи наречених у весільних обрядах навколо «сильних», з магічної точки зору предметів та об'єктів – хлібної діжі, столу. У весільному дійстві вона функціонує у вузлових моментах: виїзди в дорогу, випікання короваю. Тобто ритуальний обхід навколо діжі, стола, який на думку Е. Кагарова, є засобом сприйняття нареченими позитивної магічної сили (оренди), благодаті, що містяться у предметах і випромінюється навколо [8]. Отже, весільні обходи наречених навколо хлібної діжі (еротико-продукуючий символ).

Ще одним давнім атрибутом виступає сніп, яким обвивають стовбур дерева, обмолочують і піднімають на воротах, на палиці прикрашений квітами, барвінком, калиною. Це є символ родючості та переходу дівчини у статус жінки. Свіча, діжа, сніп в обрядовому контексті переплітаються і взаємодоповнюються на тлі низки обрядодій, що є типовими або локально окремими частинами ритуалу.

Щодо вінка, то слід зауважити, що він є невід'ємним символом для молодії і дівчат у весільній обрядовості. Вінок виготовляють з квітів, різнокольорової тканини, ниток, штучних квіток і обов'язково з барвінку. Завжди його виплітали у вигляді меандру, колоподібно, адже він не тільки утворює коло, а й уособлює сонце. На думку В.Мицика, «кожна дівчина у вінку уподібнюється до його образу, стає княгинею у царстві природи, оскільки носить на своїй голові сонячну корону» [12, с. 153]. Продовжуючи думку дослідника, «на весіллі вінок – найперша і найпишніша окраса княгині молодії. Округ нього ще й різнобарв'я стрічок, мов проміння від сяйва небесного. То окраса і велич дівчини, символ її сонячної пори» [12, с. 156].

Похідно зауважимо, що на Васильківщині княгиня у вінку, з хлібом та доземним поклоном запрошує, родину кривну і названу на весілля, до шлюбу в ньому йде. У неділю, коли прощається з дівочтвом, обдаровує

своїх дружок стрічками. Вінок вона передає своїй сестрі чи старшій дружці, щоб зберегли його, доносили до свого весілля. Коли дівчина, бувало, через необачність чи легковажність втрачала цнотливість, вінка за звичаєм уже не мала права носити. Отже, семантично форма весільного вінка повторює форму кола (мандали). Вінок виконував роль апотропею, набуваючи форми окресленого кола та фалічного символу, що забезпечувало активізацію продукуючої сили нареченої. У виготовленні вінка задіяно дві сили – небесні і кривні, руху/простору, часу/простору, відтак він є найсвятішим і найріднішим.

Відзначимо, що випікання короваю та відповідно коровайні пісні були тим об'єднуючим ядром весілля, у якому зосереджувалося все можливе семантичне поле значень хліба. Чому саме короваю судилася стати цим архетиповим стрижнем, навколо якого огортається все весільне дійство, можна зрозуміти, виходячи з самої природи того, що зветься ритуальним символом. Суть того, що відбувається при цьому, полягає в тому, що базові ідеї ритуалу (переходу до нового стану) проявляють себе вже в тому, що в принципі весь ритуал може бути «згорнутий» або зведений до процесу виготовлення ритуального символу і операцій над ним. Мабуть, кулінарний код обряду є найбільш поширеним та виразним: практично не зустрічаються ритуали, структура яких не передбачає приготування пригощань і їх розподіл серед присутніх.

Весільне печиво, таке як: коровай, дивень, калач, лежень, качки, голуби, борони, барило, шишки, верчі тощо, набуває в ритуалі культурно-символічного змісту.

Коровай як культурний символ ритуалу, за віруваннями наших пращурів, характеризує час/простір, оновлення всесвіту. Його виготовлення – це велика майстерність, мистецтво, глибинна етнофілософія. Можна стверджувати, що тут отримуємо нагоду навіть фізично долучитися до традиційного втілення архетипового мотиву Мандали, або Самості – базового, найважливішого з архетипів теоретичної концепції Юнга. Розвиток Самості, за Юнгом – головна мета людського життя, а основний символ архетипу самості – *мандала* в її численних різновидах: абстрактний круг, німб святого, вікно-розетка тощо. Отже, *мандала* – це архетиповий образ «священного кола», існування якого ми простежуємо впродовж тисячоліть.

У цьому образі втілено взірцеву захисну функцію – і то не тільки від видимої загрози будь-якого напрямку, а й від невидимої небезпеки, яку завжди несе зіткнення протилежностей свого/чужого. Водночас цей образ уособлює і включає в себе не тільки зіткнення протилежностей, а й їхнє примирення, в тому числі й вічне сполучання протилежності Чоловічого і Жіночого в єдиному організмі – сім'ї. Символ «священного кола» як архетиповий символ, що знаходить відповідність і відгук у людській душі, та дарований ним

захист сприймається людиною під час весільного обряду як «благодать». Саме тому на короваях, як правило, зображують колоски, зірки, голубочки, тобто символи єдності макрокосму й мікрокосму. Похідно зауважимо, що у селі Тростинка, коли коровай випікали, то всередину клали гроші, сирі яйця, накриваючи коржем; на наступний корж кладуть чотири варенички з сиром і знову коржем накривають, зверху прикрашають шишками, голубками – скільки вміститься. Посередині клали одну велику шишку, потім підв'язували його поясом з тіста.

Особливе значення надається засовуванню короваю в піч. Коровайник, що зробив цей акт (аналог зачаття), зобов'язаний зламати хлібну лопату, фалічна символіка якої цілком очевидна [1, с. 217].

Перебування короваю в печі, його «утробне зростання» супроводжується піснями й танцями, загальною веселістю, випивкою і закликами до короваю рости вище. «Вийся, короваю, / Ще вище від гаю, / Як душа по раю, / А рибонька по Дунаю» [14]. Цей процес має першою чергою космологічний сенс – заповнення первинної порожнечі, наповнення простору «повне/порожнє».

Аналогіям між приготуванням хліба і креаційним актом сприяє те, що в печі холод змінюється теплом, пільма – світлом, м'яке (наприклад, тісто) набувало певної твердості. Показовим є прагнення додати випеченим виробам форми птахів, тварин, рослин, що «брали» участь у заповненні первинної порожнечі, аж до складних композицій, що відтворювали окремі фрагменти світобудови або універсум у цілому.

Привертає до себе увагу й звичай села Пінчуки, прикрашати коровай двома ложками, перемотаними заплочкою. Мотив єднання, гарування є одним з домінантних у коровайних обрядодіях. Він, водночас, тісно пов'язаний з захисними функціями короваю як мандали, «священного кола» та такими ж функціями рушника та червоного пояса або ж ниток (як-от у селі Пінчуки, де весільний коровай клали на рушник і підперезували саме червоним поясом). «Найпоширенішими символічними предметами, якими оперізували обрядову атрибутику на весіллі, були червоні вовняні нитки, червоні стрічки та пояси.

Простежуються апотропейні властивості і самого червоного кольору як магічного засобу відганяти злі сили від учасників весільної процесії. Обперізування хліба, короваю, весільних шишок теж актуалізує варіанти захисного магічного кола» [3, с. 180]. Назагал, усі предмети весільного обряду так чи інакше «виконують одночасно кілька символічних функцій і виділити однозначно кілька символічних функцій і виділити однозначно головну з них неможливо» [3, с. 180].

Отже, слід визнати, що в українському весільному обряді, типовим прикладом якого є обряд, що побутує на Васильківщині, коровай і супутня

йому випічка становить не лише атрибут обряду, а й центральний символ, до якого, як до центру чи точки семіотичного перетину, стягуються інші символічні обрядодії. Такий атрибут-символ відсилає до центральних архетипів та архетипових образів усієї весільної обрядовості – ієрогамії, мандали, Світового Дерева тощо.

Таким чином, дослідження складників атрибутики (гільця, рушників, букету, вінка, короваю) весільної обрядовості дозволило виявити регіональні особливості семантики мотиву Світового Дерева та кола (мандали) на Васильківщині, яке організовує й маркує простір зображення як передусім охоронний і означає протиставлення «свого» і «чужого» простору, а отже моделює захищеність внутрішнього простору від усіх проявів зовнішнього. Семантика ритуального хліба має першою чергою космологічний сенс – заповнення первинної порожнечі, наповнення простору – «повне/порожнє».

Сам же рушник у весільній обрядовості Васильківщини виступає універсальним оберегом, що за принципом симпатичної магії створює охоронний простір навколо об'єкта захисту.

Весільний обряд Васильківщини, таким чином, виявляє всі ознаки не лише космогонічної містерії, а й ініціаційного обряду, пов'язаного з переходом у нову соціальну якість. І саме таїнство посвяти молоді у доросле життя, що є темою подальших досліджень.

Джерела та література

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. - СПб.: Наука, 1993. - 240 с.
2. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського; відп. ред.. М.М. Пазяк. - К.: Наук. думка, 1988. - 192 с.: іл.
3. Босий О. Священне ремесло Мокші. - 2004. - 216 с. - Режим доступу: http://www.library.kr.ua/elib/bosiy/Bosiy_Svyash_remeslo_mokoshi.pdf
4. Босик З.О. В с.Пінчуки Васильківського р-ну Київської обл. / Записала З.Босик. - К.: ТОВ "ПоліграфКонсалтінг", 2003. - 104 с.
5. Горошко Л. М. Символи води і Світового дерева як компоненти світоворення // Символ дерева у світовій культурі та художній творчості. Науковий вісник, 2006, вип. 16.4.
6. Иванов П.В. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. - 1889. - Вып. 3. - С. 35-66;
7. ІМФЕ НАН України. - Ф.15-3. Од. зб. 145 (в).
8. Кагаров Є.Г. Форми та елементи народної обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. - К., 1928. - № 1. - С. 21-56.

9. Кісь Р. *Ерос і водна стихія (Первісна семіотичність шлюбної магії) // Сучасність*. - 1994, № 1. - С. 83-98
10. Коцур Наталія Миколаївна *Методичний посібник "І на тім рушникові"* м. Донецьк, ОЦТК, 2004 р. - 36 с. - С.27. Режим доступу: <http://www.octk.ucoz.ua/files/ghvgyvfcsd.doc>
11. Метельова Т.О. *Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії: від архаїки до модерну*. - К.: Українська книга, 2003 - 280 с.
12. Мицик В.Ф. *За законом Світового ладу: Трипільська цивілізація і світогляд укр. народу*. - К.: МАУП, 2007. - 328 с.
13. Сумцов Н. Ф. *Символика славянських обрядов: Избр. труды*. - М.: Восточная литература, РАН, 1996. - 296 с.
14. Топоров В.Н. *О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. - М.: Наука, 1988. - С. 7-60.
15. Яцуржинский Х. *Лирические малорусские песни, преимущественно свадебные*. - Варшава, 1880. - 348 с.

БАРВІНКОВИЙ ОБРЯД – ОДИН ІЗ ОСНОВНИХ ЕЛЕМЕНТІВ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ СХІДНОЇ БОЙКІВЩИНИ (РОЖНЯТІВЩИНИ)

У статті описаний один із основних елементів традиційного весілля – барвінковий обряд (Рожнятівщини) – регіон східної Бойківщини.

Етнографічний матеріал зібраний автором в польових експедиціях до гірських сіл району. На цій території барвінковий обряд побутував до середини ХХ ст. В сучасному весіллі зберігаються деякі його елементи.

У кожного народу найпоетичнішим родинним обрядом є весілля. Через віки наш народ проніс любов до весільного обряду, зберігши його в окремих районах України аж до середини ХХ століття (хоча б частково).

У весіллі органічно поєднуються поетичне слово, музика і драматична дія. Найбільшою його окрасою є пісні. На Бойківщині – це колومیки та "ладканки", більшість з яких співають жінки.

Завданням даної розвідки є висвітлення барвінкового обряду східної Бойківщини (Рожнятівщини), що був неодмінним складовим елементом традиційного весілля кінця ХІХ – середини ХХ століття.

При її написанні автором використані літературні джерела та польові матеріали, зібрані в етнографічних експедиціях в 2007-2008 роках у високігорних селах Рожнятівського району Івано-Франківської області. За етнографічним поділом ця територія відноситься до Бойківщини, а саме, до її східної частини.

Перші описи весільного обряду бойків з'явилися в другій половині ХІХ – на початку ХХ століття.

Так за порадою Івана Франка Ольга Рошкевич опублікувала в польському етнографічному збірнику статтю "Обряди і весільні пісні села Лолина Стрийського повіту", матеріали до якого збрала сама [19].

Записав бойківське весілля в селі Дошовій Іван Кузів "Життя-буття, звичаї і обичаї гірського народу" [14].

Володимир Охрімович на замовлення московського журналу "Этнографическое обозрение" надрукував великий етнографічний матеріал про весільні обряди українців, значною мірою опираючись на бойківські обряди та звичаї [17].

Цікаві спостереження про весільні звичаї зібрав Юрій Кміт в селі Гвіздци Турчанського повіту [12]. Володимир Гнатюк записав бойківське весілля в Мшанці Старосамбірського повіту [9]. Підручником із народознавства можна

вважати праці Зенона Кузелі [13], Володимира Левинського [15] тощо.

Вивченню культури й побуту окремих бойківських сіл присвячена робота польського дослідника Йозефа Шнайдера, де зокрема, описані весільні обряди сіл східної Бойківщини, а саме: Перегінська і Ясеня [20]. Але ця розвідка малодоступна для широкого кола читачів.

На початку 30-тих років ХХ століття у зв'язку з організацією музею "Бойківщина" (м. Самбір) значна частина місцевої інтелігенції починає активно вивчати народну культуру бойків, виходить багато публікацій. Зокрема О. Мисевича "Український весільний обряд у бойків" [16]. В своїй праці він охоплює територію бойківсько-лемківського пограниччя.

Ці та інші розвідки, зібрані в кінці ХІХ на початку ХХ століття, мають неоціненне значення.

Незважаючи на всі напрацювання, в другій половині ХХ століття Роман Кирчів в "Етнографічному дослідженні Бойківщини" відмічав: "Коли поглянути, що конкретно зроблено і робиться для етнографічного дослідження бойківської частини Карпат, то не можна не зауважити, що їй і нині щастить значно менше, ніж скажімо, Гуцульщині, особливо щодо польового науково-експедиційного обстеження і кількості відповідних публікацій... та створення узагальнюючої ґрунтовної наукової історико-етнографічної монографії про бойків" [11, с.173].

Активно обстежувався бойківський регіон у 60-тих роках ХХ століття працівниками Львівського відділення ІМФЕ АН УРСР, котрі здійснювали комплексне вивчення Карпат. Підсумками такої діяльності є низка статей в провідних етнографічних журналах. Зокрема, Л. Дем'яна "Традиційне бойківське весілля" [10].

В останні десятиріччя ХХ століття виходить монографія Валентини Борисенко "Весільні звичаї та обряди на Україні", де детально описуються всі складові частини весільного обряду, зокрема і барвінковий [1].

У названих працях про Бойківщину, а саме про її східну частину, приділено незначну увагу.

На початку ХХІ століття етнографічна наука збагатилася розвідкою Любомири Василечко "Таїна весільного обряду" [2], написаною на польових дослідженнях авторки. За її основу взято весілля низинних сіл східної Бойківщини, а саме: Ціневи, Вільхівки, Лецівки та містечка Перегінська.

Аналізуючи викладене, можна зробити висновок, що в фаховій етнографічній літературі весіллю східної Бойківщини було приділено найменше уваги. Це ж стосується і барвінкового обряду.

В українському весіллі барвінковий обряд, як обов'язковий складовий елемент був присутній у весіллях Подністров'я, Карпат та Закарпаття [1, с. 56]. Він складався з двох ритуалів: урочистого зрізання барвінку та вінкоплетіння.

Барвінок (*Vinca minor* - лат.) - вічнозелена рослина, що росла навіть під снігом. За віруваннями він був символом першого кохання та шлюбу. Колись без нього не обходилося жодне весілля. Його брали на шлюбні "вінчики", ним завітчували волосся та вбрання молодої, капелюх молодого і дружби, з нього робили букетики, ним прикрашали весільний коровай та гільце ("сосну"). Під час танцю молода кидала барвінок на дівчат, щоб і вони за нею швидко виходили заміж.

З давніх-давен барвінок окультурився людиною. Ще античні лікарі Пліній Старший та Діоскорід (1 ст. н.е.) згадують про нього, як про лікарську рослину. Вагоме місце барвінок займав в обрядах Київської Русі. Тут йому приписували чудодійну силу від нашіптувань, темних дій чаклунів, відьом, вважали символом вічності і вірності [18, с.126].

Барвінок і сьогодні не зник із весільного обряду. *"Молода і тепер не піде до шлюбу, якщо у неї немає барвінку"* [4]. В українській народній творчості він займає одне з найпочесніших місць.

На Рожнятівщині, на відміну від центральної та східної України, до шлюбу ("слюбу") молоді йшли у вівторок або четвер. *"У суботу весілля ніхто не робив. Субота - це сумний день, а не весільний"* [7]. Так було до середини ХХ століття.

У цьому регіоні весілля починалося з урочистого обряду зрізання ("різання", "зарізання") барвінку, який відбувався за день до одруження.

Молода з музиками, друзками, "шутківливими" свахами та з маленьким хлопчиком, переважно братом, йшла до лісу. Зрізали його обов'язково вранці, до полудня. Чоловіки по барвінок не ходили. Перед виходом з дому молода просила благословення у батьків.

- Дорогі тату й мамо, - зверталася донька до них - благословіть йти по барвінок.

- Най тя Бог благословить і добрі люди, - тричі благословляли рідну дитину батьки.

Одна із свих на червоній крайці несла кошик. В нього мати молодої клала персні *"аби молоді жили у мирі"* [4] хліб, ніж, щоб відтинав всяку нечисть, мед, щоб солодко жилося молодим. Також несли не замкнену "колодку"(навісний замок), перев'язану червоною стрічкою ("сльонжкою", "слічкою", "стьонжкою"), щоб народжувалися гарні діти [8]. Крім цього, за бажанням молодих, в "колодку" втикали 2-3 гілки барвінку, щоби впродовж двох чи трьох років спільного життя не було дітей, аби трохи "стати на ноги" [2, с.33].

Йдучи дорогою свахи "ладкали":

*Ой дай нам, Боженьку,
Щісливу доріженьку*

*В городець по барвінок
На весільний вінок [2, с.33].*

Співаючи, просили благословення розпочати роботу:

*Благослови нам Боже (2 р.)
Тай ти Божая мати,
Ходи нам помагати (2 р.)
Барвінок ізрізати [3].*

Зрізав барвінок брат молоді. Брав три пелюстки, перев'язував їх білою вовняною ниткою "аби в сестри були білі, файні діти" [4]. Зрізавши, клав до кошика. Дівчата і свахи під час цього дійства співали коломийок:

*Ой піду я темним лісом -
Барвінок, барвінок,
Тай наскубу барвіночку
На зелений вінок.
Ой стелися, барвіночку,
По горах, по горах.
Та стелися, барвіночку,
Дівкам по головах.
От то ми ся ісподобав,
Хлопець - перегінчик.
Буду мати із-за нього
Зелененький вінчик [7].*

Коли барвінку було досить, місце, де його зрізали, обов'язково поливали медом, клали кусень хліба або посипали пшеницею, грошима "копійками аби багаті були молоді, аби мали хліб, аби мали гроші" [5]. Це називалося "ставити плату" [7]. Далі всі пили "горівку", а молода з дружкою "затанцювала" барвінок - тричі танцювала коломийку.

*Ой легонька коломийка,
Легонька, легонька.
Через тую коломийку
Болить головонька.*

*Ой підемо на весілля,
Там, де грають бойки.
Так музика файно грає,
Скачуть полегоньки.
Ой у Ясень по солону,
В Суходіл по сіно.
В Липовицю по дівчину,
По велике віно [7].*

Кошик з нарізаним барвінком до дому ніс брат молодії. В селі Луги його несли свахи у великому решеті. "Нажнут барвінку і у решеті великому несуть" [6].

Повертаючись до дому із барвінком співали:

*Тече вода з-за города,
Тече з заріночку,
А ми будем вінок вити
З зелен барвіночку.*

Ой барвінку зелененький,

Де"с подів листочки.

Ой забрали нині свахи

Молодій в віночок [2, с. 37].

На подвір'ї молодії барвінковий "поїзд" зупинявся. Просячи вийти з хати матір, "ладкалі":

*Вийди, матінка з хати
Та візьми в нас барвінок,
Та постав на stolичок.
А ми будем вінок вити
Та й до слубоньку йти [2, с.38] .*

Мати зустрічала гостей "колачами". Заходячи до хати, обмінювалися хлібом, а брат молодії "вівкаючи" передавав матері барвінок. Вона ж його ховала ненадовго до комори.

Після обряду "різання" барвінку розпочинали вінкоплетіння. На відміну від інших регіонів України, де вінки виплітали неодружена молодь, на Рожнятівщині їх плели і свахи [1, с.58].

За традицією вони були одягнені в білі хустки, "щоб у молодих були діти білі з лиця" [4]. Сідали навкруг столу, на якому лежав барвінок, склали його у пучки та співали:

*Ой помагай же Боже (2 р.)
Тай Божая мати
Ходи нам помагати (2 р.)
Віночок увивати
Щоб нам ся наш віночок (2 р.)
Красно вдає
Срібненькими перлами (2 р.)
Переливає [3].*

За традицією вінок розпочинала плести рідна мати.

Ой мамо, мамунечко,

*Приступіть д столонькові.
Ід мому вінкові.
Я ще буду яре жито носити,
Я ще буду свою матір просити.
Приступіть до столу, приступіть,
Три квіточки в мій віночок положіть [3]*

Якщо у молодой не було матері, то її заступала хрещена або хтось із родини, але не вдова [2, с.38].

Мати вплітали перші три пелюстки у вінок, зв'язуючи їх "сировою" ниткою. *"Не дай Бог, щоб не перервати її, щоб зберегти шлюб дітей на все життя"* [4]. Нитка ця мала бути довга, рівна, без вузлів, аби *"життя молодим йшло рівно, аби не розривалосі"* [2, с.38]. У вінок з барвінку вплітали три зубчику часнику, який мав оберігати та захищати молодих "від вроків" під час весілля [2, с.39].

Виплітаючи вінок згадували кожного з родини: тата, братів, сестер, подруг. До кожного співали та вплітали по три пелюстки барвінку. *"Так могли плести і цілу ніч"* [4].

Весільні вінки на Бойківщині зберігали в коморі у молодой до обряду посаду, коли їх одягали на голови молодим.

Крім журливих "ладканок", співали і веселих коломийок:

*Журилася, журилася
А тепер не буду,
Щось єм собі подумала,
Господиней буду.
А в п'ятницю весілечко,
В суботу до шлюбу.
А в неділю рідна мати
Вже твоя не буду*

*Ой вінчику мій зелененький,
Ой вінку мій вінку,
Коби в тобі походити
Хоч одну недільку [6].*

Однією з особливостей весілля Рожнятівщини є виплітання декількох вінків. Так у бойків на весіллі у вінку була не тільки молода, але і молодий. Такого звичаю дотримувалися у високогірних селах району до середини ХХ століття.

У селі Липовиці свахи плели по два вінки молодим і дружці. Один одягали, коли запрошували гостей на весілля, а в інших вінчалися. *"Молода йшла в село просити людей з дружкою. Йшли у барвінкових віночках. То*

молодій той вінець вже не давали до шлюбу, в якому вона йшла у вечір у село, а вже вранці той вінець брали геть і ті стрічки в неї відрізували й давали той вінець новий" [7].

Також виплітали ще один вінок на коровай: "Вінець на стіл на коровай плели, що у молодій цім весілля на столі стояв" [7].

Сплетений барвінковий вінок обов'язково "золотили"- покривали тоненькою позліткою. "Та сваха, котра вбирає сі до шлюбу, бере мастить барвінок яєчним білком і таку тоненьку позлітку приклеюють. Так їх прибирають" [7].

До вінка молодій додавали "купованих ружечок" та прив'язували 15-20 різнокольорових стрічок. Ззаду причіпляли "косицю" - букет з квіток та пахучого зілля: м'яти, васильок, "посталі".

Молодому вінок одягали на шапку баранкову, справа кріпили високу "косицю". Молодий вінчався у вінці, а у вечері староста його знімав.

Дружбі до шапки кріпили лиш "косицю" з трьома позолоченими квітками барвінку.

На Рожнятівщині вінки довго не зберігали. З часом спалювали.

"Після весілля вінки ховали до скрині, щоб його ніхто не бачив, а як щось погане станеться, то його треба було спалити чи віднести кудись" [4]

"Вінець не лишали, а палили в печі. Після весілля повісить трішки під образами, поки свіжий, а як зів'яне, то палили" [5].

Традиційному барвінковому обряду Рожнятівщини притаманні свої локальні особливості, в яких знайшли відображення прадавні ритуали, звичаї. Він складався з весільних діалогів, ритуальних танців, примовок, побажань тощо. Цілий цикл обрядових барвінкових пісень свідчить про давність його походження.

Такі обрядодії, як урочисте зрізання барвінку, материнське благословення на вплітання перших пелюсток, участь у вінкоплетінні жінок, що живуть у першому щасливому шлюбі - головні ознаки барвінкового обряду Рожнятівщини. Він був невід'ємним елементом традиційного весілля, що проіснував у селах району до середини ХХ століття.

Нині є підстави стверджувати про його побутування і в сучасному весіллі, хоча б частково.

Джерела та література

1. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. Історико-етнографічне дослідження. - К., 1988.
2. Василечко Л. Таїна весільного обряду. - Івано-Франківськ, 2006.
3. Власні експедиційні записи. Інф. Бубенюк Людмила Василівна, 1975 р.н.,

с.Липовиця, запис 2007 р.

4. Власні експедиційні записи. Інф. Грелюк Ганна Іллівна 1950 р.н.; с Луги, запис 2007-2008 р.р.

5. Власні експедиційні записи. Інф. Гуцул Стефанія, 1921 р.н.; с. Суходіл, запис 2008 р.

6. Власні експедиційні записи. Інф. Крутнів Олексій Васильович 1933 р.н.; с. Луги, запис 2008 р.

7. Власні експедиційні записи. Інф. Чоповська Марія Павлівна, 1931 р.н.; с. Липовиця. запис 2007 -2008 р.р.

8. Волошин М. Віддається товаришка // Вісті Бойківщини. - 1990.- № 14.

9. Гнатюк В. Бойківське весілля у Мишанці (Старосамбірського повіту)// Матеріали до українсько-руської етнології. - 1908.-Т.10.- С.1-29.

10. Дем"ян Л. Традиційне бойківське весілля // НТЕ.-1960.- № 1.

11. Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини.- К., 1978.

12. Кміт Ю. Бойківське весілля в Гвіздци (Турчанського повіту). - Львів, 1908.

13. Кузеля З. Бойківське весілля у Лавочнім (Стрийського повіту) // Матеріали до українсько-руської етнології.- 1898. - Т.1. - С. 121-150.

14. Кузів І. Життя-буття, звичаї і обичаї гірського народу// Зоря. - Львів, 1889. - №№ 15-21.

15. Левинський В. Бойківське весілля в Доброгостові (Дрогобицького повіту)// Матеріали до українсько-руської етнології. - 1899.-Т.1.- С.101-119.

16. Мисевича О. Український весільний обряд у бойків. -Львів, 1937.

17. Охрімович В. Значение малоруських обрядов и песен в истории эволюции села// Этнографическое обозрение. - М., 1891.

18. Шевчук В. Чар-зілля. Тасмниці зеленого дива: поради та секрети травознавця. - Вінниця, 1998.

19.Roszkewycz O. Obzedy I piesni weselne ludu ruskego we wsi Lolini pow. Stryjskiego. Zebrala Olga Roszkewycz. Opracowal Iwan Franko // Zbiór wiadomosci do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – Т.10.- С.3-54.

20.Sznajder J. Z zycia gorali nadlommicksch. – Lwow, 1911. Т.17, N 2-3. - Т.18, 1912, N 1-4.

К ВОПРОСУ ОБ ОБРЯДНОСТИ И АТРИБУТИКЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ СВАДЕБНОЙ ЦЕРЕМОНИИ

У статті автор реконструює ритуал весільної церемонії в Візантійській імперії, розкриває сенс весільних символічних обрядових дій. Аналіз джерел приводить до висновку про розвиток православного весільного ритуалу Візантії, який характеризувався воцерковленням народного обряду і адаптацією його для цілей держави і церкви. Крім того, порівняння обрядовості, атрибутики і традицій візантійського весілля показує їх взаємозв'язок з весільними звичаями широкого кола народів, що населяли малоазійсько-балкансько-чорноморський регіон.

Исследования свадебных обычаев, церемониала и атрибутики у различных народов мира эпохи средневековья были и остаются объектом изучения медиэвистики. Объяснение этому содержится в том факте, что именно свадебный ритуал отражает культурный код цивилизации, дает возможность составить достоверное представление о системе взглядов того или иного народа в духовной сфере. При этом этноидентификация достигает максимума и не определяется социальными или иными признаками, т. к. свадебный ритуал имущих и бедных слоев населения отличается скорее размахом и масштабами, чем обрядностью и атрибутикой, а тем более семантической и традиционалистской нагрузкой. Исследователь получает срез менталитета в "чистом" виде, без дополнительных смысловых искажений в виде социально-дифференцирующих поведенческих девиаций.

Все вышесказанное в полной мере относится и к обряду свадьбы средневековой Византийской империи. Специфика исследований в данной сфере состоит в том, что анализ ритуала заключения брака в этом государстве позволяет судить не только о глубинных процессах в социальной психологии и ментальности народов империи, но и дает конкретно-исторический материал об укреплении и развитии православной обрядности во всех областях жизни и быта населения. Наконец, тема интересна еще и потому, что именно византийский образец лежит в основе современной украинской свадебной церемонии, особенно церковного венчания.

Источниковая база проблемы достаточно обширна и предоставляет богатый материал для научного анализа и обобщения. Естественно, в первую очередь в источниках отражена свадебная обрядность императорской четы и высших слоев византийской знати. Эти события, нерядовые для любой империи, традиционно находились в центре внимания средневеко-

вых историографов [7]. Народные свадебные традиции отражены в источниках историографического характера не столь широко, гораздо подробнее представлены сведения из области брачного права и законодательства.

Кроме того, весьма просторен пласт источников по истории церковной обрядности и, прежде всего, ряд документов, содержащих подробно разработанный чин церковного обручения и венчания. Изучение этих документов дает представление о последовательной разработке церковного свадебного церемониала византийского православия. Поскольку только на самых ранних стадиях существования империи ромеев брак мог не носить церковного характера, изучение регламентов патриархии и православной церкви в целом дает немало важной информации по поводу народных свадебных обычаев в целом [17; 12].

Чрезвычайно ценным источником как для изучения быта византийцев в целом, так и для исследуемой темы в частности является эпическая поэма "Дигенис Акрит", написанная в X-XI вв. [4]. Созданная на базе неизвестных нам фольклорных песен, поэма, по мнению большинства исследователей, весьма точно отражает особенности свадебного обряда, причем поскольку действие происходит в приграничном районе, свадьба главных героев поэмы - воина Дигениса Акрита и Евдокии, дочери стратига Дуки, имеет не только православные, но и некоторые мусульманские черты. Анализ сюжета, связанного со свадьбой героев, дает яркое представление о взаимодействии и взаимовлиянии различных культур и свидетельствует о том, что жители империи не всегда враждовали с окружающими нехристианскими народами.

Наконец, определенное значение для нашей темы имеют этнографические источники. Свадебные обряды греков, русских, украинцев, даже татар и турок своими корнями восходят к византийской свадебной церемонии.

В нашей статье мы не будем останавливаться на социально - компенсаторном значении свадьбы как составной части государственной внутренней (а в случае женитьбы императорских особ - и внешней) политики; мы только отчасти и только в связи с ритуалом коснемся правовых и религиозных норм и регламентов, касающихся византийского брака и не будем сосредотачиваться на имеющихся спорных проблемах. На базе имеющихся источников и исследовательских работ автор намерен реконструировать ритуал свадебной церемонии и раскрыть смысл тех или иных действий с точки зрения византийских представлений о символике и счастливых предзнаменованиях.

Итак, брачный возраст для византийцев наступал весьма рано. Минимальный возраст для брака был установлен Кодексом Юстиниана: четыр-

надцать лет для мужчин и двенадцать для женщин [6, с. 170]. Заключение брака предшествовал определенный период подготовки, который включал в себя в первую очередь договоренность между родителями жениха и невесты и, как объявление намерений - обряд обручения, от момента которого до свадьбы могло пройти длительное время, которое использовалось семьями для подготовки к торжественному событию в жизни молодых.

Уже в этот период было принято обмениваться подарками и создавать в ходе общения праздничную атмосферу. Вот как описывает встречу с невестой Дигениса Акрита одноименная поэма: узнав о приближении сына с невестой, эмир устраивает торжественную встречу: он выезжает к ним с пятью дядьями Дигениса и тремя тысячами отроков. Они берут с собой специально приготовленные женские седла с уздечками и движутся навстречу новобрачным под звуки различных музыкальных инструментов - рогов, труб, барабанов. При встрече эмир спускается с коня, обнимает жениха и невесту, благословляет Дигениса; затем девушку сажают на седло, осыпанное жемчугом, возлагают на нее драгоценный венец, и каждый из родных жениха наделяет ее бесценным подарком. Снова играют рога, трубы, барабаны, кифары, и вся процессия с пением направляется к дому. Наступает всеобщее ликование. Навстречу выходит из дома толпа женщин - впереди бабка и мать Дигениса. Нарядные служанки несут цветы, розы, миртовые ветви; они ударяют в кимвалы и воспевают новобрачных. Земля устлана миртом, лавром, розами, нарциссами, ароматными цветами. Свекровь заключает невесту в объятия и с почтением вручает ей дар превосходной работы. Не менее богатые подарки ждут и жениха в доме невесты (но они уже, судя по всему, входят в приданое). Отец невесты - византийский стратиг - дарит жениху 12 вороных коней, 12 прекрасных кобыл, столько же мулов с драгоценными седлами и уздечками, отделанными серебром и жемчугом; 12 молодых конюхов, опоясанных золотыми поясами; 12 охотничьих леопардов, 12 белоснежных ловчих птиц из Абасгии, по 12 малых и обычных соколов, две драгоценные иконы святого Феодора, роскошный шатер, украшенный изображениями зверей (шатер этот с шелковыми шнурами и серебряными шестами); два арабских копыя и знаменитый меч Хосрова [4, с. 190-198].

В таком жанре как эпическая поэма преувеличения являются обязательным элементом, но из этого описания церемонии, в которой авторы, по-видимому, воплощали некий идеал, можно понять, что, чем многочисленнее и дороже были подарки, тем большее признание вызывал такой свадебный обряд у византийцев.

Итак, время ожидания для жениха и невесты заканчивалось, и наступал день свадьбы. Пока молодожены одевались, в их честь исполнялись

специальные песни. Особое внимание естественно придавалось одеж-
ням молодых. Византийские невесты носили красное шелковое платье, вы-
шитое золотом и драгоценными камнями. По сравнению с римским, визан-
тийское свадебное платье было усовершенствовано: появились полноцен-
ные рукава, в наряде присутствовала многослойность - надевали несколь-
ко одежд сразу, одна на другую. Друзья и подружки молодых нередко
одевались в специальную одежду с изображением глаза, который должен
защитить молодую пару от неудач - этот обычай сохранился и в современ-
ных греческих свадьбах [1, с.36].

До нашего времени дошел и другой обычай византийцев. В некоторых
сельских областях Греции свадебную постель готовят особым образом: по
традиции, по постели должны сначала побегать маленькие дети. Постель
для первой брачной ночи обычно стелила родственница со стороны невест-
ты, например ее крестная мать. Под перину насыпались зерно или оливки.
По поверьям, благодаря этому у молодоженов должно было появиться
изобилие, а также здоровое и многочисленное потомство [10, с.154].

Одежды гостей были по преимуществу белого цвета [9, с.160-161]. На
этом фоне ярким пятном выделялся жених, появившийся в сопровожде-
нии музыкантов и зачастую одетый в наряды принятого в империи фиоле-
тового цвета. В "Дигенисе Акрите" говорится, что жених получил от тещи
на свадьбу множество шелковых одежд, драгоценных поясов, четыре злато-
тканых белых головных платка и шитый золотом плащ, украшенный изоб-
ражениями традиционных для византийской геральдики грифов [11, с.154].

Важным моментом на свадьбе считалась первая встреча молодых. До
этого момента голова и лицо невесты были закрыты вуалью, что не совсем
характерно для христианства и возможно связано с тюркско-исламским
влиянием. Когда жених приближался к своей нареченной, она открывала
лицо. Случалось и так, что жених видел лицо невесты в первый раз, хотя
нередко помолвленные дети росли и воспитывались в одном доме. Инте-
ресным подтверждением мусульманского происхождения этого обычая
может быть то, что свадьба Дигениса Акрита и Евдокии - в некотором роде
межэтническая, потому что Дигенис - сын арабского эмира и гречанки.
Возможно, поэтому эмир дарит будущей невестке *Θεωρετρον* - подарок,
вручаемый отцом жениха невесте, когда та впервые открывала лицо [11,
с.154].

Таким подарком мог быть платок, роль которого на начальных стадиях
свадебных обрядов у народов, населявших Малую Азию, была весьма
велика. Возможно, отголоски этого мы находим в свадебных обычаях крым-
ских татар, у которых предсвадебных платков было несколько, и они отли-
чались своим узким назначением, цветом, размером, особенностями ук-
рашения и были связаны с разными участниками обряда. Платок служил

своего рода признанием в чувствах, когда во время танцев на чьей-либо свадьбе юноша дарил платок впервые увиденной им и понравившейся ему девушке. Причем этот платок был не вышитым. И если молодой человек вызывал у девушки ответные чувства, то через некоторое время она возвращала ему этот платок уже вышитым [14, с.47].

Заметным атрибутом византийской свадьбы были также монеты. Они были важной частью костюма невесты. Возможно, существующий на современных греческих свадьбах специальный "танец денег", во время которого гости, танцующий и с невестой и с женихом, прикрепляют деньги к их одежде, имеет отношение к византийской традиции [1, с.54].

Любопытный отголосок связи с византийским прошлым мы находим в украинской свадебной атрибутике. И у нас свадебный наряд невесты было принято украшать золотыми изделиями, изготавливаемыми зачастую из крупных золотых монет. Традиционное название такого украшения - дукач [3, с.165]. Слово это, предположительно, произошло от родового византийского имени Дука, которое носили византийские императоры Константин X и его сын Михаил VII.

Возвращаясь к теме византийской свадьбы, перейдем теперь к анализу церковной части церемонии. Историки сходятся в том, что, скорее всего, до конца IX века византийские браки заключались как гражданские союзы с соответствующим юридическим оформлением, но без участия церкви, хотя благословение свадеб известно с древнейших времен и о нем рассказывают церковные авторы II-III веков. Церковное венчание как обряд входит в народную жизнь лишь с IX века [16, р. 100].

Окончательно участие церкви в свадебной церемонии было оформлено императорами Львом IV Мудрым и Алексеем Комнином. "Мы в настоящее время также повелеваем, - постановлял Лев IV, - чтобы браки утверждались священным благословением"[15, р.297]. Однако указанная новелла Льва была создана в рамках и традициях древнего римского права, предоставляя право на законный брак с церковным благословением только свободным гражданам. Лишь два столетия спустя в 1095 г. император Алексей Комнин, мотивируя свое решение формулой "один Господь, одна вера, одно крещение", предоставил право законно заключать браки в церкви и рабам [18, novel 74].

Получив право и обязанность официального участия в свадебном обряде, православная церковь, судя по всему, отнюдь не покушалась на сложившиеся традиции и практику заключения брачного союза. Во многих византийских церковных регламентах упоминается о том, что во время церковной церемонии вместе с Евангелием и кольцами, но не на алтаре, а на специальном столике в центре храма находился и «μνηστρα», т. е. брачный договор, в котором определяются условия будущего брака. По отно-

шению к древней традиции предварительной договоренности между родителями жениха и невесты церковь оставалась нейтральной и факт присутствия брачного контракта во время церемонии в храме скорее свидетельствует о полном согласии церковного регламента с обычной для того времени гражданской практикой [16, р. 102].

Важное место в ритуале венчания занимал такой атрибут как кольцо. Эти украшения не потеряли своего символического значения до сих пор и значение это имеет многочисленные толкования и расшифровки. Так, в литературе можно встретить утверждение, что круглая форма кольца означает вечность и неразрывность супружеского союза; что два одинаковых по форме кольца должны были подчеркнуть единство супругов в браке; что именно кольцо-перстень с древности служили знаком утверждения, печатью и в церемонии свадьбы символически скрепляли союз молодоженов. Представляется, что все или большинство из этих толкований в определенной мере справедливы, поскольку за тысячелетия пребывания в сфере значимых для человеческих цивилизаций сакральных символов кольцо и должно было приобрести множество значений.

В отличие от современных, кольца жениха и невесты в Византии изготавливались из различных материалов, обычно из золота и серебра или золота и железа, а также из бронзы, меди, с применением черной эмали. Кольцо из более дорогого металла - золота - приносил жених. Возможно, что в данном обычае заложена мысль о неравенстве мужа и жены в браке, что нивелировалось обычаем обмениваться кольцами, и, получая кольцо другого, каждый из молодоженов получал залог верности и любви. Особой популярностью при оформлении свадебных колец и перстней пользовались сюжеты с изображениями святых и формулы, обычные для амулетов и талисманов. Традиционными были следующие варианты: на щитке в форме круга, креста или квадрифолия размещены изображения жениха и невесты, расположенные по сторонам центральной фигуры Христа, который благословляет их накладыванием своих рук им на головы, либо соединяет руки жениха и невесты, или держит над их головами венцы. Иногда присутствует фигура Богородицы, которая благословляет невесту, а Христос - жениха. Часто центральная фигура Спасителя заменяется изображением креста, по сторонам которого находятся поясные фигуры жениха и невесты. Там же часто присутствует греческая надпись ΟΜΟΝΟΙΑ (согласие) или ΕΚ ΟΕΟΥ ΟΜΟΝΟΙΑ (от Бога согласие). Несколько реже - ΧΑΡΙΣ (благодать) и ΥΓΙΕΙΑ (здоровье). Это традиционные свадебные пожелания, которые всегда понимаются как "от Бога...", даже если эта фраза отсутствует [13, с. 14].

В семьях без большого достатка свадебная атрибутика выглядела значительно скромнее. К XIII столетию относится простое трехгранное кольцо,

хранящееся в музее Нюрнберга. Оно было найдено в могильнике, а доказательством того, что это свадебный атрибут, является надпись на внутренней стороне: "Во мне верность" [8, с. 126].

Еще одним неизменным атрибутом церковного обряда являлся венец. Пожалуй, ни у кого из исследователей, как светских, так и церковных, нет сомнений в античных корнях этого важного культового предмета. В византийской обрядности он быстро приобрел новый образ - вместо лиственного или цветочного веночка византийский венец всё больше уподоблялся короне, осыпанной драгоценностями (например, на мозаиках Равенны; в росписях церкви Сант - Апполинаре) [5, с. 598].

Венцы на головах молодоженов обычно символически трактуются как царские (в новосозданной семье молодые будут как бы царями и основателями рода). Интересным отличием византийского церковного чина было то, что обряд снятия венцов не осуществлялся в церкви, как сейчас, а происходил в доме жениха, состоял из комплекса специальных молитв и совершался через несколько дней (от 3 до 8 по разным источникам). Объяснение этому состоит в том, что венцы, как и практически все другие элементы свадебной атрибутики в церковь приносили сами новобрачные, а задачей священника было благословение брака. Конечно же, разброс в атрибутике "богатых" и "бедных" свадеб был весьма велик. Нет сомнений в том, что на свадьбах бедняков в качестве венца использовался обычный венок из цветов. Возможно, стремление избежать неравенства в чине венчания привело к тому, что в наше время венцы для обряда венчания предоставляются храмом [2, с.345].

Так же как и сегодня в обряде венчания использовался разостланный кусок материи, на который вступали молодые в знак того, что участь их будет одинакова как в счастье, так и в горе. Свечи в руках жениха и невесты становятся частью церемонии обручения лишь к XV веку и в византийской свадебной обрядности не использовались. В чин церковного венчания не входил также кажущийся столь естественным вопрос о намерении заключить брак, адресованный жениху и невесте (болгарская и румынская православные церкви до сих пор совершают венчание без этих формул) [5, с. 344-346].

Наконец, распространенным, хотя и, судя по всему, не всеобщим обычаем средневековой Византии, было испытание молодыми чаши, которое совершалось у алтаря. После того, как вино было выпито, чаша эта разбивалась. В наши дни этот обычай ушел из церкви, но процветает в ходе домашних празднеств, символизируя пожелания счастья и удачи. Церковь же отказалась от этой части ритуала прежде всего потому, что чаша в христианском богослужении служит для причащения, которое проводится в ходе свадебного обряда, и манипуляции с двумя чашами - одной для

причастия, второй для "разбития" явно причиняли священнослужителям неудобство и были неприемлемы с точки зрения почитания христианских святынь [16, с. 102-103].

Церковная церемония заканчивалась, и вся свадьба, вместе со священнослужителями, под звуки музыки и пение свадебных гимнов возвращалась в дом жениха. Во время пира гостей развлекали мимы, флейтисты, танцовщицы, представления которых в какой-то момент могли потерять пристойность, чему не могло помешать даже присутствие священника. "Не подобает освященным, или причетникам зрети позорищныя представления на браках или пиршествах: но прежде вхождения позорищных лиц воставати им и отходити"[8, с. 108].

Веселье продолжалось не один день. Неоднократно упоминаемый нами "Дигенис Акрит" сообщает, что свадьба героев поэмы в доме жениха справлялась три месяца, а затем стратиг Дука вместе со своими новыми родственниками вернулся домой и справил у себя новую свадьбу - еще веселее первой [4, с. 110].

Таким образом, даже первое приближение к теме обрядности, атрибутики и традиций византийской свадьбы показывает их взаимосвязь со свадебными обычаями широкого круга народов, населявших малоазийско-балканско-черноморский регион. И если эта связь с церемониалом православных народов не вызывает особых вопросов, то определенные, пусть и косвенные данные о сходстве византийской свадьбы с традиционными обрядами мусульманских, и прежде всего тюркских народов кажется на первый взгляд парадоксальными. Однако дополнительное выяснение обстоятельств жизни этих народов, протекавшей в условиях приграничья, которое предоставляло широкие возможности не только для вражды, но и для сотрудничества, позволяет понять, что подобные отголоски представляют собой закономерный этап веков сожительства.

Не вызывает сомнений и тот факт, что православный свадебный ритуал Византийской империи пережил длительный многовековой этап развития, характеризовавшийся воцерковлением народного обряда и адаптацией его для целей государства и церкви. При этом мы считаем, что данный сложный процесс протекал в условиях большей, чем можно было бы ожидать, зная историю Византийской церкви, толерантности ее по отношению к народной обрядности и античным установкам.

Возможно, следует изменить акценты при оценке границ терпимости в традиционных для наших представлений ментальных оппозициях типа православие - ислам, церковь - народные традиции. Однако данный вывод носит самый предварительный характер и нуждается в детальных дополнительных исследованиях.

Источники и литература

1. Богадица Т.К.Обрядовый фольклор греков Приазовья. -Мариуполь: Издательство Федерации греческих обществ Украины, 2003.-182 с.
2. Венец//Православная энциклопедия /Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. -Т.7-М. :Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2004.-752 с.
3. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис - К. : Велес, 2009. - 432 с.
4. Дигенис Акрит / перевод А.Я. Сыркина. - М.: Изд. Акад. наук СССР, 1960. - 218 с.
5. Желтов М. С. Венчание брака/ Православная энциклопедия.Т.7. -М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2004. -540 с.
6. Институтции Юстиниана / Пер. Д.Расснера.-М.: Зерцало,1998.
7. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского. -М., 1884.
8. Литаверин Г.Г.Как жили византийцы. -СПб.: Алетейя, 2006, -256 с.
9. Поляковская М.А.,Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. -Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1989.-304 с.
10. Пономарева І. С. Етнічна історія греків Приазов'я (кінець XVIII - початок XXI ст.). Історико-етнографічне дослідження. - К.: Реферат, 2006. - 300 с.
11. Сыркин А.Я. Сведения "Дигениса Акрита" о византийском быте и памятниках материальной культуры // Византийский временник. Вып. XXI, 1962. -С.148-164.
12. Творения преп. Федора Студита. -Спб.: Изд. Спб. духовной академии,1867-69.
13. Федоров Ю. Беседы о церковном ювелирном искусстве / Беседа 2. "Господи, яко оружием благоволения венчал еси нас" (из истории обручальных перстней) // "Московский Ювелир". №8, 2004.
14. Шерфединов Я. Звучит Кайтарма. -Ташкент: Изд. лит. и иск., 1979. -124 с.
15. Les Nouvelles de Lion VI le Sage /ed. P. Noailles and A. Dain. -Paris, 1944, p. 297.
16. Meyendorff J.Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition // Dumbarton Oaks Papers, Vol. 44, 1990, p. 99-107.
17. Michael Cerularius. Letter I to Peter of Antioch / Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae compositae. - Leipzig, 1861.
18. Novellae constitutiones imperatorum post Justinianum quae supersunt collatae et ordine chronologico digestae // Jus Graeco-Romanum. C.E.Zachariae e Lingenthal. -Lipsiae, 1857.

"МИЛИСЯ ДІТИ, МИЛИ... В ПАЗУШКИ СЯ ВТИРАЛИ" (ВМИВАННЯ ПОШЛЮБЛЕНИХ ЯК ЕЛЕМЕНТ ТРАДИЦІЙНОГО УКРАЇНСЬКОГО ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ)

У статті на основі етнографічного матеріалу проаналізовано обряд вмивання молодих. Завдяки широким порівняльним зіставленням з'ясовано, що найдовше він побутував у Карпатському регіоні і мав поліфункційне призначення.

Традиційний весільний обряд українців вирізняється особливим локальним колоритом і тривалим збереженням архаїки й охоплює низку обрядодій, спрямованих на ритуальне освячення шлюбу та утворення нової сім'ї, магічне забезпечення її добробуту тощо. Обрядовий чин народного весілля прийнято умовно поділяти на три етапи: передвесільний, власне весільний і післявесільний. Найбільше обрядів із водою наявно власне в самому весіллі¹. Водночас деякі чинності приурочено й до етапу підготовки до весілля та власне до самого початку шлюбного дійства.

Окремий весільний обряд, у якому дії з водою були ключовими, - ритуальне вмивання молодих на річці на другий день весілля (т. зв. "митвини"). До початку ХХ ст. у тій чи іншій формі обряд побутував у різних місцях України, а в Карпатах, особливо на Бойківщині та подекуди на Лемківщині, така традиція зберігалася ще в середині ХХ ст. [2, арк. 167, 220; 17, с. 89; 19, с. 5; 21, с. 18; 22, с. 126; 26, с. 100; 29, с. 149; 30, с. 319; 35, с. 330; 37, с. 199; 42, с. 5]. Незважаючи на тривале збереження цієї звичаєво-обрядової чинності і змогу частково нотувати її в польових умовах, жодної спеціальної розвідки з цього питання (і тим паче з'ясування локальних особливостей явища) досі немає у фаховій літературі, що й спонукало до глибшого дослідження такої обрядової реалії.

Торкаючись питання семантики цього обряду, багато етнологів (Н.Здоровега, Д. Зеленін, М. Мушинка, О. Гура, С. Цветко, К. Червяк) доходять висновку про його очисний характер [18, с. 580; 22, с. 126; 23, с. 245; 24, с. 339; 35, с. 331; 43, с. 10; 44, с. 174]. Аналізуючи низку фактів, услід за В. Борисенко [див.: 10, с. 136] можемо також констатувати

¹ Дослідження здійснено в контексті ширших зацікавлень автора обрядовим використанням води.

ти явне збереження у ньому традиційних народних вірувань у продукуючі властивості води. Крім того, тут наявні й уявлення про воду як оберіг, сприйняття дії ритуального вмивання як освячувального засобу тощо. Своєрідно виражено такі погляди в обрядовому фольклорі, зокрема у весільних ладканках, які супроводжували (коментували) це дійство.

За відомостями, які в різних місцевостях Бойківщини зібрали З. Кузеля, і. Кузів, Ю. Жаткович, Ю. Кміт, обряд "митвин" відбувався так. Наступного дня після весілля молоді разом із весільними гостями, музикантами йшли до ріки. Дія умивання була ритуально регламентована. За традицією, подружжя вмивалося "навзаєм": молодий обмивав молоду, а вона - його, після чого кожен витирався пазухою сорочки іншого. Відтак подружжя поверталось додому, наречена зазвичай несла у коновці воду, яку в хаті ставила на стіл. За іншим варіантом, для забезпечення прибутку в господарстві молода скроплювала обійстя принесеною водою. Про продукуючу символіку обрядодії йдеться й у весільних ладканках: "Кропит нівістка, кропит, / Де та кропля впаде, / Там стадо волів стане" (варіанти - "...десять коров стане", "...сорок овець стане") [16, с. 29; 21, с. 18; 26, с. 100; 29, с. 149; 30, с. 319-320].

У деяких із них (тих, які приурочено власне до ритуального вмивання молодих на ріці) зауважую також кореляцію уявлень про продукуючу міць води і плідність молодої та вказівку на наявність у структурі обряду ворожінь про її дітонародження:

Диви ся, Аннице, в воду,
Ци сут у воді бабці,
Ци будут в тебе хлопці.
А кілько в воді бабців,
Тільки в Анниці хлопців...
А кілько в ріці здерочок,
Тільки в Анниці діточок [29, с. 149].

Ще один момент, на якому зосереджую увагу, - участь в обряді весільних гостей. У деяких бойківських, а також лемківських селах під час "митвин" молода зливала воду на руки всім гостям із родини молодого, молодий - навпаки, весільники жартома штовхали одне одного у воду [16, с. 29; 30, с. 319; 37, с. 199; 45, с. 329, 352, 414, 435, 461]. Можливо, у давнину такі дії мали ритуальне значення й були покликані передати продукуючу міць води учасникам дійства для забезпечення їхнього добробуту, успіху тощо (пор.: "аби так йшло, як з води").

Завдяки записам О. Торонського, А. Кралицького, В. Хиляка, М. Мушинки, О. Кольберга, А. Митрака, Р. Рейнфуса та ін. маємо докладні відомості про традицію ритуального вмивання молодих на Лемк-

івщині. Незадовго до чи невдовзі після здійснення обряду "чепин" нареченої (покривання її жіночим головним убором) усе весілля відправлялося до ріки², повідомляючи в піснях про мету такого походу:

Ідеме, ідеме на ту Латорицю,
На ту Латорицю, мити молодицю.
Ідеме ся мити, будеме ся кстити,
Ачей ся нам буде добра воля снити [35, с. 330];
Ідемо на водицю
обмивати молодицю.
Тихая вода іде,
добра невістойка буде [45, с. 415].

Ритуальне вмивання молодих відбувалося з піснями, веселощами та здійсненням низки своєрідних обрядодій. За традицією, староста чи дружба благословляв воду топірцем, до якого в деяких закарпатських селах чіпляли спеціально виплетений барвінковий вінок. Молоді вмивалися водою, що стікала з нього чи з шабель (топірців) дружбів, і витиралися сорочками одне одного [28, с. 160; 40, с. 394; 41, с. 24; 45, с. 329, 351-352, 435, 461; 46, с. 19].

З огляду на символіку вказаних дій та атрибутів, очевидно, обряду надавали очищально-оберегового й продукуючого (фертильно-еротичного) значення. Вказують на це й тексти весільних пісень, приурочених до цього моменту. В одній з них, наприклад, суть ритуалу передано так:

Ать Йордан, Йорданиця,
Милася молодиця,
Милися діти, мили, -
Би здоровенькі били.
В пазушки ся втирали,-
Би гарні діти мали [17, с. 89].

В інших варіантах подібних лемківських, а також бойківських ладканок дія витирання молодих сорочками одне одного пов'язується із мотивом забезпечення подружньої любові та шани: "... В пазушки ся втирали, би до ся щирусть мали"; "Пазухами ся втирали, би ся шанували", "... У пазушки ся утирали, оби ся честовали" [16, с. 29; 21, с. 18; 26, с. 100; 30, с. 319; 34, с. 343; 35, с. 330].

Услід за подружжям обрядове вмивання на річці здійснювали й інші весільні гості. У с. Гаврянці на Свидниччині відбувалося також обов'язкове "купання" весільного старости. Дружби прив'язували його до ступи, підпльовали її і на візку мерщій перевертали в річку. За "врятування життя"

² За записом А. Митрака, вмивання відбувалось біля хати у відрі, до якого молодий попередньо вкидав срібну монету [34, с. 342].

жартівники вимагали від старости відповідної винагороди. У варіанті обряду, що його записав А. Митрак, староста самотужки вмивав собі очі з відра. Зафіксовано на півдні Лемківщини й деякі гідромантичні ворожіння: дружки і дружки пускали за водою вінки та букети й за їхнім плином ворожили про своє майбутнє одруження [34, с. 342; 35, с. 330-331].

Після завершення "митвин" наречена набирала у коновку води, якою вдома з метою охорони від усього злого кропила обійстя і хату. В окремих селах Лемківщини вона скроплювала водою і всіх присутніх на весіллі. У зазначених діях відображено традиційне сприйняття молодої як особи, яка має оберігати та примножувати добробут нової родини [34, с. 343; 38, с. 154; 45, с. 329, 352, 415, 435, 461. Див. також: 17, с. 89]. Можливо, з такими віруваннями пов'язаний також звичай, за яким однією з перших дій нареченої в хаті молодого було принесення до оселі відра води. Із записів О. Кольберга з півночі Лемківщини відомо, що іноді молода йшла по воду безпосередньо перед "митвинами". За даними польових записів, така традиція побутувала у тих місцевостях Карпат, де обряд "митвин" з плином часу затратився (Верховинщина, Косівщина, Старосамбірщина, Сколівщина). Схожими є і його вмотивування: "щоби щастя йшло легко їй все життя, як та вода легонько йде", "би Боже благословене було", "би сі так вело, як з води", бо "вода то є багатство" [2, арк. 154, 193, 198, 207; 3, арк. 16; 4, арк. 43; 5, арк. 26, 41, 63, 83; 45, с. 351].

Звичай, за яким молода у перший день шлюбного життя мала принести до хати води, побутував і на Поділлі, Покутті, у деяких українських селах Північної Молдови. На Підляшші воду, принесену невісткою, доливали до квасу, яким частували гостей. Нею ж вмивався свекор, а іноді - вся родина [6, арк. 30; 11, с. 227; 14, с. 31; 32, с. 156].

Ще в кінці XVIII - на початку XX ст. у деяких регіонах побутувала й традиція обрядового вмивання чи купання молодих. За записами Г. Калиновського і В. Милорадовича, на Слобожанщині обряд, за давнішою традицією, здійснювали на річці, причому "ходження до води" нерідко заміняло собою "ходження до церкви" [див.: 22, с. 127; 25, с. 73]. На Побужжі, де відповідні відомості зафіксував Г. Ількевич, такий обряд відбувався перед церковним вінчанням вдома (у stodoli). Однак обрядові пісні, які його супроводжували, вказують на те, що у минулому його таки здійснювали біля водойми, а метою дійства було ритуальне очищення молодих і освячення шлюбу: "Ой, Ладю, Ладю, Ой Дана, Дана, ідемо до пана, до пана Водана, щоби нас очистив і нас благословив" [15, с. 127]. Уявлення про вмивання як своєрідне освячення шлюбу, обряд, під час якого на молодих сходять Боже благословення, знайшли часткове відображення й у весільному фольклорі українців Карпат [див.: 17, с. 89].

Звичай вмивання (купання) пошлюблених був відомим і на Поліссі та на південному сході України. На Поділлі (Вінниччина) у 60-х роках ХХ ст. він побутував у розважальній формі: переодягнені (вдавані) "молоді" з гостями і музикою йшли до криниці, де "молодий" вдавав, що хоче облисти присутніх, або й справді обливав їх, якщо було тепло, опісля ще й виливав воду на дорогу. Згодом сюди приходили справжні молодята, молодий набирав два відра води, які наречена заносила до його дому [10, с. 145; 12, с. 41; 13, с. 423; 24, с. 339].

Архаїчна світоглядна й фольклорна основа ритуалу вмивання молодих, його традиційне здійснення біля водойми, де, за деякими історичними свідченнями, відбувалися певні весільні чинності й у середньовічних слов'ян³, деякі факти про певне протистояння народної і церковної традиції обрядового санкціонування шлюбу - все це вказує на те, що обряд "митвин" належить до явищ прадавньої, ще язичницької традиції. На ХІХ - початок ХХ ст. її релікти чи рудименти збереглися також у весільній звичаєвості росіян, білорусів, болгар, македонців, сербів, хорватів, словенців, словаків, поляків. Як і в Україні, цьому обряду надавали очисного, продукуючого значення [1, с. 608; 18, с. 580; 20, с. 61, 90-91, 98; 24, с. 339; 33, с. 395; 39, с. 204; 44, с. 173].

Зважаючи на тісний взаємозв'язок між ритуалом і фольклором і численні факти відображення в народній пісенній творчості реалій народного побуту й обрядових традицій, можна припустити, що окремі пісенні фрагменти, які супроводжували обрядове вмивання молодих, зберегли в собі відгомін давніх уявлень про "чужість" представників родини молодого і молодої та натяки на здійснення обрядів їхнього очищення зодою, хоча власне етнографічних відомостей про їхню наявність у весільній звичаєвості горян на цей час не виявлено:

Цілий-смо день гать гатили,
доки-смо личейко обмили;
Від водие ідемо,
дитя собі ведемо [45, с. 421, 435].

Натомість відомо про часткове збереження деяких подібних явищ у жителів інших регіонів України. Так, під час нещодавніх польових розслідувань на Наддніпрянщині (Корсунь-Шевченківський та Канівський р-ни Черкаської обл.) занотовано звичай, що подекуди зберігається й досі, за яким молодій належить вмити батьків нареченого або й усіх, хто приходить зго-

³ Маю на увазі літописну згадку про звичай древлян "умикати дівчат біля води"; скаргу Якова Чорноризця митрополиту Йоану на те, що прості люди не вінчаються, а здійснюють пошлюблення за допомогою хлюпання водою (ХІ ст.); "правило" митрополита Кирила (ХІІІ ст.), яким заборонялося водити наречених до води [9, с. 180; 27, с. 246; 31, с. 8].

дом. У с. Бровахи на Корсунщині вдалось почути і рідкісне його вмотивування: "Ну, вже вона ж шоб була присвоєна їхня, молодого ж це"⁴ [7, арк. 9, 17, 26, 48, 53, 60, 72; 8, арк. 13], - що цілком суголосне позиції К. Червяка, який вважав, що весільна лазня дає змогу нареченій "чистою ввійти в чужий для неї рід її чоловіка" [44, с. 173].

За такими народними уявленнями і віруваннями, які, безперечно, є давнього походження, вірогідно, криється ще архаїчніший пласт. На думку В. Єрьоміної, їх можна пов'язувати і потрактовувати з погляду теорії "обрядів переходу" [див. докл.: 20, с. 149-165]. Лімінальна особа, тобто та, яка здійснює перехід з однієї соціальної категорії в іншу, певний час перебуває між цими соціальними станами. Зазвичай така перехідна фаза уподібнюється до смерті. Зміна статусу лімінальних осіб (наречені, новонароджений, померлий) символічно зображається як перехід через воду, потопання у ній, ритуальне вмивання, обмивання водою чи занурення у неї. У такий спосіб вони очищуються від минулого, тобто вода змиває ті ознаки, які їм були притаманні у попередньому стані. У весільному ритуалі - це дівочтво (парубоцтво), належність до громади неодружених.

Отож, аналіз фактографічного матеріалу щодо ритуального вмивання пошлюблених дозволив констатувати найтриваліше його збереження у розгорнутому варіанті у Карпатському регіоні, зокрема на Бойківщині та Лемківщині, про що свідчить і здійснення його безпосередньо біля водойми, що вказує на архаїчність обряду. Інші ж варіанти (вмивання біля криниці, з відра біля хати, у stodолі) є, вірогідно, хронологічно пізнішими. Із здійсненого дослідження висновується також поліфункційне призначення обряду: задля очищення, оберігання, освячення подружжя, забезпечення його плідності, передбачення майбутньої подружньої долі тощо. Подальший послідовний пошук нових фактів щодо обрядового вмивання молодого подружжя, імовірно, дасть змогу здійснити глибшу реконструкцію цього явища.

⁴ Пор. також дані М. Маркевича про звичай ритуального очищення дружби і піддружого, який побутував на Поділлі та Наддніпрянщині [36, с. 111-112. Див також: 22, с. 112].

Джерела та література

1. Агапкина Т.А. Очистительные обряды // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. - Москва: Международные отношения, 2004. - Т. 3: К (Круг) - П (Перепелка). - С.606-610.
2. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Спр. 458. - Арк. 1-220 (Гузій Р. Сімейні звичаї та обряди на Старосамбірщині. Матеріали польових досліджень, 1998 р.).
3. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од. зб. 466. - Арк. 1-73 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького р-ну Львівської обл. та Косівського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2003 р.)).
4. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од. зб. 466 а. - Арк. 1-46 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького та Сколівського р-нів Львівської обл., Косівського р-ну Івано-Франківської обл. та Путильського р-ну Чернівецької обл. (польові матеріали 2004 р.)).
5. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од. зб. 466 б. - Арк. 1-173 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вишницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.)).
6. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од. зб. 466 г. - Арк.1-100 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрокіївського, Синжерійського і Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.))
7. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од.зб. 466 г. - Арк.1-74 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.)).
8. Архів ІН НАНУ. - Ф. 1. - Оп. 2. - Од.зб. 466д. - Арк.1-107 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.)).
9. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х тт. - Б. м.: Б. и., Б. г. - Т. 2. - 782 с.
10. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження. - К.: Наукова думка, 1988. - 192 с.
11. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. - К.: Доля, 1994. - С. 217-228.
12. Борисенко В.К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України). - К.: Наукова думка, 1979. - 136 с.
13. Весілля: У 2 кн. - Кн. 2. - К.: Наукова думка, 1970. - 480 с.
14. Волошинський І. Весіле в Далешеві, Городенського повіта // Матеріали до української етнології. - Львів, 1919. - Т. XIX-XX. - С. 2-34.
15. Галицькі приповідки і загадки / Зібрані Г. Ількевичем: Репринтне відтворення з вид. 1841 р. - Львів, 2003. - 144 с.
16. Гнатюк В. Бойківське весіле в Мшанці (Старосамбірського повіта) // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1908. - Т. X. - С. 1-29.

17. Гузій Р., Вархол Н., Вархол Й., Остапик О. Весільні обряди // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2 т. - Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2002. - Т. 2. Духовна культура. - С. 75-93.
18. Гура А.В. Конец свадьбы // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. - Москва: Международные отношения, 1999. - Т. 2: Д-К (Крошки). - С. 580-583.
19. Добрянська І. Нариси про матеріальну і духовну культуру лемків // Наше слово. - 1964. - № 22. - С. 5.
20. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. - Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. - 207 с.
21. Жаткович Ю. Записки етнографічні з Угорської Русі // Етнографічний збірник. - Львів, 1896. - Т. II. - С. 1-38.
22. Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. - К.: Наукова думка, 1974. - 160 с.
23. Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. - К.: Наукова думка, 1983. - С. 232-248.
24. Зеленін Д.К. Восточнославянская этнография. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. - 512 с.
25. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 // Весілля: У 2 кн. - Кн. 1. - К.: Наукова думка, 1970. - С. 68-74.
26. Кміт Ю. Бойківське весіле в Гвіздці (турчанського повіта) // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1908. - Т. X. - С. 82-100.
27. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. - К.: Либідь, 1994. - 384 с.
28. Кралицкий А. Свадебные обряды у лаборских русинов // Науковий збірник, издаваемый о-вом "Галицко-русской материцы". - Львов, 1895. - С. 138-160.
29. Кузеля З. Бойківське весіле в Лавочнім (Стрийського повіта) // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1908. - Т. X. - С. 121-150.
30. Кузів І. Житє-бутє, звичаї и обичаї горського народу // Зоря. - 1889. - Ч. 19. - С. 317-320.
31. Літопис руський. - К.: Дніпро, 1989. - XVI + 591 с.
32. Лозинський Й.І. Українське весілля / Опрац. тексту, упорядкув. і вступ. ст. Р.Ф. Кирчіва. - К.: Наукова думка, 1992. - 176 с.
33. Мандзяк А.С. Боевая магия славян. - Минск: Харвест, 2007. - 544 с.
34. Митрак А. Свадьба угорских русских // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. - Пряшів, 1983. - Т. 11. - С.337-343
35. Мушинка М. Духова культура // Лемківщина: Земля - люди - історія - культура. - Нью-Йорк - Париж - Сідней - Торонто, 1988. - Т. II. - С. 292-406.
36. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Сост. Маркевич Н.А. - К.: Час, 1992. - 171 с.
37. Свистун В. Руська сватівба в селі Колбасові на Словаччині // Подкарпатська Русь. - 1930. - Ч. 9-10. - С. 194-199.
38. Сивицький М. Духова культура // Лемківщина: Земля - люди - історія - культура. - Нью-Йорк - Париж - Сідней - Торонто, 1988. - Т. II. - С. 102-194.
39. Токарев С.А. Этнографические наблюдения в балканских странах

(1946 г.) // Советская этнография. - 1946. - № 2. - С. 200-210.

40. Торонский А. Свадебные песни или ладканя, собранные у Лемков, горцев Сяноцкого Уезда // Головацкий Я.Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. - Ч. III. - Отд. II.: Обрядные песни. - М.: В Университетской типографии (М. Котков), 1878. - С. 366-398.

41. Хиляк В. Свадебные обычаи у лемков // Литературный сборник, издаваемый о-вом "Галицко-русскою матицы". - Львов, 1871. - С. 4-29.

42. Хомик В. Звичаї та обряди лемків // Наше слово. - 1963. - № 18. - С. 5.

43. Цветко С. Символічні речі й обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українським // Етнографічний вісник. - Київ. - 1928. - Кн. 6. - С. 1-15

44. Червяк К. Дослідження похоронного обряду. (Похорон як весілля) // Етнографічний вісник. - 1927. - Кн. 5. - С. 143-178.

45. Kolberg O. *Dzieła wszystkie.* – Wrocław – Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1974. – Т. 49: Sanockie-Krośnieńskie. Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 1. – 552 s.

46. Reinfuss R. *Łemkowie (opis etnograficzny).* – Kraków: Druk W.L.Anczyca i Spółki, 1936. – 24 s.

БОЛГАРСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ В ТЕРНІВЦІ

У статті ведеться мова про дослідження болгарської культури I пол. XX ст.. Сергієм Цветко, який дуже цікаво та ретельно вивчив та виклав матеріали в декількох своїх працях. На прикладі обряду весілля він розповідає про життя болгарської общини на території села Тернівка Миколаївської області.

Тернівка (зараз мікрорайон м. Николаєва) є одним з найдавніших болгарських поселень на території України. Його створення пов'язане з процесами іноземної колонізації півдня Росії в кінці XVIII СТ. Спочатку тут проживали казенні робітники, які працювали на Адміралтействі, потім турки, взяті в полон при Очакові, Ізмаїлі, а з 1802 р. - болгари.

Поселення виникло неподалік міста на березі Мокро і Тернівці, що впадає до Інгулу. Перші відомості про Тернівку належать до 1789 р. Трохи пізніше її населяють вихідці з Андріанопольського віласту Османської імперії, заселеного переважно болгарами і греками. У 1802 р. тут з'явилися перші переселенці 16 сімей (85 осіб), а в 1807 р. в анкетах сімейного наказу зазначалося вже 566 осіб [11]. В етнічному складі переважали болгары. Родини отримали земельні наділи (до 53 десятин), кормові гроши, пільгові позики. Займалися вирощуванням пшениці, ячменю, а особливо городництвом, садівництвом та виноградарством.

В 1896 р. в Тернівській волості проживало 3176 осіб, дворів нараховувалося 478 [2. 159].

Етнічна культура і мова тернавських болгар довгий час відзначалася своєю самобутністю. Переселенці принесли із собою багатий пісенний і словесний фольклор. Характерною була багатожанровість пісень переселенців, які вони виконували під час польових робіт, весілля, трапез, хоро-водів.

Одним з дослідників болгарської культури I пол. XX ст. був Сергій Ільїч Цветко, наш земляк. Народився він у 1884 р. в Тернівці, до 12 років працював дома, пас худобу. Закінчив гімназію із золотою медаллю, далі вступив до Новоросійського університету в Одесі, брав участь у I світовій, після полону повернувся додому, працював вчителем української мови у м. Первомайську і Николаєві, потім переїхав до Одеси, де викладав у багатьох інститутах, був членом етнографічно-діалектичної секції Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. Він провів велику роботу по збору, збереженню болгарських народних пісень, звичаїв, усного фольклору. У 20-х роках він

друкує свої дослідження в Етнографічному віснику та "Віснику Одеської комісії краєзнавства при ВУАН"[10. 345].

У цій статті буде йти мова про два дослідження С.І. Цветко: "Симболічні речі і обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українськими" та "Весільні звичаї та пісні болгар на Херсонщині", датовані вони 1925 р. Ці роботи були надруковані ще за життя дослідника, але більша частина дослідницьких матеріалів залишалась у рукописному стані і зберігається в архівах та музеях України.

Шлюб мав у болгар важливе значення в житті людини, без якого ні чоловік ні жінка не могли стати повноцінними членами суспільства. Не дарма вживали вислів "вийти в люди". Батьки повинні були допомогти дітям вступити в шлюб і створювати свою сім'ю. За народними уявами, дуже важливим обов'язком людини біло продовження роду, тому діти повинні були народжуватися тільки в шлюбі. Великим горем була бездітність сім'ї, а зв'язки без шлюбу різко засуджувалися сільською громадою. Шлюбне життя у болгар починалося, як правило, в хаті батьків молодого. Молоду сім'ю не поспішали одділяти через економічні причини, та й спираючись на старі традиції. При відсутності синів одна з дочок, після виходу заміж залишалась у хаті батьків "зят не привод". Зять переймав функції продовження роду тестя; він переймав його прізвище, дотримувався звичаїв сім'ї, як старший. Жінка в сім'ї була соціально нижча від чоловіка. Чоловік представляв сім'ю як голова перед сільською громадою. У свою чергу родичі і сусіди брали саму активну участь в обрядовому житті сім'ї. сімейне життя було під контролем села. У весільному ритуалі центральне місце належало братам і сестрам. При подальшому розвитку капіталістичних відносин голова сім'ї був єдиним розпорядником сімейної власності, він не давав можливості одділитися з сім'ї синам, зберігав своє авторитетне керівництво. Жінки в сім'ї були майже позбавлені прав. У сім'ї був розподіл праці між представниками різної статі. Наприкінці XIX ст. жінка стала більш вільна у виборі своїх бажань, почуттів, менше слухала свекра та свекруху, але нерівноправність жінки і чоловіка у сім'ї зберігалася. Вирішальну роль відігравали у виборі невістки батьки молодого. Дуже рідко зустрічались випадки відмови від шлюбу серед дівчат, яких вибрали батьки [5. 136].

Болгарські традиційні весілля були дуже багаті, які коштували від 200 до 1000 карбованців. Таким чином до весілля готувались довго, збираючи гроші і дари всім родичам.

Молоді були пасивні з цього питання, вони шукали свою пару за покликом душі, але одружувались нерідко за розрахунком. У дівчат цінилися такі якості: перш за все скромність, кмітливість, працелюбність. В підлітковому віці дівчата переходили у дівочий в 13-15 років, а хлопці в 15-18 років. Зустрічатися вони могли під час колективних польових робіт, на великих святах,

коли в центрі села збиралися і водили хороводи. Улюбленим місцем зустрічі було ходіння за водою до колодязю. Знаком прояву симпатії до дівчини було прохання дати йому води напитися з її відра. Якщо хлопець був їй не до вподоби, то вона виливала воду з відра. Дівчина могла виказати хлопцю свою симпатію надіславши йому букет квітів, перев'язаний червоною ниткою, під час танцю "хора". Зазвичай про свої почуття говорили не словами, а знаками. Зірвати з голови дівчини квіточку під час танцю, витягнути платок із-за поясу, кинути в неї яблуко - це було рівнозначно освідченню в коханні. Якщо дівчина приймала його залицяння не обурювалась, а тільки відводила сором'язливо погляд, це означало, що він їй подобався. На селі говорили про любов цієї пари, але наодинці вони не зустрічалися. Вони отримували новий статус "ганьовників" (від слова гань - ласкати). Їх інтимні відносини обмежувалися руко потисканням та рідкими поцілунками. Подальша доля молодих вирішувалась рідними. Якщо за рік хлопець не прислав сватів, то дівчина могла приймати залицяння іншого. Якщо, дівчина подобалася батькам, то починали підготовку до сватання. А якщо ні, то молоді, частіше всього, примирялися зі своєю долею. Самостійність проявляли рідко [4. 91].

Ритуал шлюбу за зговором розподілявся на 3 основних періоди: перед весільні обряди, коли весілля, та після весільна обрядовість.

Весільний сезон починався з Пречистої (15 серпня). Весілля проводилось восени, узимку, не грали їх тільки в пости, а також під час літніх польових робіт. Починався ритуал сватанням "главеш". Старости, "глаवेशниці", сватають дівчину 1-2 тижня, бо ніхто не дасть здору одразу, хоча справу давно вирішено. На церемонію заручин старости приносять дівчині перстень від молодого. Поряд на стіл дівчина кладе рушник, а її мати = хліб, сіль. Дівчина стає на постелений килим, цілує хліб, сіль, руки батькам, а староста одягає їй перстень на палець. Її молодший брат бере рушник, іде зі старою до молодого та обв'язує його праву руку. Товариші нареченого стріляють в повітря сповіщаючи, що заручини відбулися. До зарученої їдуть родичі молодого, везуть "ракію" (горілку), усілякі страви і гостинці. Увесь тиждень заручені ходять по родичах, сусідах, запрошують на весілля, роздають горіхи, молоду одягають у "чукман" (темна спідниця довга з різноколяровими смугами), а на руках у неї, від ліктя до пальців, червоні рукавиці без пальців, а на них одягають срібні браслети [14. 61].

Весілля призначають на неділю. А в середу у нареченого посеред хати ставлять діжу і змішують тісто, сестра або інша родичка співають. Потім, та що змішувала тісто, миє руки в тарілці з водою і бере одну монетку, а хто їй допомагав інші монетки. Дівчата ідуть до молодой з 3-ма тарілками (тістом, медом, готовим калачем). Вдома у дівчини їх чекають діжа з тістом. Тарілки з медом і калач вони кладуть на стіл, а тісто - в діжу і вимішують тісто, співаючи пісень.

Перед світанком хлопці розходяться, а дівчата випікають плетений калач ("плетен кулак"), мажуть його медом і несуть до криниці. Там ставлять його на вінець і співають. Потім розламають калач і роздають усім по шматочку. Діти не чекають, коли їм дадуть, а самі крадуть по шматочку. На сході сонця усі розходяться. Повернувшись додому під обід, дівчата відпочивають, а потім починають пекти медуниці. Це 10 коржів зверху, прикрашених мереживом, їх мажуть медом і складають на столі. Навколо чекають діти. Нарешті дівчина вибирає найгарнішого чорнявого хлопчика, розламає об його голову перший корж, половину дає хлопцю, а інші роздає дітям [15. 1].

У п'ятницю і суботу готуються до весілля: печуть хліб, ріжуть свиней, вівців, птицю. У хлопця - готують "феруглицю" (прапор) на довгій жердині - червоне яблуко, навкруги його сухі квіти синього та жовтого кольору, а під ним кріпиться рушник від нареченої. "Феруглицю" встромлюють у високе дерево або на дах хати. А під час діво-вечіра дівчати роблять вінки до молодих (із лози винограду, троянди, шипшини).

Символічними речами на болгарському весіллі були також "іла" (гілка прикрашена червоним яблуком, червоним гарусом та волошками). Її встромляли в середину калача і ставили на стіл під образами, та "деверський кулак" - великий калач прикрашений візерунками та сухим виноградом [6. 81].

У неділю всі запрошені ідуть на весілля і несуть у торбі пшеницю "пряхнос", а назад їм в торбу кладуть калачі. На вінчанні не присутні батьки молодих, а основними запрошеними є кум і кума (це частіше всього хрещені батько і мати). Їх звать "побашина" і "помайчина". Вони тримають вінці над головами молодих. Молоді йдуть до церкви окремо, після вінчання розходяться по своїм оселям. Після вінчання молодий з весільним поїздом їде за молодою. У молодої - повна хата і двір гостей, які танцюють і співають [14. 81].

На передньому фургоні весільного поїзда сидить молодий і дівер (молдший брат). Дівер тримає феруглицю та діверський калач, підвішений в червону хустку. Потім сидить кум с кумою. За ними пішки ідуть дівчати і співають пісні. Молода дивиться у дзеркало і кидає яблука в різні сторони. Хлопці намагаються їх піймати. Вона повертається у хату, а подруга посіває пшеницею гостей, молодого, а вони кидають у решето дрібні гроші і входять до хати. Обідають чоловіки із молодим і кумом на чистій половині, і на жіночій половині - молода з жінками співають пісень, крім пісень розважаються музикою, музиканти переходять з однієї половини весілля на іншу. Грають на скрипці і гармошці, а раніше - на гайді (болгарський смичковий національний інструмент) та ковалі (різновид флейти).

Після ритуальних пісень подруги молодої обходять гостей молодого і пришивають до капелюхів і хусток червоні стрічки або банти. А потім їх

вже обдаровують хустками, сорочками. Молодій одягають фату "булу" з червоного тонкого шовку, яка повністю закриває обличчя [7. 127].

Після ритуальної пісні ("Не бий деверю врата") йому відчиняють двері на жіночу половину і виводять молоду у "булі". Перед нею іде подружка і поливає водою з відра перед порогом. На полите місце першою ступає молода. На головній половині їй дають графин з горілкою, вона всіх обходить і пригощає, починаючи з кума і старих людей і всім цілує руку. За нею іде хлопець із тарілкою і збирає гроші за частування.

Молоду підводять до молодого і ставлять ліворуч, а праворуч - дівер. До них з благословенням підходять батьки дівчини з іконою і калачем. Молода цілує руки батькам. Після цього всі сідають на фургони і від'їжджають до молодого під пісні дівчат-подружок. Перед поїздом танцюють кум та інші, в руках штоф з горілкою, тарілка з медом і подушка ("главниця"). Хто п'є горілку, закусує медом "макає палець в мед" і співає пісню. Зустрічають молодих з іконою батьки молодого, молода свекрусі дає калач. Феруглицю дівер виносить у двір, там її розламують і дівчата розбирають квіточки, яблуко розрізають на частини і з'їдають, а жердочку розламують і розкидають в різні сторони.

Весілля продовжується, молоді стоять нерухомо коло дверей. До них підходить "бабалечня" і з вилки годує молодих, приговорюючи: "З'їж нашої страви, щоб стати нашою, менше щоб говорила, а більше щоб їла". Потім молодих ведуть в окрему кімнату під нагляд заміжньої сестри. Весілля продовжується без молодих. Тепер за столом сидять разом не тільки чоловіки. Вони - на одному кінці стола, а жінки - на іншому. У цей час привозять скриню з приданим молодій, скриню викупають. На столі стоїть "їла", всі гуляють до ранку.

Уранці ціла комісія оглядає сорочку молодій і якщо все було гаразд, всі пили червону горілку (горілку розбавлену вином), а якщо ні, то був страшний галас, били поїзд, розливали горілку і виганяли батьків молодій [1. 145].

Гуляли раніше ще в понеділок і вівторок, тільки у кумів. Під кінець розламували їлу. Бенкет супроводжувався різанням вівці, "кокотки" (курей), а також у ці дні чоловіки перевдягаються у жінок, вимазують обличчя сажею, крадуть курей та інше.

Молода з понеділка вже порається по-господарству. 40 днів вона не розплітає кос, не знімає рукавиць, що наділа на заручини. Мити голову вона ходить до матері, щоб ніхто її не бачив без очіпка.

Церемонія весілля остаточно закінчується на наступного Великодня, коли молода жінка з сестрою чоловіка ходить по всіх родичах - всім цілує руки і від кожної господині отримує подарунок - частіше це посуд, якого вистачає їй на 10-15 років. Ці звичаї були в Тернівці в кінці XIX - на початку

XX ст.. Вже в 20-ті роки, коли С.І. Цвєтко описував весільні звичаї багато що змінилося: перед весільний цикл обрядів дуже скоротився, багаті трапези відмінили через бідність селян, весілля тривало тільки декілька днів.

Описуючи болгарське весілля у своєму селі, Цвєтко С.І. звертає особливу увагу на послідовний розвиток традиційного дійства, на його музичне оформлення: "Багато чого залишилося від старого весілля... Багато збереглося пісень, що співають за трапезою молодіці і дівчата, танцюють хоро" [14. 48]. Записи весільних пісень дослідник доповнює спеціальними примітками: коли і за яких обставин їх співають.

Розглядаючи складові елементи болгарського та українського весільних обрядів, С.І. Цвєтко порівнює їх магічний зміст, символізм, різні ритуальні страви. Він зауважує: "...Є риси притаманні обом їм, до того ж у болгарському весіллі самі елементи часто виступають виразніше і це може стати нам у пригоді" [14. 80].

Конкретизується ріг крові (калага) - символ багатства і добробуту, крилиці - символ небесної роси, медяниці або (камениці) - забезпечення молодим плідності, українське гільце "іла" - має символічне значення в ритуалі шлюбу [8]. Важлива роль народного мистецтва в ритуалах болгарського та українського весілля, про це пише дослідник Валерій Малина. У день весілля мати молодої входить у двір з глиняним горщиком з вівсом та водою. Старший боярин обводить горщик навколо голови молодого, потім, виливши все з горщика, кидає його через дах хати. Обряд цей у болгар називається "кормити коня" (в українців він теж є). багато гончарного посуду використовувалось на весіллі: в ньому подавали мед, горіхи, тісто, клали гроші. Теж саме можна помітити і в українців [8].

Важливе естетичне та ритуальне значення в південних регіонах України (серед українців, болгар, молдаван) виконували рушники: рушник дарувала молода молодому, ними перев'язували старостів, всіх гостей, благословляли молодих іконою з рушником.

На традиційний весільний обряд південного регіону наклав відбиток тривалий контакт з представниками інших національностей - сусідів. Найбільше відобразилося це у взаємозазиченні весільного печива, пісенного і музичного супроводу обряду, окремих символів і атрибутів, обрядових страв [3. 57].

У символіці та атрибутиці українського та болгарського весілля - прикрашення весільного поїзду, обрядове вживання яблук, меду, плетіння віників, ритуальні танці та пісні, особлива роль кумів на весіллі - прослідковуються риси спільно-слав'янської культури [9].

Зі слів мешканок Тернівки Брятко Г.К. та Діордієвої В.Д. в 50-ті роки, коли вони виходили заміж звичай пекти "главеш" (маленьке весільне печиво, яке робилось наперстком), "деверський кулак" (калач), "полу" зали-

шився. З традиційної весільної їжі згадували "дулму" (болгарські голубці), вертуту, банницю. Молоду прикрашали біла фата і біла сукня. Весілля святкували два дні - неділю та понеділок. Причому в понеділок святкували в основному жінки, які готували їжу на весілля, їх тепер пригощали також, чоловіки перевдягалися в жінок, гуляли ряджені. А молода в цей день вставала рано-вранці, одягала фартух, пов'язувала на голову платок і йшла по воду, поливала на руки свекру та свекрусі, дарувала ім. рушник і платок, молодий же йшов до її батьків с подарунками.

Прошло 80 років. Початок ХХІ століття. Багато що змінилося в Україні, на Миколаївщині і в Тернівці. Змінилося і болгарське традиційне весілля, воно все більше і більше нагадує звичайне міське весілля, тим більш, що тільки 7 км відділяють Тернівку від міста. Процес взаємовпливу культур різних народів, сільської та міської традицій постійним.

Джерела та література

1. Борисенко В.К. *Весільні звичаї та обряди на Україні*, - К, 1988 р., - с. 145
2. Гамза В.І. *З історії болгарської колонії Тернівка//Миколаївщина багатонаціональна: з історії етнічних спільнот регіону//Миколаїв, 2005 р., - с. 150*
3. Дегтярьова Н.А. *Болгари в Україні*, - К, 2000 р., - с. 57
4. Димо Є. *Етнонаціональні традиції болгар//Краєзнавчий альманах//Миколаїв, 2004 р., № 1, - с. 91*
5. Иванова Ю., Кашуба М., Кролновская Н. *Брак у народів Центральної і Юго-Восточної Європи*. - М., 1998 г., - с. 136
6. Макаренко О.П. *Нариси з історії етнографічної культури Півдня України*, - Миколаїв, 2001 р., - с. 81
7. Малина В. *Народное искусство болгар южной Украины на материале Одесской и Николаевской области//Единение народов - единение культур//К., 1987 г. - с.127*
8. Маркова Л.В. *Болгары Закарпатья// Этнографическое обозрение № 5//1990 г.*
9. Наулко В. *Етнонаціональні процеси в Україні*, - К., 2001 р., - с.123
10. Попова Л.Г., Цветко С.И.//*Николаевцы. Энциклопедический словарь//Николаев, 1999 г., - с.345*
11. Самаритаки Е.С., Уварова Е.А., Пригарин А.А., Станко В.Н. *Терновка: материалы и документы (1792-1822)* - Одесса, 2004
12. *Спогади жительки Тернівка Братко Г.К., 1932 р. народження*
13. *Спогади жительки Тернівка Діордієвої В.Д., 1941 р. народження*
14. *Цветко С.І. Весільні звичаї та пісні болгар на Херсонщині//Вісник Одеської комісії краєзнавства при ВУАН//Одеса, ч.2,3, 1925*
15. *Цветко С.І. Символічні речі в болгарському весіллі в порівнянні з українськими//Етнографічний вісник, кн. 6, - К., 1928, - с. 1*

ІСТОРИОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТ ВИВЧЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ СЕРЕДНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ

У даній розвідці розглядається історіографічний аспект вивчення традиційного весільного обряду на території Середньої Наддніпрянщини від ранніх записів XVII століття, зроблених іноземцями, що відвідували Україну, до цілісних науково-узагальнених монографічних видань кінця XX початку XXI століть.

За окреслений період вітчизняними та іншими дослідниками була визначена загальна структура весільного обряду та його найголовніші складові.

Дослідженням українського традиційного весілля займалися багато науковців, краєзнавців, дослідників і просто аматорів-записувачів. На території Середньої Наддніпрянщини ці дослідження хоча і проводилися комплексно, але слабо були простежені перехідні зони між Середньою Наддніпрянщиною та Поділлям, Поліссям, Півднем України. Бракує у дослідженнях попередників і виділення локальних підрегіонів, адже кожна місцевість мала свої особливості проведення весілля.

Територія Середньої Наддніпрянщини за історико-етнографічним поділом охоплює середню течію Дніпра і розділена на дві частини - Лівобережну та Правобережну. Ця назва утвердилась ще в XVI ст. Згідно з сучасним адміністративним поділом сюди включено більшу частину Київської, Черкаської, Дніпропетровської областей, південно-західні райони Чернігівської і Полтавської та східну частину Кіровоградської областей. Середня Наддніпрянщина відігравала визначну роль у формуванні українського етносу.

Раннім описом весільного ритуалу на території України, зокрема центральної її частини, вважається книга "Опис України" 1650 р. Г. Л. де Боплана. У його праці фіксуються обряди сватання, запрошення на весілля, подаються описи весільних і післявесільних обрядів. Існуючі у першій половині XVII ст. окремі звичаї вже у середині XIX ст. не зустрічалися взагалі. Зокрема сватання дівчат до парубків, при якому вважалося великим гріхом не виконати їх волю, бо можна накликати "на свою голову гнів божий", а тому "відмовити їм не можна" [2, с. 64].

Іншим важливим джерелом вивчення українського весілля є запис Григорія Калиновського 1777 року. Він містить докладний опис обрядів сватання, дівич-вечора, післявесільних звичаїв, а також весільних страв, що дає змогу прослідкувати збереження, або зникнення окремих елементів чи цілих обрядів традиційного українського весілля. І хоча точної місцевості

запис не містить, але він має багато спільних рис з обрядами центрально-українського регіону, такими як подвійний викуп молоді [10, с. 70-71].

В середині XIX ст. А. Терещенко у 4-й томному виданні "Быт русского народа" подає детальний опис весілля, який значною мірою походив, ймовірно, з лівобережної частини центрально-українського регіону. У ньому висвітлюється варіант звичаєвої традиції проведення переговорів про майбутнє весілля [21, с. 488-500].

У часи становлення української етнографії велику роль у збиранні матеріалів відіграли місцеві священики, які на той час мали чи не найвищий рівень освіти на селах. У середині XIX ст. з'являється один з найдетальніших описів українського весілля в межах Київської губернії, зроблений батьком відомого українського письменника І. С. Нечуя-Левицького. У 1845 році Семен Левицький записав комплексний весільний обряд у рідному селі Стеблові, нині містечко Корсунь-Шевченківського району Черкаської області. У ньому записувач подав цінний фольклорний та етнографічний матеріал, на основі якого можна реконструювати обряд середини XIX - початку XX ст. на території Середньої Наддніпрянщини. Винятково цінним матеріалом зокрема стали обрядові пісні, що супроводжували кожну обрядодію [17, с. 86-99].

Додатковим джерелом з даної проблематики стали художні твори Тараса Шевченка, Івана Нечуя-Левицького та ін., які народилися та провели свої дитячі роки на землях сучасної Черкащини. Т. Шевченко добре знався на народних звичаях, обрядах, весільних піснях часто відвідував українські весілля. Як глибокий знавець народного побуту він використовував у своїх творах елементи весільної обрядовості, акцентував увагу на важливих атрибутах, подав класичну промову сватів у п'єсі "Назар Стодоля" [23, с. 14].

І. Нечуй-Левицький також неодноразово звертався до весільної тематики і з досконалим знанням народних обрядів, таких як коровайний, перевезення молоді через вогнище, хід дружок і т.д. відображав у своїх працях [16].

Маловідомими широкому загалу дослідників залишаються дев'ять альбомів французького доктора медицини Де ля Фліза. Створені вони були за програмами Комісії для опису губерній Київського навчального округу Російського географічного товариства протягом 1848-1857 рр. У розділі "Весільні звичаї селян Васильківського повіту Київської губернії" відстежується чітка розвинута структура весільного ритуалу середини XIX ст., коли здійснення народного шлюбу передбачало обов'язкове використання таких атрибутів, як кожух, гільце, очіпок, пиріг з нетовченим маком тощо. Багатий фольклорний матеріал та малюнки костюмів, зокрема і весільних у селян Київської губернії зроблені автором, додають вагомості цінності даних

роботі. Але поряд з тим треба відмітити донауковий підхід автора, оскільки він не завжди розумів важливість зафіксованих ним дійств і обрядів, вважаючи, що в них "іноді стільки смішних і дивних звичаїв, що вони не варті того, щоб їх описувати..." [27, с. 158].

В кінці XIX ст. істотним кроком до комплексного вивчення духовної культури за певною науковою програмою та методикою було зроблено П. П. Чубинським. З весни 1869 до осені 1870 року було здійснено три науково-пошукових експедиції, маршрути яких охопили 54 повіти восьми губерній. У фундаментальній праці "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край" т. 4, підготовленій до друку П. Чубинським, записано 1943 пісні (не рахуючи варіантів) та 13 описів весіль із сіл різних місцевостей, в тому числі і з Середньої Наддніпрянщини. До книги ввійшли матеріали зібрані під час наукових експедицій та надіслані П. Чубинському іншими записувачами із збірників А. Терещенка, М. Маркевича, А. Метлинського, П. Куліша, О. Новицького і т.д. Тут міститься великий фактичний матеріал по весільній обрядовості. А весілля записане П. Чубинським 1877 року у м. Бориспіль, колишнього Переяславського повіту залишається класикою традиційного українського весілля і до цього часу [22].

Перші етнографічні записи на теренах всієї України проводили і польські дослідники. Вони працювали за спеціально розробленими програмами, фіксуючи найдрібніші деталі кожного обрядового явища або процесу.

Однією з таких праць є книга "**Opis powiatu Wasylkowskiego pod wzgledem historycznym, obycz ajowym i statystycznym**" Едварда Рупіковського, видана у Варшаві в 1853 році. В одному з розділів цієї книги є зібрання весільних пісень, окремі з них свідчать про існування того чи іншого звичаю у структурі весілля. Цікавими є коровайні пісні та пісні, що виконувались під час відвідування панського двору [29, с. 201-216]

В цей час з'являється і чимало відомостей про весільну обрядовість центральної України на сторінках польських періодичних видань "**Zbiór wiadomości do antropologii krajowej**", "**Wisła**", "**Lud**". Активною збирачкою етнографічних матеріалів у Білоцерківському, Таращанському та Васильківському повітах Київської губернії була Юзефа Мошинська. Авторкою на сторінках "Збору" було надруковано статтю про весільну обрядовість у Білоцерківському повіті, де знайшли відображення коровайний обряд, перевезення молододі, частування тещі тощо [28].

Великий інтерес та цінність являє творча спадщина М.Ф. Сумцова. У роботах висвітлено історію походження українського традиційного весільного обряду. Містять вони і цікаві відомості про обрядовий весільний хліб на території Середньої Наддніпрянщини, способи його вживання, а також оздоблення 20, с. 64-66].

Останній із названих аспектів вивчення весільного печива на території центральної України знайшов своє відображення також у статті В. Ястребова. У ній даються цінні відомості про коровай та методи його оздоблення. Автор детально подав опис, короваю на досліджуваній території та відзначив звичай прикрашання короваю "шумихою" - позолоченим папером [26, с. 283].

Заслужують на увагу й інші наукові джерела, що з'явилися у другій половині XIX ст., особливо у періодичних виданнях "Киевская старина", "Матеріали до українсько-руської етнології", "Этнографическое обозрение", в яких друкувалися статті з даної проблематики. У тогочасних журналах містилися публікації з різних міст і сіл із суттєвими уточненнями і подробицями весільної обрядовості, що давали великий матеріал для аналогій та узагальнень.

В одному з номерів "Этнографического обозрения" було надруковано статтю під назвою "Малоросійське весілля" О. Малинки. Тут обряди записані разом із піснями, які були поширені в кінці XIX ст. у Полтавській та Київській губерніях. А у весіллі записаному в с. Ольхи Золотоніського повіту згадувався викуп молодої на коні. Тільки в кінці XIX ст. живого коня, подекуди замінювали дерев'яною палицею, яку прикрашали стрічками та квітами. Ці матеріали дають нам відомості про розповсюдження цього обряду не лише на Правобережній Україні, а й на Лівобережжі [15, с. 93-112].

З кінця XIX ст. до початку XX ст. відбувається більш системне дослідження народної культури. Це період переходу до наукових досліджень явищ культури, що відобразилося у діяльності професійних регіональних наукових установ. А 20-і роки XX ст. для української етнології стали чи не найбільш сприятливими і плідними. В цей час виникають численні науково-дослідні заклади новоствореної Всеукраїнської академії наук (1918 р.). Провідне місце у дослідженні займали Етнографічна комісія, Історично-філологічний відділ, Кабінет-музей антропології та етнології ім. Ф. Вовка. Їхня діяльність була спрямована на створення широкої мережі респондентів-шанувальників народної культури та різних друкованих органів, які сприяли б розвитку української науки.

У них автори подають досконалі і досить повні на той час описи українського народного весілля. Детально фіксується структура весілля, характерна для досліджуваної місцевості традиції, звичаї та обряди, додаються тексти весільних пісень з посиланням на те, хто, коли, за яких умов їх виконує. Крім друкованих праць, наукові установи формують і архіви рукописних матеріалів.

Джерелознавчу базу розвідки склали й архівні матеріали Наукового фонду рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ці записи зроблені як на

початку так і в середині ХХ століття на території Середньої Наддніпряни (А. Кудрицька, М. Мельничук, Н.А. Кучережко, З.Г. Пидин, В. Ратушняк, В.Г. Пересунько, І.А. Демченко та ін.). Цікавими в межах дослідження нашої тематики є записи весіль з окремих сіл чи містечок Київщини, Черкащини, Полтавщини [8, 19].

Значний внесок у вивчення весільної обрядовості Середньої Наддніпряни на початку ХХ ст. зробили І. Демченко (1903 р.) та В. Верховинець (1914 р.). Попри те, що ці роботи містять повні описи не лише весільного обряду, а й тексти пісень з нотами, вони були надруковані лише в 1970 р. у ґрунтовному виданні, що вийшло у двох книгах під назвою "Весілля" [5, 6].

В 1930 р. було видруковано книгу академіка Агатангела Кримського "Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектичного". Поряд із надзвичайно повними описами обрядів тут надруковані і тексти маловідомих пісень, що дає всебічне відображення весільного обряду на Черкащині. Важливим для нас є і аналіз фольклорного матеріалу, що був надрукований попередниками А. Кримського [11, с. 146]. У цьому виданні дослідницею С. М. Терещенко без обробки подані тексти весільних обрядів, зроблені у 1926 р. в рідному селі Попівці Звенигородського повіту.

Треба зазначити, що більш давні описи весіль відзначаються своєю досконалістю та добре зібраним і викладеним матеріалом з однієї місцевості, що дає можливість глибоко зондувати певну територію. Ми вдячні збирачам за їх копітку та дуже важливу роботу, яка дає змогу досліджувати історичну динаміку весільних обрядів Центральної України.

Наступні 30-40-і роки ХХ ст. стали складними у дослідженні весільної обрядовості. Це період практично повного занепаду дослідження не лише весільної обрядовості, а й усієї етнографії. Пов'язано це із сталінськими репресіями та примусовою депортацією народу та самих дослідників.

Під час колективізації ці процеси планово зросли, а тому розпочалося масове паплюження всього що було пов'язане з національною гордістю народу. У цей час записи сімейної обрядовості фіксуються вкрай рідко, а то й відсутні взагалі. У науковому сенсі окреслений період залишився білою плямою на загальному історичному тлі вивчення весільної обрядовості. Під час Другої світової війни традиційний сільський уклад життя зазнав ще більших втрат. Збідніле населення нашого краю відмовляється від властивої йому традиційності та обрядовості.

Відродження системного польового дослідження весільної обрядовості поновилося у післявоєнні роки. Поряд з матеріалами описово-емпіричного характеру з'являються сумарні роботи до яких неодноразово ми звертали-ся. Це наукові праці українських учених-етнологів другої половини ХХ ст. О. Кравець, Н.І. Здоровеги, В.К. Борисенко.

У книзі "Нариси народної весільної обрядовості на Україні" Н. Здоровега на основі архівних матеріалів, художніх творів та досліджень радянських етнографів висвітлила питання походження української весільної обрядовості і подала опис українського народного весілля XIX - початку XX ст. Її робота містить окремі відомості і про традиційний весільний обряд Середньої Наддніпрянщини [9].

Вагомий внесок у вивченні питання зробила В.К. Борисенко, у студіях якої аналізувались різні аспекти весільної звичаєвості та обрядовості. У монографії розглядається структура обряду, визначаються локальні типи весілля із виділенням основних чотирьох регіональних підтипів весільного ритуалу. У центральному варіанті В.К. Борисенко виділила "подільський і слобожанський підваріанти" [3, с. 102]. Окрім того, авторка розглянула передшлюбні дійства, функції весільних персонажів, особливості весільного печива, а також підкреслила тенденції розвитку весільного обряду на момент написання монографії (80-ті роки XX ст.). Зміст і структура цього видання свідчать про величезний обсяг роботи, проведеної дослідницею [3].

Як окрему сторінку у вивченні народної культури весільна обрядовість постійно висвітлювалась в журналах "Народна творчість та етнографія", "Берегиня", "Відлуння віків" і т. д. На сторінках цих видань неодноразово публікувались окремі статті українських етнологів О.В. Курочкина., Л.Ф. Артюх, В.К. Борисенко., Т.О. Гонтар, П. Коломийченко та ін., які торкалися різних аспектів традиційного весільного обряду. Особливо важливим внеском у класифікацію весільної випічки стали етнографічні дослідження Л. Артюх [1]. А весільні ігрові сюжети та післявесільні обряди на території Середньої Наддніпрянщини були предметом уваги відомого українського етnologа О.В. Курочкина [12, 13].

У різні часи продовжувався процес вивчення народного весілля й у творах художників. Вартий уваги етнографічний нарис "Поезія українського весілля" Л. Орел, О. Громової. Це видання окрім весільного обряду містить картини М. Пимоненка та К. Трутовського, що присвятили свої твори давнім весільним обрядам [18, с. 56-59].

Цінну етнографічну інформацію знаходимо у виданні весільних пісень, упорядкованих М.М. Шубравською. Тут подано багато пісень із Центральної України. Всі тексти систематизовано у відповідності з етапами весілля [7].

Записи радянського періоду відзначаються дещо великим територіальним розмаїттям. Вони спрямовані на вивчення розвитку весільної обрядовості на загальноукраїнському тлі, де на жаль упущені і губляться деталі і подробиці.

Із нових матеріалів введених в науковий обіг став архів Національного Музею народної архітектури та побуту України. Ці матеріали присвячені

весільному обряду 20-30-х рр. ХХ ст., і зібрані в Київській, Черкаській, Полтавській областях науковими працівниками-етнографами С.О. Щербань, Л.Г. Орел, І.С. Мусатовою, О.П. Громовою, В.П. Максим. Помітний внесок авторів про динаміку структурних змін обряду, побутування окремих архаїчних сюжетів весілля центрально-українського регіону. Нажаль, записам бракує аналізу тих чи інших закономірностей весільної обрядовості. Описовий, але в той же час досить детальний характер мають фольклорно-етнографічне видання "Весілля" записане З.О. Босик в с. Пінчуки Васильківського району Київської області [4] та статті С.О. Щербань "Весілля у селі Краснопілка на Уманщині", "Весільний хліб на Уманщині" [24, 25]. Об'єктом уваги стає і стаття художника І. Лисенка "Весілля у селі Золотоношка Драбівського району на Черкащині" [14].

Запропонований огляд є, ще, далеко не вичерпним. Але й наведені тут факти дають достатні підстави стверджувати, що впродовж двох останніх століть сформувалася наукова школа дослідження весільної обрядовості на території усієї України.

Однак, у розглянутих статтях чи розділах загальних праць з вивчення українського весільного обряду лише частково розкриваються аспекти означення весільного обряду Середньої Наддніпрянщини. Залишається невирішеною низка важливих проблем, пов'язаних із дослідженням післявесільної обрядовості, вивчення стану сучасного весілля, новації та трансформації обряду у кінці ХХ - на початку ХХІ ст. Для уточнення типологічних особливостей весілля наддніпрянського регіону потрібне подальше ґрунтовне вивчення.

Тому основним джерелом для написання даного дослідження стали польові матеріали автора, зібрані під час науково-пошукових експедицій з 1999 по 2009 рр. Автор брала участь у науковій експедиції "Шляхами Чубинського-1", що проводилася по Київській, Черкаській та Житомирській областях у 2008 р. Записи, традиційного й сучасного весілля, зроблені під час польових досліджень, відповідно паспортизовані і зберігаються в архіві Національного МНАП НАН України та ІМФЕ НАН України ім. М. Рильського. Усі згадані вище праці для сучасних дослідників є важливими, оскільки належать до цінних доробків з питань традиційної культури. Опрацювавши всі ці матеріали спільно можемо більш детально та ретельно описати не лише обряд початку століття на території Середньої Наддніпрянщини, а й простежити його динаміку в ХХІ ст.

В результаті вивчення історіографічного питання можна зробити висновки, що на сьогодні ритуал досить добре досліджений, але варто зазначити, що ціла низка аспектів шлюбної обрядовості ще й досі не отримали достатнього висвітлення в літературі. Слабо простежені перехідні зони між Середньою Наддніпрянщиною та Поділлям, Поліссям, Півднем України.

Бракує у дослідженнях попередників і виділення локальних підрегіонів, адже кожен населений пункт мав свою специфіку проведення весілля. А тому на основі вивченого матеріалу та нових джерел ми маємо змогу прослідкувати динаміку весільного обряду.

Джерела та література

1. Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія. - К.: Наукова думка, 1974.
2. Боплан Г.-Л. Весільні звичаї українців у першій половині XVII ст. // Весілля. - Ч. 1 - К., 1970. - С. 63-67.
3. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. - К.: Наукова думка, 1983.
4. Босик З.О. Весілля в селі Пінчуку Васильківського району Київської області. - К.: ТОВ ПоліграфКонсалтинг, 2003.
5. Верховинець В.М. Весілля в селі Шпичинці Сквирського повіту Київської губернії 1914 р. // Весілля. - Ч. 1 - К., 1970. - С. 220-280.
6. Демченко І. Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії 1903. // Весілля. - Ч. 1 - К., 1970. - С. 147-219.
7. Весільні пісні / Упорядник, автор вступної статті та приміток М.М. Шубравська. - К.: Дніпро, 1988.
8. Весілля. Передруки різних авторів 1928-1930 р.р. Весілля в с. Рогах Гуманської окр. Зап. Антоніна Кудрицька від селян Івана та Наталі Черчень, 1930 р. Весілля в с. Чагові Оратівського р-ну Гуманської окр. Зап. М. Мельничук від Ярини Заїки (64 р.), 1930 р. // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та фонозаписів ім. М. Рильського (далі ІМФЕ). - Ф. 1-4. Од. зб. 327.
9. Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні, К.: Наукова думка, 1974.
10. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 // Весілля. - Ч. 1 - К., 1970. - С. 68-74.
11. Кримський А. Звинигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. - К., 1930.
12. Курочкін О.В. Архаїчний весільний танець-гра "Журавель" ("Бусел") // Матеріали до української етнології. - К., 2002. - Вип. 2/5;
13. Курочкін О.В. "Метод синкретичних вузлів" і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології. - К., 2003. - Вип. 3/6;
14. Лисенко І. Весілля у селі Золотоношка Драбівського району на Черкащині // Українська родина. - К., 2000.
15. Малинка А.Н. Малорусское веселье // Этнографическое обозрение (далі ЭО), 1898, № 4, с. 93-112.
16. Нечуй-Левицький І. Твори. / В 2 т. Т. 1.: Повісті та оповідання. П'єса. К., 1985. Твори. / В 2 т. Т. 2.: Повісті та оповідання. - К., 1986.
17. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине). (Составлено священником села Стеблева Симеоном Левицким, 1845) // Народна творчість та етнографія (далі НТЕ). - 1972, № 2. - С. 86-99.

18. Орел Л., Громова О. Поезія українського весілля. Етнографічний нарис. - К.: Агенція Стандарт, 2009.
19. Свадьба в деревне Свидовке Черкасского уезда Киевской губернии. // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського - Ф. 1-4. Од. зб. 328.
20. Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
21. Терещенко А. Быть русскаго народа. Свадьбы. - Ч. II. - СПб., 1848.
22. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край Т. 4. - СПб., 1877.
23. Шевченко Т.Г. Твори. В 5 т. Т. 3. Драматичні твори, повісті. - К., 1985.
24. Щербань С. Весілля у селі Краснопілка на Уманщині // Українська родина. - К., 2000.
25. Щербань С.О. Весільний хліб на Уманщині //Шевченків край/ Упор. Л.Г. Орел. К., 2005.
26. Ястребов В. Свадебные обрядные хлебы в Малороссии // Киевская старина, 1897. № 11. Т. LIX. с. 281-288.
27. D.P. De la Flise Les Albums. Volume 1. Serie Ethnographique et folklorique, Kyiv 1996.
28. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej // Zwyczaje, obrzedy I piesni weselne ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi, t. 2, Krakow, 1878, s. 183-208.
29. Rulikowski E. Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obycz ajowym i statystycznym. Warszawa, 1853.

ДОХРИСТИЯНСЬКА ОСНОВА І ТРАДИЦІЙНИЙ ФОЛЬКЛОРНИЙ СУПРОВІД ДОШЛЮБНОГО ЕТАПУ ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ БУКОВИНСЬКОЇ ГУЦУЛЬЩИНИ

У статті досліджується дошлюбний етап весільної обрядовості гуцулів Буковини. Констатується, що особливістю весілля на Буковинській Гуцульщині є довготривале збереження і використання дохристиянських обрядів.

Весільна обрядовість Буковинської Гуцульщини зацікавила дослідників ще в кінці XIX ст. Зокрема, перші описи гуцульського весілля подано у книгах Р.Ф. Кайндля "Гуцули" (1894) [3], В.Шухевича "Гуцульщина" (1908) [15]. У другій половині XX та на початку XXI ст. весільний обряд Буковинської Гуцульщини досліджували Г.Кожолянко [4, 5, 6, 7, 8], О.Кожолянко [9, 10, 11]. Окремі аспекти українського весілля знайшли своє відображення у працях В.Борисенко [1], Н.Петрової [13, 14].

Проте питання дохристиянської основи та особливостей дошлюбної обрядовості гуцульського весілля ще потребують наукових досліджень.

Етнографічні дослідження сімейної обрядовості гуцулів засвідчують збереження до початку XXI ст. давніх дохристиянських народних традицій у основі та змісті гуцульського весілля.

Найпершим етапом будь-якого українського весілля, в тому числі й гуцульського, є знайомство хлопця і дівчини. Знайомства відбувались під час храмових свят у своєму селі або у сусідніх селах, великодніх ігор і забав на центральному майдані, на сільських танцях, на вечорницях, на обрядах проводів пастухів на полонини, під час різдвяних колядувань та новорічних маланкувань, при відвідуванні недільних та сезонних ярмарків тощо.

У селах гуцульської Вижниччини, щоб привернути до себе увагу парубка, дівчата нерідко вдавались до різних магічних "чарів". Наприклад, вони поїли парубка відваром любистку в молоці або відварювали разом листя бука і хвою ялиці, що росли поряд, а їхнє галуззя міцно переплелось. Подаючи парубкові такий напій, дівчина промовляла про себе: "Як ці дерева собі чужі, а прецінь у купу сі зійшли і поряд росли, дай Боже, аби і ми сі докупи зійшли, разом жили і вікували" [12. - Т. 9, с. 2-17. Запис М.Касіяна].

А коли хлопцеві сподобається котрась дівчина, то він просив якогось шанованого ґазду, але не свого родича (щоб ніхто не здогадався, від чийого імені він прийшов на оглядини), щоб той пішов до хати цієї дівчини і

подивився, як вона ґаздує, що і як вміє робити, що вже приготувала собі на придане і т.п. Якщо все, що розповість посланець, задовольняє парубка, тоді він просив дозволу у своїх батьків посилати до цієї дівчини старостів, заручившись перед цим згодою самої дівчини.

У селах Путильщини передвесільний обряд починався з визнавків [12. - Т. 8. с. 1-45]. У визнавки йшов батько хлопця. Він питався у батьків дівчини, чи віддали б вони свою дочку за його сина, чи дівчина хотіла б вийти заміж за хлопця. Батьки говорили й про те, де мали б жити молоді, коли б вони одружилися. У деяких гірських присілках та хуторах у визнавки йшли батько і мати парубка. Іти у визнавки можна було лише ввечері, щоб мало хто з людей бачив, а у разі відмови зберегти сватання у таємниці, уникнувши сорому від людей. На оглядини і визнавки батьки молоді старалися нікого не запрошувати з родини і сусідів, щоби про договір між батьками ніхто не знав. У визнавках вирішувалось питання про згоду дівчини вийти заміж за хлопця, про житло, садибу, про кількість овець і корів у молоді тощо. І якщо у визнавках батьки хлопця і дівчини домовились про одруження своїх дітей, то через деякий час відбувались оглядини.

Якщо батьки вирішили, що молоді житимуть у домі дівчини, то хлопець зі своїми батьками ідуть до дівчини на оглядини і оглядають її господарство. А якщо молоді житимуть у домі хлопця, то на оглядини до нього йде дівчина зі своїми батьками. На оглядинах в усіх деталях вирішувались господарські питання. Батьки молодого і молоді домовлялися про те, що дають своїм дітям у придане (віно) (найціннішим для молодих вважалася земля, а потім житло, худоба, майно).

Після визнавок і оглядин до хати молоді приходили старости. Як правило, це були двоє-троє старостів або староста, батько та мати молодого і сам парубок. Старостами обирались поважні у селі чоловіки, які вміли гарно й добре говорити. Старости беруть з собою горілку, калачі, волоські горіхи, яблука і йдуть ввечері до хати нареченої. Стукують у двері, господарі їх запрошують до хати. ґаздиня застеляє стіл чистою скатертиною і кладе на нього хліб і сіль.

Увійшовши до хати, гості промовляють:

- Добрий вечір! Питайте нас, чо ми прийшли!

- Добрий вечір! - відповідають ґазди. - Маєте казати, чо істе прийшли.

- Йек у вас без нас? - питають старости.

- Добре, Богу с'єтому декувати! З вами ліпше. Просимо, сідайте.

- Декува́ть, най у вас усе добре сідає.

Потім усі сідають за стіл у такому порядку, як зайшли до хати.

- Що чувати? - питає ґазда.

- Ми прийшли ці молодета звести докупи, аби они собі виговорили бес-

іду а ми аби чули, ци они си любє, ци они хотє одно за друге, аби не розбивалоси, аби не було стиду для нас і для вас.

- Будемо си годити, будемо запивати могорич, тай будемо си дивити, бо се таке, що ні вкусити єблуко тай зварити єго, бо се на ціле жите є, - кажуть батьки дівчини.

Потім старости питають батьків дівчини, яке вони віно за неї дають, а також розповідають, що за маєток має наречений.

Коли погодяться, подають собі руки на знак згоди, а староста перетинає руки хлібом.

Якщо вже угоди досягнуто, старший староста витягає горілку і розпивається могорич із побажаннями щастя й здоров'я молодим. По могоричу дівчина перев'язує старшого старосту рушником через груди навхрест і вішає йому на груди сирний калач на рушнику. Мати подає рушники старостам, а ті перев'язують так само молодих.

Мати дівчини обсипає молодих пшеницею і білою вовною та подає їм пугар з медом, який вони беруть обоє разом лівою рукою і вмокають свої мізинці в мед, а потім дають одне одному облизати мед з пальця і так само по черзі усім присутнім у хаті. Коли старший староста оближе палець, приповідає до молодих:

- Я вас благословляю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепит бджолу від меду! Дивіт си, вас ніхто не сплутав; як з того буде кошт, то поповчит - покрие то з вас, котре не схоче побратиси.

По тих словах староста бере від молодих пугар з медом, а ті на знак згоди подають собі праві руки, які староста символічно перетинає хлібом.

Від цього часу батьки молодих кличуть себе взаємно сватами і свахами. Всі сідають за стіл, п'ють за молодих, "набуваються, бають", співають, тут же вирішують різні питання, які стосуються майбутнього весілля та життя молодих. А коли вже чутка про заручини дійде до родичів (кревні) та сусідів, ті теж приходять і вітають молодих та їх батьків, частуються й веселяться. Вкінці старости і гості встають з-за столу, хрестяться, говорять вголос молитви, потім сідають на хвилину і, вклонившись тим, хто сиділи ліворуч і праворуч, знову встають всі разом і, звертаючись до ґаздів, промовляють слова подяки. В такий спосіб відбувались заручини.

На весілля легінь запрошує собі якусь ґаздиню на весільну матку, а дівчина - ґазду на весільного батька, але саме таких, які добре знають весільний обряд та різні пісні, які виконуються на весіллі. А ще обов'язково на гуцульському весіллі має бути береза - як правило, чоловік старшого віку і поважний ґазда, якого спеціально наймають для того, щоб він співав весільних пісень. Він виконує свою роль зі скрипкою, починаючи співати, а решта за ним підтягує.

За день перед шлюбом весільний батько приходить до хати молодої, а матка до молодого і тут із запрошеними друзьбами й дружками шують весільний вінок з барвінку. А збираючись до шиття, співають:

Благослови ж, Боже, (2)

І отець, і мати,

Своєму дитяти

Віночок починати.

Ай просили дружбочки та в Бога,

Щоби си вітрик, вітрик не звів.

Йа щоби наш дружбочка веселий був,

На нашу (ім'я) не забув.

Подай, сьвітечко, роговий гребенець,

Чеши, мамко, головочку під вінець.

Йа білими рученьками та й з дрібними слізочками,

Йа з дрібними слізочками, а з добрими гадочками.

Йа з-за гори високої

Йа три зорі ясенькії.

Йа з-за гори, ще з-за другої

Три сестри рідненькі.

Ой єдна йшла - бервінок несла,

Бервінок у віночок.

Йа друга йшла йа й чесник несла,

Чесничок у віночок.

А третя йшла - шовчечок несла,

Шовчечок у віночок.

У цей час мати розчісує доньку, а як розчесала, то тоді співають:

Ой дайте, мамко, йа голку

І ниточку шовку.

Та й ниточку шовчечку

І штири зубці чесничку.

Ой дай же, мамко, голку

І ниточку шовку.

Дай штири сороківці

На вінок твоїй дівці.

А в хаті у парубка співають таку пісню:

Дай, мамко, голку

Тай ниточку шовку.

Та й ниточку шовчечку,

Та й штири зубці чесничку.
Дай ще й червоного
Під вінок молодого.

Коли це переспівають, тоді починають шити вінок з барвінку, що, як правило, виконує челядь: жінки й дівчата, а батько чи мати, або береза приспівують. У вінок кладуть чотири зубці часнику, а, крім того, підвішують до вінка (над чолом) три срібні монети. Окрім вінка, челядь шиє ще чотири затічки - по одній для молодих і для двох дружбів або дружок. Вінок і затічки змащують медом і покривають позліткою. Під час шиття вінка співають:

Лежели берви (листе) бервінковії. (2)
Дай, мамо, голку
Тай ниточку шовку
Пришивати квіточку
З рути, з бервіночку.

Лежели берви бервінковії. (2)
Ой шила (ім'я) до городечка,
До свого бай зілечка
І ріже бай бервінчик
Собі на головку, на вінчик.
Питає дедя, питає ньеньку:
З ким мені, мамко, рутку зелену.
Дрібний бервінчик тепер збирати?
Я тобі, дочко, даю що маю,
Долі ти, дочко, я не вгадаю.

Лежели берви бервінковії. (2)
Із-за гори виході три зірниці,
А з-за другої, з-за золотої, три сестриці.
Одна іде, чесник несе, чесничок у віночок.
Друга іде, бервінок несе, бервінок на віночок.
А трета іде, шовчечок несе, шовчечок на віночок...

Коли закінчили шити вінок (у молодій і молодого), то молодому пришивають вінок до капелюха-крисані з правого боку. Крисаню кладуть на стіл на калачі, де вже горить свічка. А дружбі до крисані пришивають затічки. Потім молодий накидає на себе ґуґлю, зав'язує її байорами, сідає за стіл під образи навпроти калачів та кладе гроші на коліні (гроші

для тих, що шили вінок). Матка у молодого, а батько у молоді здійснює з дружною топірцями крисаню, а у молоді вінок з калачів, молоді схиляють голови, а ті укривають молодих крисанею і вінком, промовляючи слова благословення.

У хаті молодого по черзі до нього звертаються його батько й мати з напутнім словом, п'ють по келиху горілки. Всі присутні віншують його, п'ють, гуляють, танцюють. Але все це відбувається в хаті, за поріг нікому не можна вийти, навіть переступити за поріг.

Після віншування родичі молодого застеляють поріг веретою, потім кожний з них кладе по калачеві, по гусці солі і сідають на лавиці між вінками. Матка, а за нею дружи і князь-молодий обходять довкола, а коли проходять повз родичів, князь стає проти них, а матка просить прощі:

Став цес молодий перед вами,
Як свіча перед образами,
І просит уперед Бога милосердного,
Господа Ісуса любого,
Пресвіту Діву, Матінку Божу,
У цю пору для него пригожу.
І вас, татку, мамко солоденькі,
І братчики, сестрички рідненькі,
Вас, дідів, вуйків, тетічок
І всіх чужих чужинок,
Усю найдальшу родину
І найменчу дитину.
Просимо усіх, аби-сте простили
І в далеку дорогу благословили.

А на ці слова матки відповідають усі гуртом: "Най Бог протит, ми прощаємо!". Це все повторюється тричі. За кожним разом князь-молодий стає на коліна перед батьками, вони хрестять його хлібом і сіллю, князь цілує спершу батька в ноги, в коліна, руки і лице, а потім так само й маму. А челядь у цей час співає за березою:

Лежели берви бервінковії, (2)
Золоте піречко стіни гне,
Молодий (ім'я) поклін б'є
Перед своїм дедичком (матінков) злегенька, (2)
Шо єго змалечку годував,
Від вогню тай води встерігав,
А бервінковий вінець придбав.

По обході родичі стають біля порога, застеленого ліжником, один з одного боку, а інший з другого, і коли син переступає поріг, вони затримують його, а челядь у цей час співає:

Ой мамо ж, моя мамо,
Відправ'єй же нас рано,
Абим си не спізнали,
Шобисмо добре гостили.

А коли батьки, поблагословивши сина тричі, пускають його через поріг, тоді челядь знову співає:

Мамка синка споріжєє
Тай у село відправ'єє
З сілев, хлібом, колачами
З молодими дружбочками.
Іди, сину, по рідочку
Та по близьких сусідочках,
Шоби тя благословити, (2)
На вінчанє запросити,
Й на весілля приходити.

Проща відбувалося дві: одна перед запросинами на весілля, а друга в день весілля перед виходом до шлюбу.

Важливим весільним етапом були запросини. Дружби набирають горіхів, калачів, горілки і з тим виходять за князем. і кличуть на весілля. Від священика йдуть до родичів і знайомих запрошувати на весілля. Дружби йдуть з князем, а дружки - з княгиною. Запросини звучали так: "Просили тато, просили і мама, просит пан молодий (молода) і ми просимо, шосте були ласкаві приходити сьогодні на зачінанє, увечіріх на зводини, на весіле, на пропій". На це домашні віншують, а на відході говорять: "Ідіт здорові!". Так вони ходять аж до вечора. А тим часом сходяться запрошені гості і готують "всячину" (страви, печиво) [12. - Т. 8, с. 10-12].

З утвердженням християнства на Гуцульщині, а власне з кінця ХІХ ст., спочатку йшли до священика, якому вручали калач і гуску солі, просили благословення та запрошували на весілля [6, с. 278].

Серед весільної атрибутики виділяється деревце. На деревце дружба відрубує верхівку (вершок) ялиці з трьома верствами. У кожній верстві мають бути суччя до пари. Передаючи вершок хатнім, дружба каже: "Споредіт его файно, щоб було з чим між люди піти". А коли той вершок ставлять серед хати, співають:

Ой устань-ко, мій дедичку,
Ти ми не вітчим,
Тай увий жи ми деревечко,
Ти маєш чим.

Після цієї пісні родичі в'яжуть першу китицю калини або віху на самому вершечку деревця, а челядь співає:

Калиночка си ломит,
(Ім'я) си клонит
Дедикові й ненці,
Найменчій дитинці,
Шо єго (її) згодували,
Посагу призбирали.

Після родичів зав'язує китицю сестра (у княгині-молодої - брат), а якщо їх немає, то будь-хто з молодших у родині, і при цьому приказує: "Йєк ти си діждав, що дедьо робить тобі весіле, що тобі віно дає, щістем і здоровем тобі віншує і вінком і деревцем, йєк тобі си замало вінок тай деревце за дедя, так я, сестра (брат), прошу Бога, аби дедьо прожив і я аби си не забирала (-в), щоби дедьо і міні подружив. Йєк я тобі пильно зав'єзала, йєк ти си пильно жиєш, так дедик і мамка міні так пильно аби весіле склали, йєк я тобі деревце зав'єзала (-в)!" При тих словах прив'язує червону волічку на деревце. А челядь співає:

Лежели берви бервінковії. (2)
Ой крутоє деревечко витос! (2)
Та летіла зозулечка через сад,
Погубила піречка повен сад.
Підіт, дружби, зберіте,
Сосновоє деревечко вберіте.
Від споду до верха волочков,
А на вершечку калиночков [12. - Т. 8, с. 14].

Весільне деревце прикрашали васильком, калиною, часником, барвінком, материнкою, гвоздиками, мир-зіллям, червоною й голубою волічкою, пір'ям, кольоровим папером, позолоченими горіхами тощо. А прибираючи його, дівчата співали:

Лежели берви бервінковії,
Ой крутоє деревечко витос

Перед раєм стояло,
В рай си похияло, (2)
Сильно зацвітало.

Лежсли берви бервінковії. (2)
Ой крутоє деревечко витое! (2)
Соснове деревечко, де росло оно?
На жовтім бай пісочку росло оно,
А в густенькім бай лузі рубано,
А на білім бай камені тесано,
У новий двір унесено,
На тесовім столику урежено,
На ільчєтих скатерцях убирано.
Від споду до верха ялинка,
На самім вершечку калинка,
Від споду до верха піречко,
На самім вершечку зілечко.

Коли закінчиться убирання деревця, тоді починають прибирати у хаті, застеляють стіл скатертиною і кладуть на нього деревце, заткнувши його в кислий хліб, під який підстеляють білу вовну.

На Гуцульщині вважалось, що саме весілля розпочиналося після приготування деревця. Грають музики, частина присутніх танцює, а друга частина пригощається за столом. Відповідно, на Гуцульщині це дійство називають зачинанням (зачєнанє). Тобто починається власне весілля. З кінця ХІХ ст. гуцульське весілля включало і церковний шлюб (православно-християнське вінчання) [12. - Т. 8, с. 40].

Дошлюбна обрядовість і весільна атрибутика гуцульського весілля чітко демонструє дохристиянську основу. Ця обрядовість започаткована ще у часи заселення Карпат слов'яноукраїнським населенням [2, 7].

Джерела та література

1. Борисенко В. *Весільні звичаї та обряди на Україні*. - К., 1988.
2. Велецкая Н.Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. - М., 1978.
3. Кайндль Р.Ф. *Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази*. - Чернівці, 2000 (перше видання - Відень, 1894).
4. Кожоляно Г. *Буковинський весільний обряд // Буковинський історико-етнографічний вісник*. - Вип. 1. - Чернівці, 1996.
5. Кожоляно Г. *З джерел гуцульських говірок // Гуцульщина*. - Торонто, 2000. - №59.

6. Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. - Т.2. - Чернівці, 2001.
7. Кожолянюк Г. Найдавніше історико-етнологічне джерело Русі-України - "Велесова книга" // Питання стародавньої, середньовічної історії, археології та етнології. - Т. 1. - Чернівці, 2000.
8. Кожолянюк Г. Народознавство Буковини, Громадський та сімейний побут. - Чернівці, 1998.
9. Кожолянюк О.В. Барвінковий обряд Прутсько-Дністровського межиріччя Буковини як елемент передшлюбного дійства традиційного весільного обряду // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. - Т. 1 (17). - Чернівці, 2004.
10. Кожолянюк О.В. Особливості передвесільного періоду сімейної обрядовості гуцулів Буковини // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Вип. 5. - Чернівці, 2003.
11. Кожолянюк О.В., Корнілович І.В. Сватання та заручини українців Гуцульщини (гірських районів Івано-Франківської та Чернівецької областей) // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Вип. 6. - Чернівці, 2004.
12. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. - 1998. (Зберігаються в етнографічному музеї ЧНУ).
13. Петрова Н. Етнокультурна символічність барвінку у весільній обрядовості українців Одещини / Науковий збірник. Покликання служити науці і людям. - Чернівці, 2008.
14. Петрова Н. Варіативність українського весілля на Одещині / Іван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. - Чернівці, 2006.
15. Шухевич В. Гуцульщина. - Ч. 5. - Львів, 1908.

УКРАЇНСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У доповіді висвітлено стан записування та дослідження весільної обрядовості в Україні. Відзначено основні публікації весільного фольклору, оцінено внесок учених в осмислення традиційного феномена національної культури. Зосереджено увагу на актуальних проблемах дослідження українського весілля. запропоновано ряд нових наукових проектів.

Відомості про українську весільну обрядовість сягають мало не тисячолітньої давнини - найдавніша писемна згадка належить до періоду Київської Русі - 1096 р. З другої половини XI - початку XII ст. в літописах зафіксовано інформацію про українські весільні звичаї, що мали різні форми стосунків: умикання (викрадення дівчини за згодою і без), купівля-продаж, договір. Короткий опис українського весілля 1581 р. здійснив Я. Ласицький у листі до Д. Хитрея. У добу козаччини 1650 р. французький інженер Г.-Л. Боплан, перебуваючи в Україні, подав опис весільних звичаїв, засвідчив демократизм і партнерство українців при виборі пари. Можна сказати, що саме тоді було чи не вперше застосовано гендерний підхід до висвітлення взаємин між жіночою та чоловічою статтями.

До найпомітніших записів, публікацій обрядових матеріалів українського весілля та спостережень про них належать: Калиновський Г. "Опис весільних простонародних обрядів..." (1777), Червінський І. "Сватання, весілля і родини у люду руського на Русі Червоній, описане мешканцем цього краю" (1805), Доленга-Ходаковський З. "Проект наукової мандрівки Росією для пояснення давньої слов'янської історії" (1820), Голембійовський Л. "Польський народ, його звичаї, забобони" (1830), Вацлав з Олеська. "Пісні польські та руські люду з Галичини" (1933), Лозинський Й. "Українське весілля" ("Руское весіле", 1835), Терещенко А. "Побут російського народу. - Ч. 2: Весілля" (1848), Метлинський А. "Народні українські пісні" ("Народные южнорусские песни", 1854) та ін.

У класичній збірці А. Метлинського вперше в історії української фольклористики було застосовано не територіально-функціональний принцип класифікації й подачі пісень (як у виданнях попередників: Б. Залеського, Ж. Паулі, К. Вуйцицького), а функціонально-обрядовий принцип розташування фольклорного матеріалу за окремими розділами, що відповідають етапам весілля (майже три сотні пісень). Цю схему зго-

дом запозичив П. Чубинський, але не скрізь її послідовно витримував.

У другій половині XIX ст. з'являються досить повні публікації записів весільних пісень та описів обряду. Це стосується цікавого локального опису В. Навроцького "Весілля в Котузові" (1869, нині село належить Тереховлянському району Тернопільської області), розвідки М. Янчука "Українське весілля в Корницькому приході Костянтинівського повіту Сідлецької губернії" (1885) та видатних збірок в історії української фольклористики й етнології, що їх підготували П. Чубинський і Я. Головацький: четвертий том "Праць" П. Чубинського названо "Обряди: родини, хрестини, весілля, похорон" ("Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским", 1877), "Народні пісні Галицької та Угорської Руси, зібрані Я. Ф. Головацьким" ("Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким", 1878; сюди ввійшли матеріали різних збирачів із Галичини, Буковини, Закарпаття). Зокрема, В. Навроцький класифікував обряд за десятьма етапами: 1. Весільний час. 2. Сватання. 3. Коровай. 4. Словини. 5. Вінокплетини. 6. Заручини. 7. Шлюб. 8. Посаг. 9. Проводи. 10. Пропій [14, с. 65-86].

М. Янчук розглянув шість етапів обряду, останній з яких (власне весілля) розподілив за днями: субота, неділя, понеділок, вівторок, середа. Українські весільні пісні вчений порівняв із білоруськими, російськими та творами інших слов'янських народів. П. Чубинський, крім опису обряду, з різних територій України подав майже дві тисячі весільних пісень - 1943 зразки. Це перевершило всі публікації XIX - першої половини XX ст., стало своєрідним науковим прикладом для наслідування. М. Шубравська з цього приводу писала: уміщений "пісенний матеріал - це дорогоцінний скарб, який надовго ще залишиться важливим джерелом у вивченні весільної пісенності на Україні не тільки за своєю кількістю, а й за науковою обробкою: біля кожного зразка зазначено місце запису, пучки варіантів подані в зіставленні їх текстів, що має неабияке значення для дослідника, особливо словесника" [4, кн. 1, с. 19].

Оприлюднення великої кількості першоджерельних матеріалів послужило міцним фундаментом для спеціального фахового студіювання весільного обряду й фольклору. Якщо романтична парадигма української фольклористики передбачала переважно збір матеріалу, захоплення ним як доказом високої мистецької вартості творчості та національної самобутності українців, наголошувала на концепції народності, а відтак і регресі усної традиції у зв'язку з розвитком цивілізації, то в другій половині XIX ст. розпочато формування наукової академічної доктрини у вивченні явищ як архаїчної культури, пов'язаної з міфологічною епохою, синкретизмом, так і з пізнанням еволюційного шляху колективної нематеріальної культури з тяглістю останньої аж до найновіших часів.

Поява методологічно важливих народознавчих праць М. Костомарова, О. Потебні, О. Котляревського, М. Лисенка, О. Веселовського, М. Драгоманова, І. Франка, Ф. Колесси спричинила дослідження весільної обрядовості не тільки в регіональному аспекті, але й у плані з'ясування генези українського весілля, порівняння його з традиціями інших народів, вивченням комплексу okazіонально-функційних, семантично-структурних та ідеологічних особливостей тощо.

Під впливом свого наукового наставника професора Харківського університету О. Потебні спеціально розпочав досліджувати весільний обряд М. Сумцов. Його найважливіші праці про весілля, весільний фольклор: магістерська дисертація "Про весільні обряди, переважно російські" (1881), опубліковані в журналі "Киевская старина" розвідки "Релігійно-міфічне значення українського весілля" (1885), "До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля" (1886), "Українська весільна термінологія" (1889), "Значення весілля" (1889), "Опис весільних українських простонародних обрядів" (1889, передмова до перевиданої в Харкові книги Г. Калиновського), "Чоловік на весіллі своєї дружини" (1893), "Весілля" (1900) та ін. До цього ряду належить і докторська дисертація вченого "Хліб в обрядах та піснях" (1885), в якій щедро використовується весільний обрядовий матеріал.

Виходячи з широкого порівняльного фактажу, М. Сумцов з пієтетом ставився до весільної традиції українців: "Хоч в усіх слов'янських весіллях багато язичницького, давнього, весілля українське відзначається особливою цілісністю та урочистістю, пісні та обряди розподіляються досить рівномірно всіма етапами весілля; витримано сувору відмінність між окремими актами весільної драми..." [17, с. 5].

У розвідці "До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля" М. Сумцов навів ряд цікавих даних про можливий давній вплив українського весілля на грецьке, а згодом повернення "специфічного рідного".

Дослідник опонував тим представникам теорії запозичень, які так легко переймали чуже і приписували його народіві, не заглиблюючись у сутність традиції автохтонів: "Українське весілля виявляє спорідненість із грецьким весіллям в усьому складі і в окремих подробицях, що однак не дає підстав перше виводити з останнього... Відверта подібність в усьому складі класичного і слов'янського весільного ритуалу позитивно може бути пояснена походженням класичних і слов'янських народів із одного спільного арійського кореня..." [16, с. 13-14].

Сталося так, що цінні класичні фольклористично-етнографічні праці М. Сумцова, на жаль, належним чином не опановані сучасним науковим дискурсом. Можливо, у цьому плані трохи більше пощастило часто згаду-

ваній етнографічній розвідці В. Охримовича "Значення українських весільних обрядів і пісень в історії еволюції сім'ї" (1891).

Наприкінці XIX - на початку XX ст. було здійснено ще ряд описів у різних регіонах України: Рошкевич О. "Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолін Стрийського повіту. Зібрала О. Рошкевич. Опрацював І. Франко" (1886), Ярошинська Є. "Весільні обичаї буковинсько-руського народу в наддністрянських околицях" (1891), Малинка О. "Українське весілля" (1898), Грінченко Б. "Весілля в селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії" (1899), Литвинова-Бартош П. "Весільні обряди і звичаї у селі Земляні Глухівського повіту у Чернігівщині" (1900), Демченко І. "Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії" (1903), Верховинець В. "Весілля в селі Шпичинцях Сквирського повіту Київської губернії" (1914) та ін.

У радянський час дослідження весільного обряду й пісень хоча й було зорієнтоване на системне вивчення, проте через ідеологічну зашореність не могло претендувати на об'єктивність, незважаючи на проголошуваний принцип історизму. Пріоритет мали нові обряди, звичаї, свята - "червоні весілля" (ця назва асоціюється з іншою: "криваві весілля"), "комсомольські весілля".

Заради справедливості варто зазначити: збір матеріалів традиційного весілля, що у зв'язку з техногенним розвитком і під тиском тоталітарної системи зазнавало надто стрімких трансформацій, здійснювався повсюдно, - на жаль, не скрізь із мелодіями. Це засвідчують численні записи пісень та описи обряду в різних областях: як ті, що ввійшли до опублікованих збірок, так і ті, що зберігаються в архівах (передусім у найбільшій рукописній скарбниці фольклору в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України). Чи не найповнішою працею цього часу є "Весілля в селі Зятківцях", що його в 1920-і - 1930-і рр. записав Г. Танцюра в Гайсинському районі на Вінниччині. Це унікальна пам'ятка українського фольклору. Збирач здійснював записи у своєму (й нашому. - М. Д.) рідному селі, крім опису обряду, подав 800 народних пісень - тексти з мелодіями, 144 танці (зразки інструментальної музики), кільканадцять ігор - своєрідних театралізованих вистав місцевих "штукарів" [18].

Подвигом науковців-фольклористів М. Шубравської та О. Правдюка можна вважати підготовку й видання 1970 р. двох томів "Весілля" в академічній серії "Українська народна творчість" - найповнішого зібрання описів українського народного весілля, зроблених протягом трьох століть (із двадцяти двох описів половину надруковано вперше, чотирнадцять описів мають мелодії). Наукове керівництво в процесі укладання книг здійснював О. Дей. М. Шубравській належить упорядкування й підготовка до видання

в згаданий серії ще й двох академічних фундаментальних томів весільних пісень (нотні матеріали підготували А. Іваницький, Н. Бучель), а також збірки "Весільні пісні", що була опублікована в серії "Народна творчість" видавництва "Дніпро" 1988 року. Названі праці стали помітною віхою в українському весіллязнавстві, стимулювали як вивчення, так і збирання матеріалів безпосередньо в середовищі, де ще збереглися релікти фольклорної архаїки та класичного драматичного дійства [Див.: 4; 5].

До теоретичних здобутків фольклористики та етнографії радянського періоду можна зарахувати не так багато праць. Окрім передмов М. Шубравської до згаданих видань, варті уваги монографії О. Кравець "Сімейний побут і звичаї українського народу" (1966), І. Ребошапки "Народження символу" (1975), В. Здоровеги "Нариси весільної обрядовості в Україні" (1978), В. Борисенко "Весільні звичаї та обряди на Україні" (1988) [2], ряд статей, опублікованих на шпальтах журналу "Народна творчість та етнографія".

У пострадянський час, наприкінці ХХ - на початку ХХІ ст., весілля й весільним пісням науковці почали приділяти спеціальну увагу. Пожвавилось вивчення регіональних особливостей традиції та її динаміки, опубліковано чимало описів весілля. Цьому прислужилися збирачі та дослідники фольклору: І. Денисюк, Р. Кирчів, С. Китова, О. Курочкін, В. Давидюк, Н. Лисюк, М. Гримич, П. Зборовський, С. Маховська, З. Марчук, Н. Петрова, О. Цвид-Гром, В. Косаківський, З. Босик, Н. Поклад, В. Круковська, О. Кондратович, Н. Сивачук, Н. Пастух, В. Телеуца, І. Несен, Л. Василечко, Р. Цапун, В. Головатюк, В. Другальов, О. Шульга, О. Щербань та ін.⁵

Поза межами нашої держави також виходять оригінальні збірки весільної обрядовості. Скажімо, в Російській Федерації надруковано книгу "Куди, доню, собыраеся?.. Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья /Сост. Т. Репина, О. Сидорская" (Омськ: "Наука", 2007. - 186 с. формату А 4)". Структура збірки: вступ, шість частин: загальні зауваги про побутування українського весільного обряду; версія українського весільного обряду у викладі Є. Ускової; зведена версія українського весільного обряду; пісні; одяг; кухня.

Характерною рисою багатьох публікацій весільних матеріалів в Україні та за її межами є увага до локальних особливостей та науково точних записів, що пов'язане не тільки з технічними можливостями (аудіо-відеофіксації), але й засвоєнням удосконалених методологічних підходів осмислення та методики збирання фольклору в новочасі.

У науковому доробку сучасників про весільний обряд та весільні пісні маємо декілька монографій, навчальних посібників (С. Китова, Л. Єфремо-

⁵ Див., зокрема: 1; 3; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 14; 15; 19. Найновішу бібліографію публікацій принаймні останнього десятиліття належить спеціально підготувати.

ва, В. Кушнір та Н. Петрова, З. Марчук, Н. Сивачук, О. Шульга) [8; 7; 10; 14; 15; 19], захищених дисертацій (Н. Лисюк, О. Цвид-Гром, Н. Задорожнюк, С. Маховська та ін.).

До найновіших фундаментальних праць належить монографія В. Кушніра та Н. Петрової "Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-і рр. ХХ ст.)" (2008). Автори висвітлили джерела та історіографію весілля, особливості дошлюбного спілкування молоді, структуру та зміст обряду, структурно-функціональні компоненти та регіональну специфіку традиції. Важливі риси дослідження - високий теоретичний рівень осмислення феномену українського весілля в регіоні та мікросоціальних локусах, залучення до наукового обігу нового матеріалу, зібраного безпосередньо в експедиціях.

Усе ж у більшості публікацій (монографія одеських учених тут не виняток) превалюють з'ясування регіональних аспектів функціонування обряду й пісень. Їм властиві увага до атрибутики, характеристика окремих етапів (у тім чи не найменше висвітленими залишаються обряд комори й поганий понеділок). Слабким компонентом досліджень є компаративістський аспект: часто-густо дослідники розглядають явище вузько, без ширшого історичного, ідеологічно-світоглядного, обрядово-звичаєвого та фольклорного контексту як у межах соціального локусу, так і в межах етносу та іноетнічних чинників.

Отже, до актуальних завдань етнологів та фольклористів належить розробка принципів класифікації та систематизації матеріалів весільної обрядовості (опис етапів, подачі обрядових та персоналізованих паспортів, пісень, варіантів творів, описів виконавського середовища, приміток та застережень учасників дійства, різноманітних пояснень, коментарів), дослідження системи персонажів (учасників, чинів) весілля в функціональному та гендерному аспектах, вивчення символіки образів обрядодій та пісень тощо.

На часі підготовка антології "Українське весілля", яка б найповніше охоплювала як описи обряду, записи пісень, так і матеріали до осмислення народного феномену. Варто подбати й про те, щоб видання (на нашу думку, в десяти томах) стало унікальною антологією теоретичних та емпіричних матеріалів, фундаментально висвітлювало тему "Світ українського весілля та українське весілля у світі".

Назріла потреба укласти "Енциклопедію українського весілля", "Атлас українського весілля" й розробити конкретні науково-методичні практичні рекомендації для організації сучасного весілля, щоб воно було не еклектичним - на чолі з чужорідним пострадянським тамадою, а цілісним органічним дійством, в основі якого лежить автохтонна етнічна традиція, збагачена новітніми прагматичними динамічними реаліями.

Джерела та література

1. Бойківські весільні латканки /Зібрав та упоряд. П. Зборовський; муз. Транскрипції І. Федун. - Львів: "СПОЛОМ", 2002. - 196 с.
2. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). - К.: Наук. думка, 1988. - 192 с.
3. Василечко Любомира. Таїна весільного обряду. - Івано-Франківськ: Тіповіт, 2006. - 127 с.
4. Весільні пісні: У 2-х кн. - Кн. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна /Упоряд., приміт. М. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. А. І. Іваницький. - К.: Наук. думка, 1982. - 872 с. (Сер. "Укр. народна творчість"); Весільні пісні: У 2-х кн. - Кн. 2: Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття /Упоряд., приміт. М. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. Н. А. Бучель. - К.: Наук. думка, 1982. - 680 с. (Сер. "Укр. народна творчість").
5. Весілля: У 2-х кн. /Упоряд. текстів, приміт. М. М. Шубравської; нотний матеріал упоряд. О. А. Правдюк. - К.: Наук. думка, 1970. - Кн. 1. - 456 с.; - Кн. 2. - 480 с.
6. Грає весілля наш Херсонський край. Пісенний фольклор Херсонщини / Укл. В. В. Другальов. - Херсон: "Наддніпряночка", 2009. - 180 с.
7. Єфремова Людмила. Наспіву українських весільних пісень. - К.: Наук. думка, 2006. - 172 с.
8. Китова Світлана. Християнська суть українського весілля. - Черкаси: Брама, 2008. - 380 с.
9. Кондратович Олександра. Весілля на Поліссі. - Луцьк: "Надстир'я", 1996. - 112 с.
10. Кушнір В. Г., Петрова Н. О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-і рр. ХХ ст.). - Одеса: Гермес, 2008. - 256 с.
11. Лозинський Й. І. Українське весілля /Упоряд., вст. ст. Р. Ф. Кирчіва. - К.: Наук. думка, 1992. - 176 с.
12. Марчук Зоряна. Генеалогія українського весілля. - Луцьк, 2006. - 360 с.
13. Маховська Світлана. Весілля. Похорон. - Хмельницький, 2005. - 80 с.
14. Навроцький Володимир. Весілля в Котузові //Навроцький Володимир. Географічно-етнографічні та статистично-економічні праці /Упоряд. С. Злупко і Я. Злупко. - Львів, 2004. - С. 65-87.
15. Сивачук Н. П. Уманське весілля. - Умань: Алмі, 2007. - 200 с.
16. Сумцов Н. Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. - К., 1886. - 24 с.
17. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. - Х., 1881. - 206 с.
18. Танцюра Гнат. Весілля в селі Зятківцях /Упоряд., ред. М. К. Дмитренко, Л. О. Єфремова. - К.: Ред. часопису "Народознавство", 1998. - 404 с.
19. Шульга Зеновія. До вінця. Українська весільна обрядодія. - Львів: "Апріорі", 2009. - 168 с.

ПРИРОДА НАРОДНОГО СПІВУ В СВІТІ СУЧАСНИХ МИСТЕЦЬКИХ ТЕХНОЛОГІЙ (НА ПРИКЛАДІ ВЕСІЛЬНИХ ПІСЕНЬ)

В статті розглядаються проблема інтегрованого підходу до природи співочого голосу. Народна манера співу пред'явлена як частина інтонаційного комплексу весільного обряду. На основі художньо-образної технології проаналізовані українські весільні пісні.

Останнім часом пісенно-обрядовий фольклор привертає увагу дослідників. Проте, поза межами досягнутого залишаються питання застосування універсальних творчих технологій, орієнтованих на розкриття духовного потенціалу української обрядової пісні. Ця проблема визначила мету даної статті. Актуальним завданням дослідження є визначення психофізіологічної природи співу, вживання інтонаційного методу для аналізу весільних пісень та емоційно-образне моделювання співочого процесу. Джерельною базою вирішення поставленого завдання послужили праці вітчизняних вчених-етнографів (Б. В. Асаф'єва, А. Ольховського, І. В. Щербіни, О. П. Макаренка) та сучасних російських дослідників (В. І. Юшманова, Л. П. Маслової).

Досліджуючи український весільний обряд науковці констатують факт "перерваності природної трансляції етнокультурної інформації між поколіннями" [2, с. 64]. Розкриваючи природу українського весілля як етнокультурного феномену, І. В. Щербіна показує, що будова традиційного весільного звичаєво-правового комплексу ХІХ - початку ХХ століття залишилася близькою до традиційної весільної обрядовості ХІ -ХІІ століття. Миколаївський дослідник-етнограф О. П. Макаренко показує, що весілля на кінець 90-х років ХХ століття залишилося у пам'яті як "фольклорно-етнографічний документ усної традиції минулих років" [2, с. 55]. Дійсно, сучасні технократичні реалії життя поставили під сумнів внутрішню духовну силу людини. Морально-духовні цінності весільного свята залишилися у минулому. Сьогодні набула глобальності проблема відродження гармонії людини з Всесвітом та розуміння мети людського буття на планеті. Перед науковцями постає завдання пошуку нових світоглядних концепцій та технологій. На межі ХХ - ХХІ століть російський вчений В.І. Юшманов відкрив нову сторінку досліджень у теорії вокалу. На його думку, інструментом співака є не головова апарат (традиційна позиція дослідження вокального голосу - О.Д.), а сам співак - "жива людина з нерозділеною єдністю плоті (організму), духу (енергії) і розумної душі (психіки) та всією складністю біологічних і соціаль-

них взаємин з світом, у якому він живе й частиною якого він є" [7, с.52]. Це теоретичні положення наближає нас до традиційного розуміння співу у народній пісенній творчості.

Дар співати людина зберегла протягом усіх соціальних змін, удосконалюючи при цьому свій природний музичний інструмент - співочий голос. Історія оволодіння живим музичним інструментом - голосом та його вокалізацією - пов'язано з розвитком співочої народної традиції. Формування, наприклад, системи інтонування, однієї з найбільш характерних особливостей української народної пісні, знайшло своє завершення у весільних піснях. Народний спів набув у цьому процесі високої майстерності любовання кожним співочим звуком-тоном. А. Ольховський вказує на ідею персоніфікації кожного голосу на основі живої пісенної інтонації. Він пише: "Багато голосні пісні, як правило, виконуються відкритим, "білим" тембром, а практика їх виконання виробила міцно встановлені традиції руху голосів, де кожен учасник ансамблю - реальна сила, активний, характерний персонаж. Голосоведіння завдяки цьому втрачає тут свій абстрактний присмак, голоси стають органічно сплетеною тканиною, де кожна звукова лінія живе повним життям, маючи свою смислову наповненість..." [5, с. 78]. В основі системи інтонування - найважливіше музично-теоретичне та естетичне поняття - інтонація. По-перше, це "висотна організація музичних тонів по горизонталі" [4, с. 550] та засіб осмисленого музичного висловлювання. По-друге, інтонація постає універсальною одиницею спілкування. Схожість людських почуттів дозволяє відчувати інтонацію однаково, цілісно, на рівні інтуїції. За допомогою природного співочого інструмента люди з найдавніших часів висловлювали своє ставлення до одного з найважливіших подій у житті народу - весільного свята. З язичницьких вірувань певні виконавські прийоми розкривали емоційний настрій весільного свята: через раптовий короткий вигук угору, швидке глісандування вниз на квінту-кварту, особливо довге витримування останнього звуку весільної пісні. Манера виконання обрядових пісень входила до інтонаційного співочого комплексу, який включав тембр, ритм, гучність, штрих, фактуру, мотив. Емоційне напруження мелодії у весільних піснях відчувається завдяки формуванню масивного, соковитого звуку за умови опертого дихання, відкритості гортані та близької подачі звуку у плоско-горизонтальному положенні губ (нагадуючи посмішку) [6]. Для обрядового співу характерна єдність у співочому звуці усіх його складових: біоакустичної (звуковисотний діапазон, тембр, сила голосу) та емоційно-образної (емоції, розум, воля, свідомість). В структурі весільного обряду відсутні сучасні вокальні вправи для настройки голосового апарату. Для заспівувачки чи учасників гурту притаманне стремління досягнути максимуму у виразності наспіву так, "щоб за душу брало". Почуття, асоціативне мислення при співі обрядових пісень включали

механізми вокальної самоорганізації. Співочим голосом керували емоційні настрої учасників обряду та концентрована енергія весільних образів. З погляду сучасної вокальної психології формування співочого звуку це психічно регульоване функціональне пристосування співаком свого організму для співочої діяльності. Приоритетними у цьому процесі визначені асоціації, як універсальний засіб корекції енергетики фонаційного процесу (В. Юшманов), що дозволяють співакові використовувати у вокально-технічній роботі життєвий досвід і інтегруючі можливості своєї підсвідомості.

Живі вібрації душі та співочого голосу передавалися через покоління завдяки усній традиції - музиці, що зберігається в пам'яті. У 20-40 роки ХХ століття усна народна пісенна та інструментальна творчість набула фундаментальної розробки в працях видатного радянського теоретика Б. В. Асаф'єва. Концепція "музики усної традиції" (Б. Асаф'єв) і досі не втрачає своєї актуальності. Вчений розумів фольклор не як музейний експонат, а як велике мистецтво живого інтонаційно-свідомого спілкування: робота над піснею була справою усіх поколінь, зусиллям багатьох людей. "Оттого так долго и живут, не теряя силы своего воздействия на психику далеких потомков, лучшие народные мелодии, что они выдержали длительный отбор и шлифовку, что в них сконцентрирована в вековом опыте испытанная и накопленная песенная энергия" [1, с. 87].

Сучасні міждисциплінарні розробки допомагають глибинному розумінню обрядових народних пісень. Таким прикладом є художньо-образна технологія викладання предметів гуманітарного циклу російської дослідниці Л.П. Маслової [3]. В основі технології - механізм інтонаційного розуміння суті художніх творів. Інтонаційний підхід виявляє твір як "систему подразників" навмисно організованих для зупинки уваги слухача з метою відповідної реакції на них. Усвідомлення інтонації відбувається шляхом синтезу різних відчуттів (зорових, слухових, рухо-моторних), шляхом вживання та уподоблення, активації пам'яті чуттєвого і життєвого досвіду. У технології використовуються: інтонаційний аналіз, переінтонування образу на мову суміжних мистецтв; методи спостереження, порівняння, структурування емоцій (контраст та зіставлення), аналіз художніх деталей, символів, прикмет, метафор, та ін. Художньо-образна технологія розуміє сприйняття як процес творчості, що повторює процес створення художнього образу. Реципієнт прислухається до інтонації автора, відділяє інтонацію автора від інтонації образу, освідомлює авторську позицію, висловлює власне відношення до явища. Автор пропонує свою точку зору на подію, але область розгортання смислу знаходиться всередині кожної людини, що намагається домалювати образ - стати співавтором. В результаті виникає діалог свідомостей, а пізнання художнього твору стає процесом саморозкриття особистості.

Наведемо п'ять позицій технології:

1. "Що незвичайного ви знайшли у творі? Що вас здивує, шокує?"

2. "Які інтонації відчуваються у мелодії? Яка в мелодії вага, колір, щільність, запах?"

3. "Які ви знайшли символи, прикмети, алегорії? Що вони нагадують? Навіщо їх використовує автор?"

4. "Як ви відчуваєте, автор розповідає у творі про себе чи дивиться на світ зі сторони?"

5. "Як ви ставитесь до явища, про яке розповідається в пісні?"

Проаналізуємо весільну пісню "За городом черешенька" (аудіозапис [8] за художньо-образною технологією. Ця пісня - зразок весільної наспіву-формули, яка заспівується однією жінкою, а підхват виконує гурт.

Поетичний текст пісні:

За городом черешенька,

А в городі дві.

Розвелися білим цвітом обидві.

Розвелися білим цвітом надвоє.

Гарні наші молодята обоє.

Незвичною, на перший погляд, здається мелодія пісні: вона неповоротка та проста. При прослуховуванні виникає відчуття замкнутого простору, зконцентрованості ваги. Контрастом до цього виступає тонкість та щільність пісенної фактури (зіставлення сольного заспіву та раптового багатоголосного вступу), що дає, навпаки, відчуття безмежного простору. Мелодія викликає почуття устою, рівноваги, міцності. Виникає уявлення яскравого кольору (зеленого, синього, червоного), присмаку джерельної води, весняного запаху землі та живиці дерев. Порівняння молодих з двома деревцями черешеньками, що розквітли на весні, відображує народження сімейного життя. Прихід весни у всі часи асоціювалися з початком нового життя. У пісні відчувається позиція автора (народу) - це розповідь про долю кожної людини, співчуття щастю молодих та віра у могутню силу любові. Сьогодні весілля залишилося такою ж духовно-тремтливою подією у житті двох закоханих. Почуття, що виникли від милування красою нареченої, її ніжно-білим одягом, світлими обличчями молодих та передчуттям їх довгого, щасливого кохання зєднують минуле та сучасне весілля. За допомогою мистецтва пісні, танцю та весільного ритуалу, через інтонацію жести, міміки, звуку, кольору розгорталося величезна багатоденна синкретична дія - обряд українського весілля.

Таким чином, виконання весільних пісень - це творчий проект, у якому цілісно поєднані: ідея (що співати), завдання (як співати) та оцінка результату.

Голос заспівувачки, як і інших учасників гурту - унікальний природний музичний інструмент. Інтонаційна природа виконавської традиції органічно

сплетена с мелодійними інтонаціями народних пісень. Переінтонування мелодії весільних пісень на мову барв, жестів, відчуттів глибоко впливає на людину, спонукає її на роздуми, збагачує енергетику весільного обряду. Почуття співака є головним фактором настройки співочого інструменту, створення живих вокально-звукових форм. Асоціативне мислення дозволяють співакові використовувати життєвий досвід та інтегруючи можливості підсвідомості. Інтонаційне проживання обрядової пісні виступає сполученим елементом минулої пісенної традиції українського весілля з сучасністю.

Джерела та література

1. Асаф'єв Б. В. О народній музиці / Сост. И. Земцовский, А. Кунанбаева / Б. Асаф'єв. - Л. : Музыка, 1987. - 248 с.
2. Макаренко О. П. Музичні традиції та сучасність у фольклорі південноукраїнського краю / О. Макаренко. - Миколаїв : МДУ, 2007. - 172 с.
3. Маслова Л. П. Педагогика искусства / Л. П. Маслова. - Новосибирск, 2000. - 125 с., ил.
4. Музыкальная энциклопедия / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. - М. : Советская энциклопедия, 1981. - Т. 2. - 958 с.
5. Ольховський А. Нарис історії української музики / Підг. до друку, наук. ред., вступ. ст., комент. Л. Корній / А. Ольховський. - К. : Муз. Україна, 2003. - 512 с. : нот. - Бібліогр. : с. 503-506.
6. Щербіна І. В. Українське весілля як етнокультурний феномен (на матеріалі слобожанської обрядово-пісенної традиції) / Дисертація на здобуття наук. ступ. канд. мистецтва / Харківська державна академія культури / І. В. Щербіна. - Харків, 2001. - 362 с.
7. Юшманов В. И. Вокальная техника и её парадоксы / В. И. Юшманов. - СПб. : Издательство ДЕАН, 2001. - 128 с.
8. Бібліотека Миколаївського ОМК. - Диск № 69. - Виконавець не позначений.

ГУЦУЛЬСЬКА ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ В ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КІНЦЯ ХІХ - ХХ СТ.

У статті зроблено спробу вивчити етнографічні дослідження про гуцульську весільну обрядовість кінця ХІХ - ХХ ст., що здійснені українськими та зарубіжними науковцями. Визначено основну тематику наукових досліджень і виділено провідних науковців, які займались даною проблематикою. Зокрема, у статті проаналізовано науковий доробок В.Шухевича, А.Вайгеля, Ю.Шнайдера, О.Кожолянка, І.Мисюка та інших.

Кожному народу, етнографічній групі загалом та окремій людині зокрема, притаманні свої звичаї й традиції, які сформувались протягом їхнього існування і продовжують виникати й досі. У традиціях сконцентровані уявлення людей про довколишній світ, своє місце у ньому, явища природи. За допомогою певних звичаїв та обрядів люди прагнуть захистити себе та свою родину від негативного впливу з боку інших людей та довкілля; забезпечити собі щасливе життя та успіх. Тому важливо, щоб під час головних подій життя людини існувала чітка система сімейних звичаїв та обрядів.

Родинна обрядовість становить систему свят і ритуалів, якими відзначаються всі найважливіші життєві події людини від її народження до смерті. У родинній обрядовості сплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких сягає різних історичних епох із притаманними кожній з них соціальними, правовими, морально-етичними, релігійними нормами і уявленнями [21, с. 268-269]. Одним з важливих етапів у житті кожної людини є весілля.

Весільна обрядовість гуцулів включає як загальні звичаї та обряди, які поширені в Україні, так і унікальні, що притаманні лише Гуцульщині. Для неї притаманний своєрідний симбіоз християнських та давніх язичницьких традицій, що робить вивчення даної проблеми важливим для сучасної етнологічної науки.

Тому дана проблема стала об'єктом дослідження багатьох українських та зарубіжних етнографів кінця ХІХ - ХХ ст. На жаль, узагальнюючої праці, яка б комплексно висвітлила здобутки етнографічних досліджень весільної обрядовості гуцулів зазначеного періоду немає. Тому, мета даної наукової розвідки полягає в тому, щоб показати рівень дослідження весільної обрядовості гуцулів українськими та зарубіжними науковцями кінця ХІХ - ХХ ст., проаналізувати їхні праці та виявити малодосліджені питання з даної проблеми.

Звичаї та обряди весільної обрядовості гуцулів почали збирати та описувати дослідники, які працювали ще в XIX ст. Серед них варто відзначити С. Витвицького, який описав гуцульські обряди, поширені під час весілля у своїй праці під назвою "Про гуцулів", яка побачила світ у 1863 р. [3, с. 10].

Долучився до аналогічних досліджень і відомий чернівецький етнограф австрійського походження, ректор Чернівецького університету, Раймунд Кайндль. Він написав монографію "Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази", в якій висвітлив особливості матеріальної і духовної культури, звичаї і традиції, світоглядні уявлення та фольклор буковинської і частково галицької Гуцульщини. Автор зазначав, що у створенні праці йому допомагав священник О. Монастирський.

Передумовою написання монографії були статті, опубліковані у двох випусках "Русини на Буковині" в 1889 р. Тоді ж Р. Кайндль отримав записи про гуцулів від парохів Г. Ганіцького та Г. Балушискула. Антропологічне товариство у Відні надіслало автору два зошити з матеріалами про гуцулів, які надійшли туди за посередництвом підполковника фон Гіммеля від вищевказаних священників. Згодом він сам відвідав гуцульський край влітку 1891 р., а потім тричі в 1892 р. [11, с. 4-5].

Саме на основі цих матеріалів і було написано монографію. Для автора було важливо описати і правдивіше відтворити умови проживання гуцулів, їх мислення і вміння. Книга містить 17 розділів. Проблеми гуцульських весільних звичаїв і вірувань присвячено розділи під назвою: "Сватання і весілля", "Чоловік і жінка"[11].

Безумовно не міг обійти своєю увагою дану проблематику і В. Шухевич у монографії "Гуцульщина". Весільній обрядовості присвячено третій том праці. Дана частина монографії містить опис хрестин, весілля, музичних інструментів та публікацію різноманітних гуцульських пісень. Відомості до неї В. Шухевич збирав ще з 1880-х років.

Матеріали про гуцульське весілля йому допоміг записати М. Колцуняк. Весілля описано досить докладно, але без врахувань особливостей того чи іншого села. Автор подає всі складові частини весілля з цікавими звичаями, піснями та численними забобонами. Так, лише з праці В. Шухевича ми можемо одержати відомості про тривалість гуцульських весіль, їх етапи. Весілля, зазвичай, складається з оглядин, сватання, благословення, одягання молоді, вінчання, весілля, пропою, провадин, заведення в комору. Через місяць подружнього життя відзначають калачини. Суть цього звичаю в тому, що молоді запрошують калачами гостей до себе на нове господарство [24, с. 1-68]. Загалом, матеріали зібрані В. Шухевичем, є важливим джерелом для сучасних дослідників, оскільки містять описи окремих звичаїв, які практично не збереглись або втратили своє первісне значення.

Багато долучився до вивчення гуцульських сімейних звичаїв та об-

рядів і В. Гнатюк, який був секретарем Етнографічної комісії при НТШ. У "Причинах до пізнання Гуцульщини" В. Гнатюк, публікує описи про життя гуцулів, зроблені представниками сільської інтелігенції у середині XIX ст. Серед них є описи священика М. Козаневича, надвірнянського мандатора Мянновського та урядовця Т. Краха. Так, у записі Тадея Краха, В. Гнатюк подає короткі описи сватання та весілля.

У доповіді австрійського генерала Ф. Гельвальда, В. Гнатюк також виділяє опис весілля. Тут яскраво простежується негативне ставлення австрійця до гуцулів. Складається думка, що сам автор на Гуцульщині не був, а написав свою доповідь з газет, а можливо черпав відомості від якогось німецького письменника XVII ст. Проте, з літературної точки зору, доповідь написана дуже гарно. Про суб'єктивне ставлення Гельвальда до гуцулів свідчить те, що описуючи весілля, він наголошує що основним для гуцулів є випивка [8, с. 43]. Саме завдяки таким описам ми можемо побачити яким було ставлення окремих представників австрійської та польської інтелігенції, а також преси до гуцулів, яких вважали ледь не дикунами. Безумовно такі речі не відповідають дійсності.

Поширеною була публікація текстів весільних пісень та описів обрядів на весілля у тогочасній пресі. Найбільше даного етнографічного матеріалу ми знаходимо у газеті "Жіноча доля" [9].

Неодноразово зверталися до даної проблематики й іноземці, які подорожували або жили на Гуцульщині. Так, гуцульським весіллям цікавився Л. Вайгель. У 1887 р. в Кракові вийшла його монографія "O Huculach", написана на матеріалах кількарічних мандрівок по Гуцульщині. У цій праці автор зупинився на таких моментах весільної драми, як сватання, запрошення на весілля, "повниця" (дарування), похід до вінця, звичай обсіпання молодих зерном та "викуп молодого". Л. Вайгель широко застосовував народну весільну термінологію, що є особливо цінним в поданому ним описі. Однак дослідник не навів текстів весільних пісень, висловлюючи хибну думку, що на Гуцульщині їх немає [26].

Описав гуцульське весілля й Ю. Шнайдер. У своїй науковій статті "Z kraju Huculow" він наводить опис весілля в с. Татарів. При цьому дослідник зазначав, що молоді запрошують на весілля кожне зокрема, до шлюбу теж йдуть окремо, несучи своє "гільце". Після вінця молода йде до свого дому, а молодий до свого, і лише ввечері відбуваються "заводини", коли молоду ведуть до молодого [25].

До даної проблеми звертався відомий чеський етнограф Ф. Ржегорж [1, с. 26]. У роботі Оскара Кольберга "Rus Karpacka", яка була опублікована вже після смерті дослідника, також добре представлені звичаї на весілля та обряди, пов'язані з народженням дитини [2, с. 96-97].

Слід зазначити, що з питань культури, які висвітлювались польськими

збирачами, широко представлена саме весільна обрядовість та звичаєвість. Це не випадково. Весільні звичаї найурочистіші, найбагатші в сімейній обрядовості і відзначаються величезною різноманітністю місцевих форм.

Отже, бачимо, що у кінці ХІХ - на початку ХХ ст. українськими дослідниками було зібрано величезний масив етнографічного матеріалу, присвяченого весільній обрядовості гуцулів. Великою заслугою тогочасних наукових розвідок безумовно можна назвати достовірність описів обрядів, оскільки їх робили дослідники, які жили або працювали на Гуцульщині. Тому, в наш час ці праці є невичерпним джерелом і базовою основою для отримання цінної інформації про ритуали, яких дотримувались гуцули у своїй сімейній обрядовості у першій половині ХХ ст.

У радянський період до гуцульських звичаїв ставились як до архаїчних пережитків, тому ґрунтовних наукових досліджень на дану тему не було.

З відновленням незалежності України розпочалось відродження старих традицій та зросло зацікавлення науковців до проблем духовності. Відкрилась нова сторінка у дослідженні традиційної весільної обрядовості гуцулів.

Багато наукових розвідок з даної тематики публікується у сучасних часописах. Статті з гуцульської проблематики друкуються в таких спеціалізованих журналах як "Гуцульщина", "Гуцулія", "Гражда", "Гуцульський календар" та багатьох інших. Про гуцульське весілля читаємо у статтях Г. Кожолянка [12; 15] та М. Генік-Березовського [7]. Короткий огляд звичаїв Коломийської Гуцульщини подав М. Савчук [22], а Н. Лещанко описала традиції святкування весілля у Космачі [17].

Яскравим свідченням зацікавлення гуцульською весільною обрядовістю є численні монографії, що публікуються в останні роки. Свідченням цьому є книги І. Мисюка "Весілля на Гуцульщині" [20] та М. Лукечи "Під весільний вінець" [18]. Традиції весілля на Буковинській Гуцульщині описує Г. Кожолянка у монографії "Етнографія Буковини" [13; 14; 15]. Зокрема, у другому томі праці міститься інформація про Довгопільське (Путильщина) і Лопушнрянське весілля (Вижниччина), а також записано тексти весільних пісень даної місцевості [14, с. 273-297].

В. Войтович зауважує, що на Гуцульщині зафіксовано аж 22 види різноманітних обрядів під час весілля [4, с. 59].

Багатим на різноманітні ритуали є перший день весілля, про що пише О. Кожолянка. Вона зазначає, що на Гуцульщині в кінці ХІХ - початку ХХ ст. зранку весільного дня побутувала традиція вмивання молодих у окропі з різних трав, які мають за повір'ям властивості живих істот: доброту, розум, порядність, щедрість. Свої властивості під час вмивання вони передавали молодим. Перед відправленням до шлюбу відбувався традиційний цере-

моніальний обхід навколо стола. Батьки сідають на лаві з "прощівним" хлібом. Матка чи хресний (весільний) батько з деревцем, а за нею молодий (молода), дружба (дружка) обходять тричі довкола стола по простелених ліжниках і просять пробачити за все, чим завинили перед рідними батьками. Також молоді ще раз просять батьківського благословення. Батьки благословляють своїх дітей. Цей звичай у гуцулів звався "проща". Виходячи з хати, молодий "віддавав честь" порогу палицею чи топірцем. Молоді мусили переступити поріг правою ногою. Безперечно, це були своєрідні пережитки язичницького культу - вшанування домашнього божества [16, с. 65-66]. Ці описи є надзвичайно цікавими і особливо актуальними для сучасної науки, оскільки з часом багато елементів весільної обрядовості забулись або надзвичайно спростились і втратили своє первісне символічне значення.

Зокрема, багато дослідників вивчали різноманітні деталі, важливі під час весілля. Г. Стельмащук зробила опис головного убору молодого з с. Космач. Цікаво що під час оформлення головного убору важливу роль грало число чотири. Так, у центрі шапки прикріплювали 4-пелюсткову барвінкову квітку, яку називали віночком. У середину квіточки ставили зубок часнику, загорнутий у червону тканину. І часник, і магічне число "4", і червоний колір нитки й тканини мали оберігати голову молодого від нечистої сили, вроків [23, с. 20].

У своїх працях дослідниця також висвітлює і весільні головні убори дівчат. Так, молода з Рахова (Закарпаття) одягала т.зв. "плетіне": до заплетених і подовжених червоними нитками і укладених на голові кіс прикріплювали на потилиці червону пряжу. У Верховинському районі весільний вінок включає "чільце". Загалом, весільні головні убори Гуцульщини мали багато локальних варіантів. У деяких місцевостях вони підковоподібні, зроблені з квітів і пір'я, у деяких селах вінок покриває голову, наче шапка [10, с. 359-361].

Про роль топірця у гуцульському весіллі згадує О. Мандзяк. Він зазначає, що це був необхідний магічний атрибут "дружби". По дорозі до церкви, при поверненні з вінчання, при від'їзді молодих з дому нареченої у дім нареченого він креслив топірцем уявні хрести над усіма перелонами (порогами, дверима, воротами) на шляху молодих, а при вході і виході з дому тримав його над їхніми головами, щоби захистити від наврочення і різних лих [19, с. 155].

Про роль топірця на гуцульському весіллі згадує і О. Воропай [5, с. 296]. Також дослідник описав і весільні вінки та вірування, пов'язані з ними [6, с. 423-424, 425].

Загалом, можна сказати, що протягом кінця XIX - XX ст. етнографи часто зверталися до проблем весільної обрядовості гуцулів. Найбільше уваги

даному питанню приділили науковці кінця XIX - початку XX ст. і міжвоєнної доби. Зокрема, ними було зібрано багато описів обрядів і традицій, яких дотримуються під час весілля.

Радянська доба не принесла ґрунтовних наукових праць з даної проблеми. Науковці більше цікавилися матеріальною культурою, а духовність вважали віджилим архаїзмом, не вартим наукової уваги. Тому друга половина XX ст. практично не дала нам цінних наукових розвідок на дану тему.

Лише відновлення незалежності України дозволило етнографам розширити діапазон своїх наукових зацікавлень у даній сфері. В останні роки публікується значна кількість наукових досліджень, в яких вивчаються різні аспекти даної проблематики. Проте, можна стверджувати, що багато питань весільної обрядовості гуцулів досі залишаються маловивченими. Варто зазначити, що якщо протягом усього кінця XIX - XX ст. побачили світ десятки праць, які містили описи головних днів весілля, весільних костюмів молодих, традицій сватання, то дослідження, які б торкалися питання традицій, пов'язаних з проблемами семантики кольорів, одягу, чисел під час весільних обрядів, вірувань, пов'язаних з друзками та дружбами, іншими дійовими особами весільної церемонії та ряду інших проблем зустрічаються не часто. Тому для сучасних науковців залишається ще великий пласт недосліджених питань у весільній обрядовості Гуцульщини.

Джерела та література

1. Арсенич П. Гуцульщина у вивченні чеського етнографа Ф. Ржегоржа / П. Арсенич // Гуцульський календар на 1997 р. Спецвипуск № 1. - С. 26.
2. Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. : монографія / Зоряна Болтарович. - К. : Наукова думка, 1976. - 140 с.
3. Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів / Софрон Витвицький. - Коломия : Світ, 1993. - 95 с.
4. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. - К. : Либідь, 2002. - 664 с.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай. - Мюнхен : [б. в.], 1966.
Т. 2 : Звичаї нашого народу. Літньо-осінні свята. - 1966. - 448 с.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : монографія / Олекса Воропай. - Харків : Фоліо, 2007. - 508 с.
7. Генік-Березовський М. Весілля в с. Березів Долішній, Березів Середній, Березів Вишній, Баня Березів Коломийського повіту / М. Генік-Березовський // Гуцульщина. - 1993. - Ч. 32. - С. 26-29.
8. Гнатюк В. Причинки до пізнання Гуцульщини / В. Гнатюк // Записки НТШ. - Львів, 1917. - Т. СХХІІІ-СХХІV. - С. 1-58.
9. Гуцульські весільні пісні // Жіноча доля. - 1933. - Ч. 2. - 15 січня. - С. 1.
10. Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат : монографія. - Львів : Афіша, 2006.
Т. 2 : Етнологія та мистецтвознавство. - 2006. - 812 с.

11. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Кайндль - Чернівці : Молодий буковинець, 2001. - 208 с.
12. Кожолянко Г. Весілля на Гуцульщині / Г. Кожолянко // Гуцульщина. - 1993. - Ч. 33. - С. 8-15.
13. Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Георгій Кожолянко. - Чернівці : Золоті литаври, 1999.
Т. 1 : Етнографія Буковини. - 1999. - 384 с.
14. Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Георгій Кожолянко. - Чернівці : Золоті литаври, 2001.
Т. 2 : Етнографія Буковини. - 2001. - 424 с.
15. Кожолянко Г. Повістунські легенди та оповідання Буковинської Гуцульщини / Г. Кожолянко // Гуцульщина. - 2001. - Ч. 62. - С. 9-10.
16. Кожолянко О. Особливості початку весільного дня на Гуцульщині / О. Кожолянко // Буковина: історичні та етнокультурні студії : матеріали IV Міжнародної наукової конференції ["Кайндлівські читання"], (Чернівці, 16-17 травня 2007 р.). Частина 2. - Чернівці : Прут, 2007. - С. 65-67.
17. Леценко Н. Космач - серце Гуцульщини / Н. Леценко // Гражда. - 2007. - № 5. - С. 9-11.
18. Лукеча М. Під весільний вінець / М. Лукеча. - К. : Всеукраїнське товариство "Просвіта", 1995. - 72 с.
19. Мандзяк О. Бойові традиції аріїв: На шляху до реалій українських бойових мистецтв : монографія / Олександр Мандзяк. - Тернопіль : Мандрівець, 2006. - 272 с.
20. Мисюк І. Весілля на Гуцульщині / І. Мисюк. - Снятин : Прут Принт, 1999. - 116 с.
21. Савчук Б. Українська етнологія / Борис Савчук. - Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2004. - 560 с.
22. Савчук М. Коломийська Гуцульщина / М. Савчук // Гражда. - 2006. - № 14. - С. 4-7.
23. Стельмащук Г. Квітка на капелюсі (Атрибути-символи на обрядових і святкових головних уборах українців) / Г. Стельмащук // Берегиня. - 2001. - № 1. - С. 15-20.
24. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3. / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1902. - Т. V. - 256 с.
25. Schnajder J. Z kraju Huculow / J. Schnajder // Lud. - Lwow, 1899. - Т. V; 1900. - Т. VI; 1901. - Т. VII.
26. Wajgiel L. O Huculach. Zarys etnograficzny / L. Wajgiel. - Krakow, 1887.

ВЕСІЛЛЯ У РОДИНАХ ГАЛИЦЬКОЇ СІЛЬСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ НАПРИКІНЦІ ХІХ - 30-Х РОКІВ ХХ СТ.: СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ

У статті розкрито особливості відзначення весіль у родинах галицької сільської інтелігенції кінця ХІХ - 30-х рр. ХХ ст. Основну увагу звернено на фактори (особисті, матеріальні, національні), які впливали на вибір пари серед представників світської інтелігенції та майбутніх священиків, і на порядок проведення весілля. Досліджено також роль соціальних чинників у процесі формування родин духовенства у Галичині.

Створення нової сім'ї завжди було знаковою подією не тільки у житті конкретної людини чи родини, але й усієї громади. Однак, попри всі позитивні моменти, пов'язанні з весіллям і святковими урочистостями, не рідко доводиться констатувати вплив матеріальних чинників на процес укладення подружжя. Особливо цікавим, на наш погляд, є дослідження факторів (як особистих, так і соціальних), які впливали на вибір пари та самий порядок відзначення весілля у середовищі галицької сільської інтелігенції наприкінці ХІХ - 30-х років ХХ ст.

Дана проблема частково відображена у спогадах сучасників подій, зокрема, О.Заклинського [10], О.Пристая [19], Ф.Тарнавського [21], С.Шухевича [25] та інших. Із історіографічної бази найбільш інформативною є стаття львівського дослідника А.Заярнюка під назвою "Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини ХІХ століття" [11]. Проте у ній проаналізовано тільки священичі родини, тому досі нез'ясованими залишається низка питань, пов'язаних із пошуком пари і весіллям у сім'ях світської інтелігенції.

З огляду на це, автор ставить за мету простежити спільні риси і відмінності у пошуку пари та відзначення весілля представниками освіченої верстви, а також визначити роль у цьому процесі соціальних чинників.

Щодо світської інтелігенції, то більшість її представників одружувалися тільки після одержання постійної посади, приблизно у віці 30-40 років [23, с.7]. Дотримуючись таких вікових рамок, інтелігенти керувалися суто практичними міркуваннями: вони свідомо ухилялися від одруження, маючи на меті насамперед покращити своє матеріальне становище і здобути кошти на утримання майбутньої сім'ї.

Одним із підтверджень подібних позицій є тексти шлюбних оголошень, які інтелігенти неодноразово надсилали у пресу. Серед тих, хто звертався до такого нетрадиційного на той час способу знайомства, переважали прац-

івники педагогічної сфери. Нерідко у шлюбному оголошенні зазначалася майнова частка, яку майбутня наречена чи наречений мали внести у подружжя. Наприклад, у тексті оголошення, вміщеного у газеті "Новий час" за 1938 р., говорилося, що "старший кавалер, здоровий солідний, технік і купець, покривджений війною і кризою" бажає оженитися з учителькою віком від тридцяти двох до сорока двох років, з приданим у розмірі не менше як 3 тис. злотих готівкою [17, с. 10]. У інших подібних повідомленнях зазначалося, що лікар-українець оженився з панною, яка "мала би більший маєток" [8, с. 4], або "інженер на певному становиську бажає в цілі матримоніальній познайомитися з гарною, інтелігентною, ніжною, господарною, середнього зросту, матеріально забезпеченою панною до 24 років" [16, с.11].

Представники освіченої верстви тяжіли до створення шлюбів на принципах соціальної ендогамії (від грец. *endon* - усередині). Тобто перевага надавалася рівним за походженням і соціальним статусом особам. Зокрема, доволі поширеними були вчительські сім'ї. Однак, якщо для селянства така тенденція не створювала загрози, то для інтелігенції вона мала свої негативні прояви. Проживаючи на провінції, педагогу значно важче було знайти пару, аніж звичайному сільському парубкові чи дівчині.

Багато працівниць педагогічної чи кооперативної сфери діяльності свідомо звужували коло потенційних наречених, не бажаючи виходити заміж за селян. Особливо важким було становище безробітної молоді, яка, попри здобуту освіту, ставала тягарем для родини. У такому випадку дівчина, за словами сучасниці, виходила заміж за "якогось напівграмотного крамаря, а нераз і за звичайного поліція, що все в очах її оточення є чимось вищим від сільських хлопців" [1, арк. 19].

Серед найбільш освічених кіл тогочасної галицької громадськості пропагувалася ідея матеріальної незалежності жінки, а відтак і звільнення її від необхідності вимушеного заміжжя. З цієї точки зору цікавими є думки, висловлені відомою поетесою Марійкою Підгірянкою: "Як я зда-ла матуру (випускний іспит - О. Д.) втішилася що буду учителькою, що буду самостійно жити, працювати для народу. Найбільше тішило мене, що не мушу чекати чоловіка. Свобідно можу вибрати собі по своїй душі друга, а не мушу брати що трафиться" [3, арк.37].

Боротьба інтелігенції за матеріальне і духовне рівноправ'я між статями мала велике суспільне значення. Оскільки фінансова самостійність могла бути досягнута тільки через здобуття певного фаху, проблема звільнення від необхідності укладення раннього шлюбу тісно поєднувалася із пропагандою жіночої освіти.

Вимушеному заміжжю протиставлялася активна громадська праця над піднесенням культурно-освітнього і господарського життя на провінції,

що сприяло залученню жіноцтва до процесів розбудови національно орієнтованих інституцій.

Не останню роль у формуванні подібних поглядів відіграли художні твори феміністичного спрямування. Першість серед них займала повість О.Кобиллянської "Царівна". Як писала у своїй автобіографії учителька І.Блажкевич, "Царівна" витичила мені шлях життєвої самостійності, влила в душу почуття рівновартості жінки з чоловіком, зруйнувала не одне "не випадає", яким в той час путали дівчат" [2, арк. 3]. Схожі думки на рахунок цього твору висловлювала і педагог О. Дучимінська. Згідно її тверджень, письменниця на перший план вивела "жінку - людину, яка вже мала в душі свій світ, а не тільки відбитку "його" (чоловіка - О. Д.)..." [9, с. 173-174]

Через відносно обмежений вибір пари серед інтелігенції, особливо світської, значно частіше, ніж у селянства, зустрічалися мішані шлюби. Якщо селяни звичайно упереджено ставилися навіть до члена сусідньої громади (особливо недоброзичливо приймали жінку, вона практично все життя залишалася у селі чоловіка чужою) [6, с. 15], то для освіченої верстви шлюби з представниками іноетнічної спільноти, здебільшого поляками, були типовими.

Довгий час основна частина кандидаток на одруження із світськими інтелігентами походила із сімей духовенства, але через постійне кількісне зростання представників світських професій, ті були змушені укладати шлюби із польками. Свою роль відіграло і прагнення окремих інтелігентів здійснити успішну кар'єру, адже одруження із представницею польської національності відкривало ширші можливості і давало підстави для сподівань на протекцію з боку місцевої влади. Водночас такі шлюби часто ставали причиною денационалізації української еліти.

На відміну від світської інтелігенції, випускники духовних семінарій не могли відкладати одруження на тривалий термін. За греко-католицьким обрядом вони мали право на шлюб тільки до прийняття свячень. Тому богослови або одружувалися у порівняно молодому віці, переважно одразу ж після закінчення навчання, або не створювали сім'ї взагалі, тобто приймали celibat. Правда, кількість тих, що обирали останній варіант, довгий час у Галичині була незначною. Незважаючи на існування у середовищі тогочасної громадськості та Української греко-католицької церкви діаметрально протилежних поглядів стосовно права священників на шлюб, серед більшості представників сімейне життя вважалося нормою.

Вибір пари і сватання проходили у домах духовенства за давно виробленою схемою. Знайомство відбувалося через розгалужену систему родичів і посередників, які не тільки підбирали кандидатури, але і окреслювали перспективи можливого шлюбу. З цієї причини одна із дописувачок газети "Народ" стверджувала: "Питомці не женяться, тільки їх женять" [18, с. 158].

Перший етап у процесі пошуку пари передбачав попередній обмін інформацією між богословами про відомі їм ймовірні кандидатури на одруження. У духовних семінаріях складалися каталоги чи книги наречених, куди вносили їх імена, вік, місце проживання, а також суми грошей, які можна було одержати як придане [11, с.62].

Наступним етапом були подорожі по Галичині під час канікул. Більшу частину часу семінаристи проводили у домах своїх друзів і знайомих, які представляли здебільшого священицькі родини. Часто вони їхали у гості, покладаючись тільки на інформацію посередників [11, с.66]. У ході таких відвідин, а інколи і кількаденного перебування у домі господаря, богослов освідчувався. Після одержання згоди на шлюб від дівчини та її батьків призначалася дата весілля. Цей день могли відкласти на невизначений термін, якщо наречений ще повертався до навчання у семінарії. У інших випадках весілля відбувалося невдовзі після заручин.

У процесі вибору пари нерідко вирішальну роль відігравав матеріальний статус потенційної нареченої. Зокрема, для придбання пристойного вбрання, необхідного для нанесення візитів у священицькі доми, які дедалі активніше переймали стиль життя міської буржуазії, і для покриття дорожніх витрат богослови позичали гроші під відсотки [11, с.62]. У багатьох ці витрати тільки доповнювали уже існуючі картярські борги і змушували не в останню чергу звертати увагу на посаг [14, с.27]. Вимоги до наречених, сформульовані о. О. Заклинським ще у середині XIX ст., якнайкраще передають погляди, притаманні більшості семінаристам. За його переконаннями, дівчина мала бути добре обізнаною із домашнім господарством, а не освіченою за французькою модою, та найголовніше - за рахунок її посагу богослов мав утримуватися у період до висвячення і на першій посаді [10, с.79].

Отже, як одна з умов вдалого одруження розглядався якщо не багатий, то середній посаг нареченої. Такі досить практичні погляди не були стремлінням до надмірних розкошів, а зумовлювались злиденним життям священика на початках кар'єри, коли його праця на правах сотрудника (помічника пароха) при відсутності відповідної протекції у дідича і консисторії могла тривати роками.

Не останнє місце займав і національний фактор. Майбутні священики, на відміну від світських інтелігентів, із більшим застереженням ставилися до мішаних шлюбів, тому надавали перевагу дівчатам із родин духовенства. Душпастир М. Стрільбицький у часописі "Нива" стверджував, що у достатку і злагоді завжди жили ті парохі, в яких дружина походила із священичого роду, натомість шлюби із польками, за його переконаннями, призводили до різних непорозумінь і сімейних чвар. Для підтвердження своїх поглядів він наводив приклад знайомого священнослужителя, який щонадіділі возив бричкою до костелу свою дружину [20, с. 119].

Проте не тільки особисті мотивації позначалися при виборі богословами нареченої із власного середовища. Окремі з них усвідомлювали, що внаслідок міжнаціонального конфлікту, який накладався на повсякденне життя галичан, дружина-полька могла б ускладнити стосунки як з іншими священиками, так і з парафіянами [11, с. 64].

Таким чином, уникаючи шлюбів із представницями польської національності, майбутні священики намагалися не тільки звести до мінімуму причини сімейних непорозумінь, але й унеможливити несприйняття дружини сільською громадою.

Свої вимоги стосовно майбутніх наречених мали і члени священичих родин, у яких виховувалися доньки. У їхньому розумінні шлюб із семінаристом селянського походження ототожнювався із сходженням на нижчий щабель у соціальній ієрархії [12, с.23; 19, с.55]. Ще у 1860-х роках вихідців із селян серед духовенства називали "дячишиними", оскільки багато з них були синами сільських дяків. Прихильність з боку духовенства, яке часто вирізнялося шляхетським походженням, здобували тільки заможні "дячишини" [11, с.55]. Однак поступово ця різниця нівелювалася. Через родинні зв'язки вихідці із простих селян впливалися до структур давніх священицьких родів [11, с.53].

Певна соціальна градація існувала і серед самого парафіяльного духовенства. Свідченням цього є пісня, яку навів у своїй повісті "Франко і Беркут" відомий галицький письменник Д. Лукіянович:

"Близько мене не сідай,
Я тобі не рівна,
Ти простого попа син,
А я - деканівна" [15, с.131].

У джерелах та історичній літературі знаходимо докази упередженого ставлення членів священичих сімей до наречених, які представляли світську професії. Наприклад, М. Шлемкевич писав, що в другій половині - наприкінці XIX ст. доньки священиків для одруження із світськими інтелігентами змушені були таємно покидати батьківські доми [24, с.48]. Як не дуже вдала партія розцінювався шлюб із сільським вчителем [13, с.49]. Однак педагоги все-таки ставали членами священичих родин, натомість рідкісними були подібні випадки серед селян і навіть дяків [26, р.117].

Практика заміжжя переважно з богословами існувала приблизно до 90-х років XIX ст. З часом священицькі дочки, які потрапляли під зростаючий вплив міської ідеології, почали надавати перевагу представникам світської інтелігенції. Поступова втрата духовенством позицій традиційної еліти у поєднанні із процесами загальної трансформації галицького суспільства призвели до переорієнтацій їх смаків і пріоритетів [11, с.79]. Проте, незважаючи на стійку тенденцію до збільшення світських подруж, традиція міжсвященицьких шлюбів зберігалася і в 30-х роках XX ст.

Стосовно самого порядку проведення весілля, то слід зауважити, що ця подія у галицьких священничих родинх відзначалася особливо гучно. Урочистостям передував тривалий етап підготовки, який включав складання списків запрошених, пошиття святкового одягу для наречених, замовлення музик, кухарів, прислуги для накриття столів тощо.

Серед духовенства побутував звичай запрошувати на весілля колег по навчанню на теологічному факультеті [25, с.152]. Якщо взяти до уваги, що наречений часто був богословом і відповідно запрошував ще й своїх друзів із семінарії, то на такі свята нерідко з'їжджалася декілька десятків священничих родин. Обов'язковою вважалася присутність на вінчанні і всіх родичів. Більшість гостей повідомляли про майбутнє весілля особисто, а для мешканців далеких міст надсилали листівки із запрошенням [21, с.74].

У рядах греко-католицького кліру здавна було заведено кликати на весілля також місцевих панів [19, с.93]. Наречені запрошували дідичів і просили у них благословення, натомість одержували цінні подарунки. Зокрема, відомий громадський діяч С. Шухевич серед сімейних реліквій згадував срібну цукерничку, яку у якості весільного подарунку одержала від польських поміщиків його родичка [25, с.29]. Із загостренням польсько-українського конфлікту наприкінці ХІХ - початку ХХ ст. такий порядок поступово почав занепадати і дотримувався тільки у тих селах, де священник зберігав тісні і приятні стосунки з дідичем.

На відміну від селян, які у якості весільного вбрання використовували здебільшого народний стрій, костюми наречених виготовляли за міською модою. Особливою вишуканою була весільна сукня молодої. Її детальний опис зустрічаємо у книзі Ю.Цегельського "Зага роду Цегельських і розповідь про Камінку-Струмилову": "Була це коронкова пів-креноліна таки із дорогого матуріялу бельгійського виробу, чистенько білої краски, довга до кісток, так що накривала білі з шеврової шкіри на гудзики запинані черевіки з тричвертевими халявами. Верх сукні відшиваний у пасі був пасований до стану горсет критий коронкою. Рукави були довгі "буфіясті" від гори та закінчені круглими маншетами й подібний стоячий ковнір. Сукня запиналася від заду довгим рядом гудзиків вшитих так, щоби їх не було видно" [22, с.493]. Святковий одяг нареченої доповнювала довга фата.

Загалом весілля у священничій сім'ї було великою подією на усю околицю і доброю нагодою для зібрання усієї родини. До організації цього дійства широко залучалися місцеві мешканці. Оскільки кількість запрошених інколи перевищувала 300 осіб, то для їх розміщення заздалегідь готували сільські оселі [5, с.88; 21, с.74]. Часто у день приїзду гостей на основних шляхах стояли місцеві парубки з картками з іменами людей, яких вони мали зустріти і розселити [21, с.74].

У тому випадку, коли гостям доводилося дуже довго очікувати на вінчання, вони починали жартома запитувати один одного: "Чи може часом чоботи в молодого не затісні та й він не може взутися". Ця приповідка означала, що наречений торгується із майбутнім тестем за посаг, або невдоволений запропонованою сумою [21, с. 75].

Одразу після шлюбної церемонії розпочиналася вечерея і танці. Звичайно святкування займало два дні. Першого дня частування тривало до ранку, після чого гості йшли відпочивати. Наступний етап урочистостей розпочинався приблизно о 12 годині другого дня і тривав до вечора [21, с.73].

Цікавий опис весілля у священичій родині в с. Красів Львівського повіту залишив у своїх спогадах вище згаданий С. Шухевич. Він зазначав, що перед вінчанням його сестри спершу влаштували весілля для селян, тобто "фікційне селянське весілля, на яким була і фікційна молода, і молодий, і дружки, і дружби, і свахи, і все-все, але не було фікційне те, що їдження і пиття було таке саме, як на звичайнім сільським весіллю, а так само і танці" [25, с.152].

Для виконання ролі молодих обрали найкращих у селі дівчину і парубка. Дуже дороге та урочисте весілля за участі справжніх наречених і гостей відбулося тільки через тиждень [25, с.152].

У світської інтелігенції весілля проходило за схожою схемою. Правда, в учительських сім'ях такі події відзначали у менших масштабах, що у значній мірі зумовлювалось їхнім рівнем заможності. На порядок проведення самого весільного обряду сильний вплив здійснювала міська культура, хоча повністю не ігнорувалися і народні звичаї.

Окремі освітяни виступали за зведення учасників родинних свят до вузького сімейного кола. Зокрема, І. Блажкевич у брошурі "Культурна людина" пропонувала не запрошувати великої кількості гостей, обмежити весілля одним днем, відмовитися від музики і спиртних напоїв, натомість гроші, відкладені на святкування, пожертвувати на місцеву читальню чи на іншу благодійну справу [4, с. 23].

Таким чином, проаналізований джерельний та історіографічний матеріал дозволяє вести мову про певні закономірності весільної обрядовості у середовищі галицької сільської інтелігенції кінця XIX - 30-х років XX ст. На особливу увагу заслуговує процес вибору пари і сватання, який відрізнявся у світської інтелігенції і представників майбутнього духовенства. Якщо перші могли шукати пару навіть через газетні оголошення, то другі зазвичай практикували численні відвідини родин сільських священиків під час літніх канікул. Однак і ті, і інші створювали подружжя на принципах соціальної ендогамії.

При укладенні шлюбу, крім особистих вподобань чи волі родичів, суттєвий вплив мав матеріальний чинник, що було продиктовано низкою суб-

'ективних і об'єктивних причин. Цей же матеріальний фактор обумовлював звуження рамок родинних урочистостей серед багатьох представників світської інтелігенції, зокрема вчителів.

Джерела та література

1. Центральний державний історичний архів у м. Львові, ф. 348, оп. 1, спр. 6804, арк. 1 - 37.
2. Державний архів Тернопільської області, ф. Р-3205, оп. 1, спр. 2, арк. 1 - 23.
3. Львівська наукова бібліотека імені В. Стефаника, відділ рукописів, ф. 48, спр. 67, арк. 1 - 42.
4. Блажкевич І. Культурна людина. - Яворів: Накладом укр. вид. спіл. "Громада" у Львові, 1932. - 32 с.
5. Богачевська-Хомяк М. Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884-1939. - К.: Либідь, 1995. - 424 с.
6. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження. - К.: Наукова думка, 1988. - 192 с.
7. Дольницький О. Літопис роду Дольницьких. Документи, матеріали, спогади: генеалогічне дослідження. - Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. - 658 с.
8. Дрібні оголошення // Діло. - 1926. - Ч. 43. - С. 4.
9. Дучимінська О. Весняні дні // Дучимінська О. Сумний Христос. - Львів: Каменярь, 1992. - С. 152-218.
10. Заклинський О. Записки пароха Старих Богородчан. - Торонто: Добра Книжка, 1960. - 122 с.
11. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини XIX століття // Україна модерна. - Львів, 2000. - Ч. 4-5. - С. 50-80.
12. Кобринська Н. Дух часу // Кобринська Н. Дух часу : Оповідання, повість. - Львів: Каменярь, 1990. - С. 18-33.
13. Кобринська Н. Задля кусника хліба // Кобринська Н. Дух часу: Оповідання, повість. - Львів: Каменярь, 1990. - С. 34-70.
14. Л. Б. Як виховуються питомі гр. к. Головної семінарії ві Львові, на провідирів народа (Допись семінариста) // Народ. - 1890. - Ч. 2-3. - С. 27-28.
15. Лукіянович Д. Франко і Беркут // Лукіянович Д. Вибрані твори. - К.: Дніпро, 1973. - С. 114-232.
16. Оголошення // Новий час. - 1930. - Ч. 95. - С. 11.
17. Оголошення // Новий час. - 1938. - Ч. 37. - С. 10.
18. Побратимка. Як у нас виховують ся йїмосцянки на йїмосців і який хосен із них народови (Письмо з Станіславщини) // Народ. - 1890. - Ч. 11. - С. 157-159.
19. Пристай О. З Трускавця у світ хмародерів. Спомини з минулого і сучасного: У 4 т. - Львів - Нью-Йорк, 1935. - Т. II. - 366 с.
20. Стрільбицький Н. Дім галицько-руського съвщеника в I. половині мнущого століття // Нива. - 1908. - Ч. 4. - С. 115-121.

21. Тарнавський Ф. Спогади: Родинна хроніка Тарнавських як причинок до історії церковних, священицьких, побутових, економічних і політичних відносин у Галичині в другій половині XIX сторіччя і в першій декаді XX сторіччя. - Торонто: Добра книжка, 1981. - 267 с.
22. Цегельський Ю. Зага роду Цегельських і розповідь про Камінку Струмилу. - *Ellicot City: Смолоскип*, 1992. - 787 с.
23. Чайковський А. Наші пословиці // Жіноча доля. - 1926. - Ч. 5. - С. 6-7.
24. Шлемкевич М. Галичанство. - Львів: За вільну Україну, 1997. - 104 с.
25. Шухевич С. Моє життя: Спогади. - Лондон: Видання Української видавничої спілки, 1991. - 619 с.
26. Himka J.-P. *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century*. - Edmonton: CIUS, 1988. - 343 p.

ВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯД В СЕЛІ СЕВЕРИНІВКА ЖМЕРИНСЬКОГО РАЙОНУ ВІННИЦЬКОЇ ОБЛАСТІ (сер. ХХ ст.)

У статті подано опис весільного обряду - договір, сватання, випікання короваю, розплітання коси, роздавання короваю, покривання хусткою молодої, обід і виводини, що побутували в селі Северинівка Жмеринського району Вінницької області до середини ХХ ст.

Село Северинівка Жмеринського р-ну Вінницької області засноване близько 1808 р. великим землевласником Северином Орловським, від імені якого і походить назва. Заради економічної доцільності він зніс два села - Молохів та Війтівці, звільнивши таким чином значні площі родючої землі і компактно поселивши їх жителів на берегах річки Рів. Найстаріша частина села і донині зберегла геометрично правильне планування, що свідчить про швидкість процесу заселення. В 1810 р. поміщиком було збудовано палац у класичному стилі з елементами бароко, а навколо закладено великий дендро-парк. Протягом ХІХ - поч. ХХ ст. на території села знаходилась цукроварня, винокурня, гуральня, п'ять млинів, цегельний завод, лісопильня, теплиця-оранжерея, рибні ставки, сади, звірогосподарства, в 1880 р. збудована школа, відкрито селянський банк тощо. На сьогодні, окрім школи і палацу Орловського, перетвореного за радянських часів на санаторій, не збереглося нічого з перерахованого.

Проводячи в 2009 р. етнографічне обстеження даного району, автором, разом з іншими родильно-побутовими та календарними святами і обрядами, був досліджений і весільний обряд, який ще до середини ХХ ст. зберігав традиційні подільські елементи в своїй структурі.

Передували весіллю "договір" і сватання.

Йдучи на договір, молодий запрошував з собою одного чоловіка, переважно, рідного дядька. З собою брали хліб. Зайшовши до хати, після короткої розмови, староста кладе хліб на стіл. Дійшовши згоди, п'ють могорич і домовляються про час сватання. Як правило, цей процес на довго не відкладали і йшли свататись через 1-2 тижні у неділю.

На сватання молодий запрошував двох сватів і батьків. Мала значення непарна кількість людей, оскільки хлопець йшов шукати пари. З собою брали хліб, загорнутий в рушник, *"щоб не голий був"* [3] і пляшку горілки. Зайшовши до хати заводили розмову про куницю-красну дівицю та про ловця-гарного молодця. Клади хліб на стіл.

На знак згоди молода перев'язувала сватів рушниками. Матері дарувала хустину, приказуючи: *"Мамо, даю вам хустинку, щоб була вам за*

дитинку" [4]. Батькові - сорочку: *"Тату, дарую вам сорочку, щоб була вам за дочку"* [4]. Нареченому - запихала за пояс хустину, якою пов'язували їй голову під час весілля в хаті молодого. *"Даю тобі хустину, щоб була за вірну дружину"* [4]. Після цього розрізали хліб, пили могорич і домовлялися про день весілля, посаг тощо.

В більшості випадків "договір" не виділяли, як окрему складову передвесільного обрядодійства, часто означаючи цим словом саме сватання, але все ж таки в середині ХХ ст. він ще побутував.

Весілля грали після Покрови - «Покрово, Покровонько, покрий мені голоньку» [5]; і у м'ясниці після Йордану (Водохреща), інколи - влітку. За словами респондентів, навіть, в радянський час весілля ніколи не відбувалося в піст.

"Це зараз весілля один день, а тоді ще з четверга починали. В четвер вже свиню ріжуть, ковбаси, кров'янки роблять, кишки начиняють, холодець варять, мама муку сіє на коровай, таке все рихтує" [1].

Власне весілля починалось із запрошення коровайниць. Коровай пекли в хаті молодого і молоді. В п'ятницю напікали "парних калачів" (два калачі, з плетеного у вигляді коси тіста, скріплених між собою обручиком) і матері молодят з цими калачами йшли запрошувати жінок на виготовлення короваю.

Як і всюди в Україні просили тих, які були щасливими в подружньому житті, *"Вибирали таких, котрі добре жили в парі, в злагоді, мали дітей. Вдовиць, розвідниць не просили на коровай"* [2].

В суботу вранці батьки, поблагословивши, вярджали молодих запрошувати на весілля. Молода із старшою дружкою, а молодий із старшим дружною, святково вдягнені запрошували кожен свій рід. Ходили запрошувати з калачами і "парними калачами". Коли в селі було кілька весіль і молоді зустрічалися на вулиці - вони обмінювались "парними калачами" і цілувались.

Зайшовши до хати після вітання говорили: *"Просили тато й мама і я вас просю на хліб, на сіль, на весілля - і вас тітко, і вас дядьку, і тебе - за дружку, а тебе - за дружбу"* [6]. Останнє стосувалося дітей, *"бо вони ж дивляться і їм же хочеться на весілля"* [6]. І залишали на столі калач. Близьким родичам - рідним дядькам, тіткам, діду, бабі, хрещеним батькам залишали "парний калач".

Сироти йшли на цвинтар просити батьків, при чому не тільки рідних, але й хрещених.

Перед обідом, запрошені жінки набравши миску борошна, поклавши двос яєць, а дехто - ще й цукру або масла, загорнувши все це в хустину, "йшли до короваю". Як правило, коровайниць була парна кількість - 8, 10, 12 тощо. Запрошували і старосту, який мав благословляти випікання коро-

ваю. Це були ті чоловіки, з якими хлопець приходив свататись. Один з них був старостою в хаті нареченої, а інший - в хаті нареченого. Господарі пригощали коровайниць, ті співали:

*До короваю я йшла,
Коробку яєць несла,
Мене хлопці здоганяли,
В мене яйця видирали,
Ой, іди, хлопче, іди,
Бо й наберешся біди [3].*

Після частування, "мили руки і мама обв'язувала двох коровайниць рушником по поясі, щоб молоді жили дружно; і вони вже місяць коровай" [1].

Перед тим, як місити коровай, коровайниці звертаються до старости: "Пане старосто, благословіть цьому дитяті коровай місит" [1]., а він у відповідь: "Хай Бог благословит" [1]. Коровайниці:

*А в перший раз,
А в Божий час,
Благослови, Боже, - 2 р.
І отець, і мати
Своєму дитяті
Коровай місити [1].*

За благословенням звертались тричі. Після слів старости переспівували вище наведену пісню, змінюючи лише перший рядок на: "А в другий раз...", "А в третій раз...".

В коровай клали монети, інколи - два яйця. Його прикрашали фігурним хрестом з великою квіткою посередині, чотирма голубами і дрібними квітками та пелюстками з тіста. Крім короваю виготовляли весільне печиво - "гуски", які роздавали всім коровайницям.

Під час вимішування тіста співали:
*А хто вгадає, що в нашому короваю,
З семи млинів мука,
З семи криниць вода,
Ще й з Підгайця яйця
В нашого коровайця [2].*

"Як виробили коровай, коровайниці і свахи мили руки. Воду виносили на вулицю і виливали з порога та й на хату" [4]. При цьому співали:

*Ми на тік воду носили,
Господа-Бога просили,
Роди, Боже, жито,
Роди ще й пшеницю,
Ще й рожеві квіти,
Щоб любилися діти [4].*

Бувало, що воду виливали під яблуню: *"Щоб наша молода така гарна була, краснощока, як яблунька краснобока"* [5].

Перед тим, як саджати коровай у піч знову просили благословення у старости: *"Пане старосто, благословіть нам цей коровай в піч сажати"* - *"Хай Бог благословит"* [1]. і т. д.

Посадивши, частувалися:

Зробили ми діло,

Аж нам чоло впріло,

А ви ся догадайте,

Горілочки нам дайте [2].

Співали пісень, звертаючись до печі:

Печи, наша пече,

Гарний коровай спечи,

У нашої печі золотії плечі,

Ще й сребряні крила,

Щоб гарно коровай знітила [7].

За виглядом готового короваю намагалися вгадати долю молодого подружжя. Якщо *"коровай запав - хтось помре, тріснув - розійдуться, підгорів - будуть сварки"* [5].

Під вечір до хати молодії приходили дружки, відповідно до молодого - світилки, а також дружби, свахи. Запрошували музик з гармошкою, бубоном. Їх наймали як молодий так і молода - кожен окремо.

В обох хатах прикрашали коровай калиною, барвінком і обов'язково обв'язували червоним поясом. Крім того, в хаті молодії виготовляли гільце. Соснову гілку вставляли в хліб, стрічками прив'язували до неї квіти, виготовлені з різнокольорової стружки (бувало, ними прикрашали і коровай), а на верхечку гілки робили "квітку" з колосків жита і вівса.

Після того, як прикрасили коровай, наречений з старшим дружбою, дружками і світилками йшов до молодії розплітати косу. Це дійство називалося "головиця". Перед приходом молодого наречена ховалася. Завдання старшого дружби - знайти її і привести до хати. Щоб дізнатися, де вона ховається посилають "гінців" - хлопчаків з почту молодого. Знайшовши молоду, заводять її до хати.

Посеред хати ставили стілець, вкритий кожухом вовною догори. Старший дружба перетанцював з нареченою і, танцюючи мав посадити її на стілець. Проте молода *"не дається, не сідає, не хоче розплітатися, хоче ще дівувати"* [1]. При спробі дружби посадити її, ногою відкидала стілець. Його ставили і знову починали танець. Так повторювалось тричі, а то й більше. Коли вже посадять молоду, звертаються за благословенням до старости: *"Пане старосто, благословіть цьому дитяті косу русу розплітати"* [1], а він у відповідь: *"Хай Бог благословит"* [1], свахи співають:

А в перший раз,

А в Божий час...

...Косу русу розплітати [1].

Які в попередні рази за благословенням зверталися тричі.

Мати знімала з голови молодії вінок з живих квітів або стружки і стрічки.

А її брат, коли його нема - старша дружка, починали розплітати косу, розв'язуючи "кісники" - стрічки, вплетені в косу. Брати і сестри, дружки і дружби молодії поступово розплітають косу, співаючи:

Брат косу розплітає, - 2 р.

На ружу поглядає,

Не йди, доню, за дружбою,

Ружа процвітає,

Ой, ружа процвітає,

Калина достигає,

А ружу зірвуть дівки, - 2 р.

Калину з'їдять птиці, - 2 р.

Лиш братові сестриці... [4]

Наприкінці молодий, який весь цей час стояв у хаті біля порогу, повністю розв'язує кісники і залишає їх собі, *"щоб молода від нього вже не втекла, щоб трималася його"* [1].

Після розплітання підходить мама молодії з хлібом на рушнику і весільним вінком. Вінок з білого парафіну молодії, а молодому - парафіновий букетик, заздалегідь купляли або замовляли у місцевих майстринь.

Цей вінок мама накладає на голову нареченій, благословляє обох, хрестить і запрошує до столу. Всі частуються і танцюють. Потім молодий веде наречену до себе додому, де їх зустрічають його батьки. Тут також обох благословляють і запрошують за стіл.

В неділю молоді збиралися до шлюбу. До хати молодії приходили дружки, свахи і вбирали молоду. Мати накладала їй на голову вінок і вельон. Присутні співали:

Подай, мати, масла,

Бо я корову пасла,

Гонила на росу,

Дай мені масла на косу [6].

Або:

Стань, матінко, на стілець,

Подай щітку, гребінець,

Косу русу розчесати

Молодій Гані (ім'я дівчини) під вінець [5].

Виряджаючи до шлюбу, батьки також благословляли молодих.

Вони разом зі своїм почтом, кожен зі своєї домівки приходили реестру-

вати шлюб у сільську Раду. Це була суто бюрократична процедура. Без будь-яких урочистостей фіксувався факт створення нової сім'ї у селі.

Після реєстрації молоді йшли кожен до своєї хати. Ідучи, свахи і дружки молоді співали:

*Ой лети, соколоньку, попереду,
Перекажи матіночці, що я йду.
Нехай вийде матінонька з калачом,
Чи взяло дитя шлюб з паничом.
Ой з паничом, не з паничом,
А з мужиком
Та й зв'язали білі ручки й рушничком.
Рушником-хустиною,
Людською дитиною [2].*

Молодий же разом зі своєю родиною, друзями, світилками, взявши коровай та хліб ідуть до молоді. Наречений несе під пахвами дві хлібини, старший дружба - коровай. При цьому він *"приходив без батьків, но з родиною, а батьки вже вдома стрічали там молоду"* [3]. Ідучи селом співають:

*З дороги, вороги, з дороги,
Не переходьте дороги,
Нехай перейде родина,
Щоби була щаслива година [4].*

У воротях процесію перепиняють дружки молоді і торгуються, *"щоб горілки доброї дали гарненько, щоб і грошей заплатили"* [1]. Сторгувавшись, заходять на подвір'я. На порозі їх зустрічає мати молоді у вивернутому кожусі і посипає житом, копійками, цукерками, а далі обмінюється навхрест хлібами із зятем. Опісля гості йдуть до хати. Свахи переспівуються:

*На добрий день тому,
А хто в цьому дому,
Старому й малому,
Та ще й Богові святому [1].*
Свахи із хати їм відспівують:
*На добрий день тому,
А хто на цьому дворі,
Старому й малому,
Та ще й Богові святому [1].*

Молода, схиливши голову, вкриту хусткою, сидить за столом на лаві, застеленій вивернутим кожухом. Поруч стоїть старша дружка і тримає над головою нареченої хліб на рушнику. Біля неї сидить її брат чи інший родич, який вимагає викуп. Торг веде старший дружба. При цьому менші дружки

під столом намагаються пробратися і сісти поряд з молодою, бо якщо це їм вдасться зробити - торг припиняється. Зробити це їм заважають такі ж хлопчачі-дружби з боку молодої, допомагає їм і брат молодої, який тримає в руках макогона та відганяє найбільш заповзятливих. Таким чином, жартуючи, домовляються про викуп - певну суму грошей, що кладуть в миску на столі. Після викупу наречений заходить за стіл, цілує хліб. Потім *"цей хліб вже забирають і хустину забирають, підносять голову молодій, поцілував і тоді вже сідають за стіл"* [7].

За цим іде "перепій" - тричі попросивши благословення в старости, роздавали коровай молодого всім присутнім, починаючи з найближчих родичів - батьків, сестер, братів, хрещених і т. д. При цьому покликали: *"Десь тут є в пані молодої рідна мама, рідний тато. Просили молодий і молода, і я прошу на цей дар Божий"* [5]. Грає музика і старший дружба, танцюючи підносить на мисці коровай і шматочок гільця. *"Дружба коровай дає, а ті - дають гроші. Той з миски кладе коровай, а той - на миску гроші, чи подарок який"* [1]. Близьким родичам крім короваю давали ще й "парний калач".

Коровай різав староста, а гільце - старший дружба. Найперше вирізали середину короваю з квіткою в центрі та грошима під нею, а також верх гільця і віддавали їх молодим. Вийняті гроші, вінок молодої та букетик молодого тримали в іконі. А гільце ховали на горищі біля комина на випадок, коли *"до хати чиясь душа зайде, або хтось помре і боїшся в хаті бути, то знімають його і кладуть над порогом (на одвірку), то поки вона тих весільних пісень переспіває, то нема коли і в хаті товктися, збитків робити, людей лякати"* [1].

Під час роздачі короваю співали жартівливих пісень:

*А я тебе, старосто, питаю,
Чи дасиш ти короваю,
Бо я сваха молоденька,
Щоб була мені шишечка гарненька* [4].

Або ще:

*А я тебе, дружбонько, питаю,
Чи дасиш ти короваю,
Дружба коровай крас,
Ще більше накрадає,
То в жменю, то в кишеню,
Дівчині на вечерю* [4].

Під час застілля відбувалася жартівлива сварка між дружками та світилками:

*Світилка-шпилька на стіні,
На ній сорочка не її,*

Її мати накрала,
На весілля прибрала [2].
А ті їм відспівували:
Брешете, дружечки, як свині,
В мене сорочок є дві скрині,
Мені мати нашила,
Щоб я здорова ходила [2].
Переспівувалися і свахи:
Свашко моя, щибетушечко,
Ой випиймо, моя душечко,
А я тебе, свашко, куда йду - не мину,
А я тебе, свашко, поцілую, обніму [2].

Свашко-пташко,
Не робімо тяжко,
Вберімося гарно,
Ходімо погуляймо [2].

Підошву від короваю віддавали музикам, а хліб, з-під гільця - "хлопцям-запорожцям" - дітям.

Після танців збирали наречену до молодого. У рядно клали посаг - подушки, скатерки, рушники, хустки, "перепійне" тощо. Забирали і коровай молодой, який ніс старший дружба.

Сумуючи, співали пісню:
Ой, як віддавала ще й мати дочку
На чужую стороночку,
Ой, як віддавала,
Ще й наказувала,
Щоб сім років не бувала.
Дочка цього не стерпіла.
Перекинулася сивою зозуленькою,
Та й до року прилетіла,
Та й в вишневім саду сіла,
Та й в вишневім саду сіла,
Та й почала кувати.
Ой, чи почує, ой, чи не почує
Моя рідная мати... [1]

Прийшовши на подвір'я молодого, невістка і свекруха обмінювалися між собою хлібами. Молода, зайшовши до хати, тричі кланялася присутнім, а потім "вішала рушник на колик, на стіл - скатерку клала, а на постіль - рядно і подушки" [7].

Попросивши благословення у старости, різали та роздавали коровай. Після частування приступали до обряду покривання молодої. Вінок, вельон і червону стрічку, що була під вінком знімала свекруха.

Дві свахи (від молодого й молодої) ставали на лаву, де сидять молоді, пританцьовували, запинали хусткою. Поверх неї вив'язували червону стрічку. Під неї запихали букетик молодого. Молоду покривали хусткою, яку вона давала під час сватання. Співали:

*Покривалниця плаче,
Покриватися хоче,
Якби вона не хтіла,
Тоді б дома сиділа [6].*

Після танців розходитись.

В понеділок молодій несли снідання. "З бурака близнюки роблять - джору вижолобають, дріт переселят - і вже близнюки получились. Вареники ліплять то з клоччям, то з тирсою, і в ті близнюки накладають. На патик ці близнюки вчеплять і, наче, на коромислі староста несе гобідати, а другий староста - вилки несе і фляшку горілки" [7]. Горілку підфарбовували буряковим соком в червоний колір, а до пляшки прив'язували червону стрічку.

Прийшовши, дивилися, як молода вправляється по господарству, жартували, частувалися.

Через тиждень після весілля відбувалися "виводини". Вперше батьки і родина молодої приходили до неї в гості, дізнатися, як їй живеться. Свати дякували їм за невістку, влаштовували застілля, співали:

*Ой тепер я висока,
Ой тепер я широка,
Ой тепер я гладка стала,
Бо невістки дочекала.
Ой тепер я гладка стала,
Бо невістки дочекала.
І не буду палити,
І не буду варити,
І не буду хати мести,
Но порадошки вести.
І не буду хати мести,
Но порадошки вести.
Ой тепер я низенька,
Ой тепер я маленька,
Ой тепер як лінуватись,*

*Бо я дочки позбулася.
Ой тепер як лінуватись,
Бо я дочки позбулася.
Ой тепер я висока,
Ой тепер я широка,
Ой тепер я гладка стала,
Бо я зятя дочекала.
І не буду сіяти,
І не буду орати,
І не буду волочити,
Но горілочку пити.
І не буду волочити,
Но горілочку пити [1].*

Після "виводин" весілля закінчувалось.

Весільний обряд в селі Северинівка Жмеринського району Вінницької області до середини XX ст. зберігав у своїй структурі традиційні подільські елементи. Хоча вже починаючи з 30-тих рр. він змінюється під впливом обставин. Зокрема, після зруйнування церкви, обряд вінчання замінюється реєстрацією в сільській Раді. В післявоєнні роки звичаю не запрошувати вдів на випікання короваю дотримувались не завжди, оскільки значна частина чоловіків загинула на фронтах Другої Світової війни. В цей час з ужитку виходить і народний одяг, що замінюється фабричним.

Джерела

1. *Бабич Валентина Миколаївна (1947 р. н.)*
2. *Білоброда Ганна Максимівна (1929 р. н.)*
3. *Бобровська Ольга (1929 р. н.)*
4. *Дзюбенко Ольга Михайлівна (1934 р. н.)*
5. *Гриб Ганна Іванівна (1932 р. н.)*
6. *Губчакевич Фросина Антонівна (1935 р. н.)*
7. *Ковальчук Євгенія Григорівна (1936 р. н.)*

КАРТОГРАФУВАННЯ ОСНОВНИХ ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДІВ ЗА МІКРОЦИКЛАМИ ПІСЕНЬ

Весільні пісні здебільшого пов'язані з обрядами. Пісенний макроцикл одного весілля таким чином може бути поділений на мікроцикли обрядових пісень, що супроводжують окремі обряди. Картографування весільної пісенності, зокрема, пісенних мікроциклів дає уявлення про регіональне поширення відповідних весільних обрядів.

Давні обрядові пісні, зокрема і весільний фольклор, на момент становлення фольклористики вже був полістадіальним явищем. Полістадіальність, як іманентна якість обрядового фольклору проявляється у нашаруванні в ньому різних історично сформованих традицій, принципів фольклорного мислення, зразків різних епох.

Дослідження полістадіальності обрядового мислення вже провадилися стосовно інших підрозділів усної народної творчості різних національних культур. Проте наукової спроби з'ясувати послідовність та логіку історичних змін видів музичного мислення та причини співіснування їх у межах одного пісенного масиву, яким є українська весільна пісенність, досі не було. Розв'язання цього завдання повинно бути тільки комплексним. Дослідження однієї або кількох окремих причин не давало бажаного результату. Диференційований музикознавчий та філологічний аналіз обрядової пісенності, дослідження етнографічних аспектів та зв'язку з обрядовим контекстом дає лише можливість робити окремі висновки, недостатні для історичної періодизації фольклору.

У другій половині ХХ ст. з'являється низка досліджень, присвячених проблемам періодизації фольклору, переважно на матеріалі епічних та міфологічних творів, історичних пісень. До обрядової пісенності ставлення вчених було обережним через складність з'ясування сутності історичних нашарувань у них. Проблему з періодизації фольклору у різні роки досліджували Ф. Колесса, В. Анікін, Л. Мухаринська, А. Іваницький, С. Грица та інші.

Здійснюючи періодизацію обрядового фольклору, Ф. Колесса виходив з особливостей обряду, складу дійових осіб, текстів пісень, їх музично-стильових особливостей. Л. Мухаринська впритул підійшла до історико-регіональних досліджень фольклору. Аналізуючи історичні концепції М. Нікольського, вона розкрила питання протиріччя: чому волочобні та коровайні обряди мають спільний час походження, якщо вони мають різну територію поширення? [5, с. 5]

Метод історико-регіонального дослідження, на роль якого вказує Л. Мухаринська та який використовує С. Дмитрієва, теоретично заснував К. Квітка у фундаментальному дослідженні "Про історичне значення календарних пісень". Основою його теорії було наступне: "Недостатньо посила-тися на дохристиянський характер обряду, до складу якого належить дос-ліджувана мелодія, і на відображення дохристиянських вірувань у поетич-ному змісті пісні, виконуваних з цієї мелодією. Потрібні ще інші підтверд-жувальні дані. Одне з найбільш витривалих підґрунть для історичної при-в'язки ми мали б, якби області поширення з'ясованих типів наспівів кален-дарних пісень збігалися б з областями, приблизні кордони яких можна було б визначити при вивченні політичних, економічних та культурних зв'язків всередині загальної території поселення східних слов'ян у різні історичні періоди." [4, с. 89]

Простота запропонованого методу уявна. Можливо тому він не знай-шов свого практичного застосування у його автора та інших етномузиколо-гів, хоча його логічна обґрунтованість очевидна. Для практичної реалі-зації методу історико-регіонального вивчення фольклору необхідне враху-вання багатьох факторів, зокрема, широкої історичної перспективи, а також ретельний відбір досліджуваного матеріалу.

Основною вимогою для матеріалу, що служить основою для історико-регіональних досліджень, є низький показник міграційності наспіву, групи наспівів, жанрового масиву. В. Гошовський поділяє всі жанри народної творчості на міграційні та неміграційні, до останніх відносить обрядовий фольклор⁶. Проте і в середині одного жанру спостережено різну схильність наспівів до міграції. Це обумовлено не стільки особливостями самого на-співу, скільки функціонуванням у обряді пісень, з якими його виконують. Найменшу здатність до міграції мають пісні, приурочені не тільки до вес-ільного обряду в цілому, але й до окремих чисто обрядових моментів вес-ілля, тобто пісні, що входять до обрядових мікроциклів. Вони існують лише всередині обряду і тільки у зв'язку з обрядом. Це пісні, що не відокремлю-ються з синкретичної єдності останнього і тому найдавніші. Їх нерозділь-ний зв'язок з обрядом є одним з основних перепон для міграції. Сама сутність обряду полягає у його стійкості, традиційності, консервативності, непідлег-лості міграційним процесам. С. Бурласова пише, що обрядові весільні пісні створюють у межах комплексу весільного обряду своєрідну підсистему, яка має свою логіку та місце, але тільки у зв'язку з основною системою, тобто з обрядом [6, с. 6].

Вивчення весільного циклу пісень у зв'язку з послідовністю дій весіль-ного обряду, співвідношенням наспівів та поетичних текстів пісень дає змогу

⁶ Етномузиколог С. Й. Грица вважає недоцільним ділити жанри народної творчості на міграційні та неміграційні, вважаючи, що всі фольклорні твори мігрують.

виділити самостійне значення пісенної драматургії обряду та її локальні різновиди. Розвиток музично-драматургічної лінії весільного обряду має значну та, ймовірно, не випадкову подібність до основних етапів процесу розвитку музичного мислення українців, яке знайшло синхронне відображення у стильових нашаруваннях мелодики обрядового фольклору. Пояснимо це положення.

Виходячи з того факту, що наспів типової інтонаційної структури, з яким співають переважно більшість текстів весільних пісень протягом одного обряду, значно переважає у пісенних циклах багатьох весільних традицій, а контрастно-інтонаційний використовують приблизно вдвічі менше; ритмічно-формульні, ліричні та видові версії інтонаційно-формульних наспівів - ще менше [2, с. 41-105], зауважимо, що це співвідношення характерне тільки для всього циклу в цілому та змінюється в залежності від обрядового контексту, створюючи тим самим відповідний музичний розвиток обряду.

Для початкового його етапу, в якому зосереджені основні обрядові моменти, характерне використання найпоширеніших форм основних типових наспівів. При цьому наспів типової інтонаційної структури та контрастно-інтонаційний виконують приблизно однакову кількість разів, або другий навіть переважає як давніший. Виконання пісень з іншими наспівами тут має випадковий характер.

З весільним застіллям пов'язане значне збільшення кількості пісень, виконуваних з наспівом типової інтонаційної структури, в цей час з'являється значна кількість видових форм групи інтонаційних наспівів та ритмічно-формульні наспіви. Під час прощання молодої з дівочтвом провідного значення набувають ліричні наспіви. І, нарешті, під час закінчення весілля - перезви, виконують чимало пісень з необрядовими, моторно-танцювальними наспівами, жартівливі і танцювальні пісні.

Таким чином, протягом весілля відбувається поступовий перехід від давніших обрядових до необрядових наспівів. Стверджується теза про музичну драматургію обряду як про скорочений варіант історичного розвитку весільної пісенності, безумовно, без абсолютних аналогій, лише у загальному плані.

Необрядові пісні: застільні, пісні-діалоги, пісні-передирки та величальні, ліричні весільні пісні негативної емоційної сфери часто пов'язані функціонально з подібними, але стадіально - з різними етапами весілля. Як показало їх картографування, вони мають значно більшу географічну рухливість, ніж обрядові.

Як уже зазначалось, тексти пісень мають більшу здатність до міграції, ніж їхні наспіви. З одного боку, це означає, що у різних місцевостях один і той же поетичний текст можуть виконувати з різними традиційними наспівами. З іншого боку це означає, що наспів, мігруючи, може істотно змінюва-

тись під впливом місцевих музичних діалектів. Саме тому К. Квітка писав у вже згадуваній статті не про конкретні пісні, а про типи наспівів. Проте далеко не завжди поетичний текст пісні, що мігрує, пов'язаний у межах нової традиції з характерними тут типовими наспівами.

Особливий тип взаємозв'язку слова та музики в обрядових піснях, де один і той же наспів можуть виконувати з різними поетичними текстами, а кожний текст - переважно з одним наспівом, обумовлює той факт, що міграція поетичних текстів пісень впливає на міграцію наспівів. Тому картографування таких фольклорних явищ, як типи наспівів не може дати уявлення про їх поширення не тільки у період їхнього утворення та формування, але й у добу історичного оптимуму для даного типу. Так, картографування найбільш численної групи інтонаційно-формульних наспівів показало практично їх повсюдне побутування на території України, в той час, як побутування їх у ролі основних типових незрівнянно вужче.

Звідси логічно виникає висновок про необхідність картографування не просто наспівів та їх стильових груп, але перш за все основних типових наспівів (кількісний рівень замість феноменологічного). Проте і це - лише часткове вирішення проблеми. Картографування пісенних циклів у їх основних проявах - основних типових наспівів - дає уяву про кордони регіонів весільної пісенності, синхронний зріз багатотомової традиції, а також про поширення основних весільних обрядів. Діахронізація передбачає розріз та розчленування самої традиції. У цьому сенсі рівень феноменологічного картографування за стильовими нашаруваннями весільної пісенності дозволяє мати уяву не тільки про області поширення наспівів, але й про історичну послідовність їхнього виникнення.

К. Квітка писав: "Якщо встановлювана фольклористичними дослідженнями межа поширення такого-то пісенного типу наспівів приблизно збігається з існуючими до певного часу кордонами, що перепиняють зв'язки, ми здогадуємося, що формування та повне життя цього типу відбувалося до цього часу." [6, с. 90] Таким чином, при історико-регіональних дослідженнях виявляється необхідним враховувати вже три моменти: здатність пісень до міграції, ареали побутування різних пісенних циклів та межі поширення окремих груп наспівів, що відображають той чи інший ступінь розвитку музичного мислення народу. У зв'язку з цим виникає необхідність не тільки стильового, але й функціонального розмежування обрядового масиву пісень.

Висновок про необхідність картографування саме обрядових явищ (обрядових мікроциклів пісень) з'явився внаслідок досвіду картографування всієї весільної пісенності, окремих наспівів та їх модифікацій, а також поширення поетичних текстів українських весільних пісень. І тільки картографування обрядових пісень, пов'язаних з конкретними етапами весілля, їх мікроциклів (див. карту) дало оптимальні результати. Межі ареалів побуту-

вання тих чи інших мікроциклів весільних обрядових пісень створюють передумови для гіпотез та очевидних висновків, що прямо стосуються умов виникнення як самих пісень, так і супроводжуваних ними обрядів.

Для картографування були відібрані п'ять основних пісенних мікроциклів українського весілля: 1) прикрашання (завивання) весільного деревця (гільця); 2) розплітання коси; 3) плетіння (завивання) вінків; 4) пісні, виконувані на сватанні та заручинах; 5) коровайні пісні. На карті досить ясно окреслюються ареали інтенсивного побутування всіх п'ятьох мікроциклів.

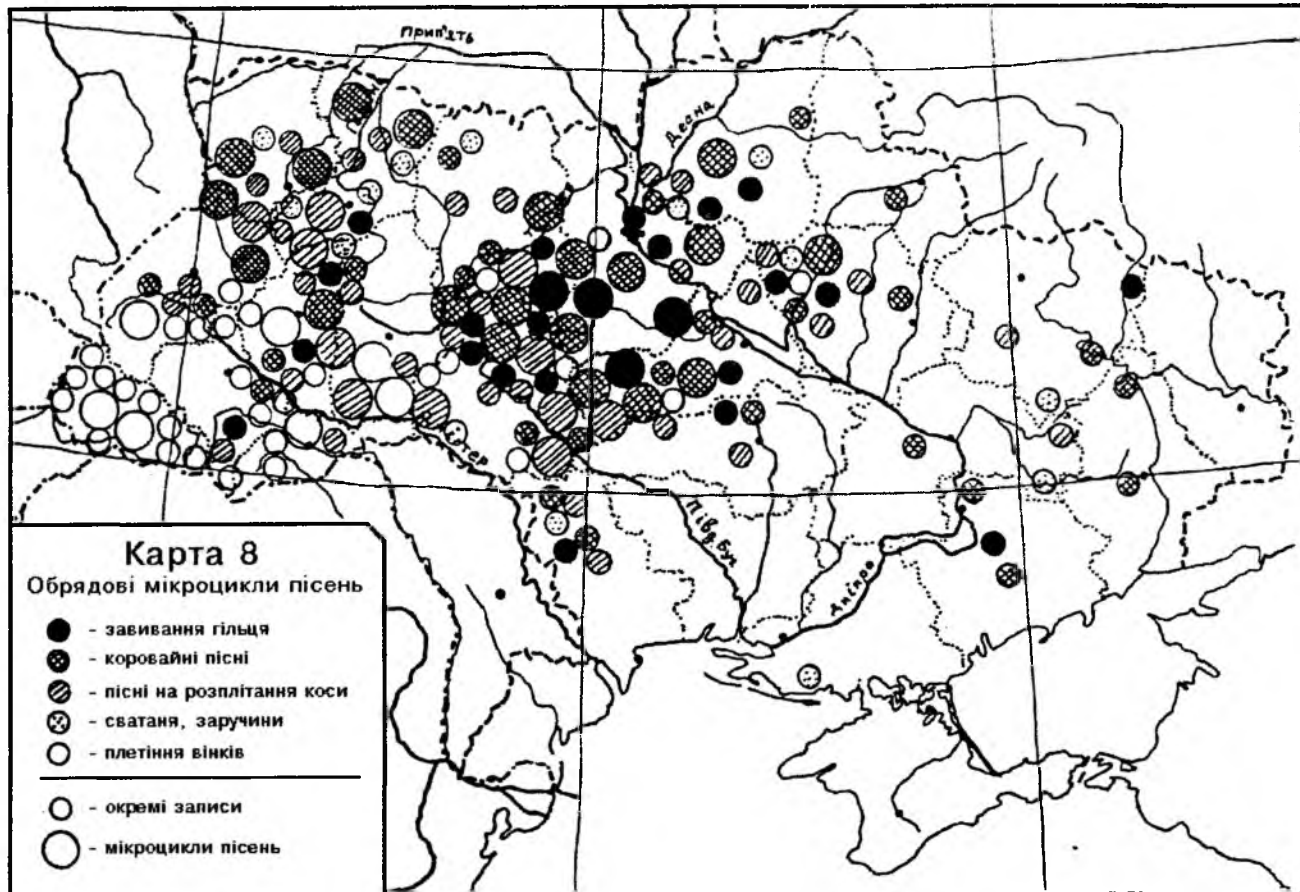
Значна різниця у територіальному поширенні мікроциклів весільних пісень, зіставлення одних та ізоляція інших, може бути обумовлена тільки різницею історичних коренів, несинхронністю їх формування. Звідси природно виникає й припущення про те, що супроводжувані ними обряди також формувалися неодноразово, а у певній історичній послідовності.

Виходячи з поділу мікроциклів на обрядово-прикладні та культово-магічні, оцінки розміру ареалів побутування мікроциклів (див. карту) можливий такий висновок. Обидва мікроцикли, що мають найменшу територію поширення, пов'язані з язичницьким культом дикої рослинності: обряд завивання весільного деревця та плетіння вінків виникли у часи племінного ладу, тобто у часи до Київської Русі. На карті відбитий тільки музично-поетичний компонент обрядів, тому, можливо, що вони мають ширше побутування, ніж супровідні пісні, тоді, як обрядові пісні, і тим більше їх мікроцикли, не могли побутувати у місцевостях повної відсутності відповідного їм обряду.

Показовим є той факт, що у Закарпатті, яке входило до XI ст. до складу давньоруських земель, не збереглося жодного обрядового мікроциклу, крім супровідного завивання вінків. Це дозволяє припустити, що відірвана на тривалий час угорським пануванням закарпатська весільна пісенність була відмежована від пісенних інновацій на решті території України.

Про давність звичаю завивання весільних вінків (що, можливо, перейшов у весільну обрядовість з календарної) свідчать архаїчні наспіви західноукраїнських ладканок, наспіви з колядковою ритмікою у Подніпров'ї, що супроводжують цей обряд. Пісенний мікроцикл на завивання вінків добре зберігся і у прикарпатському пісенному регіоні, а окремі записи здійснені також у центральних областях українського Правобережжя. Це дає можливість припустити, що цей мікроцикл сформувався до XI ст. у період міцних контактів населення всього карпатського та прикарпатського регіонів. Цей факт підтверджують також археологічні, історико-культурні карти, що відбивають стан української культури першого тисячоліття нової ери.

На відміну від Закарпаття, прикарпатська зона ще тривалий час зберігала політичні та культурні зв'язки з давньоруськими землями. Тут побутують і коровайні пісні, хоча в цілому коровайний обряд не розвинений.



Компактність поширення мікроциклу пісень на завивання весільного деревця - гільця (див. карту), а також його відсутність у весільному фольклорі білорусів та росіян свідчить про те, що він сформувався всередині вузької етнічної групи до Київської Русі. На карті ранньослов'янських поселень у цьому районі середньої течії правого берега Дніпра позначена компактна група, що відрізняється від таких же у басейнах Десни, Південного Бугу та Прип'яті. На карті племен тут відзначено поселення полян. Не можна спростувати очевидний факт створення пісенного мікроциклу на завивання гільця компактною етнічною групою, яка жила на цій території. Окремі записи пісень цього мікроциклу, зафіксовані на карті у віддалених від цього району місцевостях, ймовірно, були міграційного походження.

Цікаво, що більшість пісень досліджуваного мікроциклу виконують з одним з найдавніших наспівів - формульним контрастно-інтонаційним. Цей факт підтверджує і давність самого мікроциклу. Крім того, класифікація пісенних текстів всередині мікроциклу показує, що наспів ТІС тут використовують в основному з текстами пісень пізнішого походження. Це пісні про привізне деревце з міста ("У Києві вильце вилося"), з християнськими мотивами благословення ("Благослови, Боже, і отець, і мати"), які виконують тільки з наспівом типової інтонаційної структури, тоді, як опис процесу виготовлення та прикрашання гільця пов'язаний переважно з контрастно-інтонаційним наспівом.

Поширеність та багатство коровайного мікроциклу весільних пісень дозволяє припустити, що його створювали у період існування згуртованих етно-політичних єдностей, під час їхнього культурного розквіту та найбільш інтенсивного формування весільної обрядовості та пісенності, мелодики тирадних інтонаційно-формульних наспівів. Коровайний обряд був обов'язковий при першому одруженні [3, с. 78]. Південна межа поширення коровайних пісень приблизно збігається з кордоном Київської Русі у X ст., вона межує з територією побутування мікроциклу на завивання вінків, у центральній частині - з Південним Бугом, а на сході - з колишнім "Диким полем". Південний Буг не вдалося "перетнути" ні коровайним пісням, ні мікроциклу на завивання гільця. Ця природна перепона відмежовувала, очевидно, різні внутрішньо-етнічні спільноти саме в період створення мікроциклів. Відповідь на питання, що це були за спільноти, історія поки що не дає, але його вже порушили історико-регіональні дослідження фольклору.

Більшість коровайних пісень виконують з наспівом типової інтонаційної структури, найпоширенішим у весільному обрядовому пісенному циклі. Це також дає змогу пов'язувати період формування коровайного мікроциклу весільних пісень з періодом інтенсивного розвитку народнопісенної творчості українців. Ймовірно, що випікання весільного короваю - символу та пригощання, що перетворилося у розгорнутий обряд, послужило приво-

дом створення численних весільних застільних пісень, що виконують також переважно з тим же наспівом.

Цікаво відзначити, що більшість коровайних пісень, пов'язаних з польовими роботами (культром хліборобства), що мають паралелі з мікроциклом на завивання гільця ("Як ми коровай місили" - "Як ми гільце вили"), виконують з давнішим контрастно-інтонаційним наспівом. Пісні ж, пов'язані тільки з коровайним обрядом, а також пісні з привнесеними християнськими мотивами ("Світи, Боже, з раю") виконуються з наспівом типової інтонаційної структури.

Мікроцикл на розплітання коси молоді поширений у всіх східнослов'янських традиціях. В Україні він відсутній тільки у карпатському пісенному регіоні, можливо, через відносно пізні походження мікроциклу. Про це ж свідчить і музичний стиль наспівів, не характерний для інших мікроциклів. Перш за все це характерний для південного Поділля мінорний нахил ладу інтонаційно-формульних наспівів, використання колядкової ритмоформули.

Мікроцикл весільних пісень, пов'язаний з сватанням та заручинами, як свідчить карта, поширений переважно на волинському та лівобережному Поліссі.

Етнографи, спостерігаючи за регіональними відмінами проведення весільного обряду на території України, також відзначали, що "розвиток різноманітних форм, варіантів весілля обумовлений неоднаковими історичними, соціально-економічними, географічними умовами різних районів України, міжетнічними контактами, взаємозбагаченням культур сусідніх народів, чинниками конфесіонального характеру (православ'я, католицизм, унія). В реальній практиці в різних етнографічних зонах сформувалися регіональні типи весілля з рядом локальних підтипів." [1, с. 87]

Джерела та література

1. Борисенко В. К. *Весільні звичаї та обряди на Україні*. - Київ, 1988.
2. Єфремова Л. О. *Наспиви українських весільних пісень*. - К.: Наукова думка, 2006.
3. Здоровега Н. І. *Нариси народної весільної обрядовості на Україні*. - Київ, 1974.
4. Квитка К. *Об историческом значении календарных песен* // Квитка К. *Избранные труды: В 2-х томах. Т. 1*. - Москва, 1971. - С. 73-99.
5. Мухаринская Л. С. *Белорусская народная песня: Историческое развитие*. - *Burlasová S. Svadobné piesne z Dačovoho Lomu a ich súvis s obradom*. - *Slovenský národopis*, 25, 1971. - Bratislava.

ПРО ДЕЯКІ РУДИМЕНТИ ДАВНІХ ОБРЯДІВ У СУЧАСНОМУ МІСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ

Розглянуто деякі елементи традиційного українського весілля, що мають місце у сучасному шлюбному ритуалі. Автор робить спробу проаналізувати, якої трансформації набули ті чи інші вірування та звичаї у сучасному міському весіллі. Провідною є думка про те, що, незважаючи на значні зміни, які відбулися у традиційній обрядовості, її міфологічна сутність залишилася недоторканою і є зрозумілою для учасників весілля: весільні обряди, як і у давнину, спрямовані на поєднання/примирення двох родів, влаштування майбутнього щасливого життя молодих, забезпечення плодючості й добробуту.

Шлюб здавна був і залишається однією з найважливіших ланок людського життя. Цей етап знаменується змінами соціального, економічного, психологічного, фізіологічного стану індивідуума. За народними уявленнями, молоде подружжя, беручи шлюб, не просто починало жити власною господею і "власним розумом", - кожний з молодят відокремлювався від власного роду, при цьому не позбуваючись духовної опіки своїх предків. Відбувалася дивна з профанної точки зору річ: новоутворена сім'я була ніби новим незалежним родовим першоджерелом, але водночас зберігала зв'язки з обома родинами, які цей шлюб символічно поєднував. Якщо змалювати окремі родини у вигляді дерев, то їхні гілки, поєднавшись, утворять інше самостійне дерево, на якому також виростуть гілки, що у свою чергу переплетуться з гілками інших дерев і т.д. У такий спосіб утворюється своєрідна родинна бязь, безкінечний візерунок продовження людського роду. Зрозуміло, що розриви у цьому візерунку були недопустимі зі споконвічних світоглядних міркувань, які пізніше лягли в основу релігійних догматів. На рівні міфологічному невдале подружнє життя, а тим більше розрив шлюбних відносин сприймалося як щось хаотичне, тоді як будь-яке явище, за традиційними уявленнями, має бути відбитком загального гармонійного світоустрою.

Ось чому так ретельно ставилися до вибору пари, важливого значення надавали (і досі надають) підготовці до весільного свята.

Наш погляд буде звернено на сучасне міське весілля, яке, звісно, мало схоже на традиційне українське, проте увібрало в себе певні прадавні ритуали, піддавши їх значній трансформації, поєднавши із сучасними уявленнями та прилаштувавши під сьогоденні умови.

Отже, варто зауважити на загальних особливостях, що характеризують сучасне міське весілля. Це, перш за все, дотримання офіційного сце-

нарію, який пропонують органи державної реєстрації шлюбів, і у якому уламки народної обрядовості поєднано з деякими сучасними європейськими звичаями (як-то пиття першого келиху молодятами, випускання голубів і т.п. речі, часто абсолютно суперечні народним уявленням та традиційним морально-етичним настановам). Цікавою є навіть така дрібничка, як черговість розпису у книзі реєстрації шлюбів. Якщо у народному весільному обряді усі дії, що стосуються обох молодят, виконує спочатку наречений, а потім - його майбутня дружина, то у сучасному виконанні жінка-реєстратор запрошує до розпису першою молоду. При цьому автор статті мала нагоду під час власного розпису почути обурений шепіт розпорядниці: "Вічно ці чоловіки пруться першими" (зап. 2000 р.). Саме це і звернуло мою увагу на такий неправильний з традиційної точки зору порядок. Тоді як у чоловіків елементарно спрацьовує архетипічна пам'ять.

Друга особливість - ступінь збереження елементів традиційної обрядовості, залежно від того, звідки родом обоє або один з молодят. Так, під час проведення опитування 8 шлюбних пар, виявилось, що зовсім ніяких традиційних ритуалів не було у 2 пар. Дотримання деяких народних звичаїв спостерігалось у 4 випадках. І у двох випадках було максимальне поєднання сучасного і традиційного весілля. Зауважимо, що усі згадані пари справляли весілля (а не просто розписувалися у ЗАГСі), середній вік опитуваних - 32 роки. Усі вони зараз мешкають у м. Києві, де і відбувалися урочистості, проте ми навмисне обирали подружжя, де б один представник був корінним киянином, а другий - походив би з іншого регіону України. Виявилось, що найбільше обрядів було на весіллях, де молоді були родом з Полісся, хоча з дитинства мешкали у Києві. Повна відсутність традиційної обрядовості спостерігалась у пар, де молоді були зі східної України та з Росії.

Як було вже сказано, весілля було тим багатоступеневим ритуалом, що мав на меті поетапно об'єднати в одне ціле представників двох родів. А оскільки "предки і нащадки склали єдину сакральну общину" [4, с.31], то йдеться не лише про єдність молодят, але й про споріднення їхніх предків, як живих так і померлих. Сценарій весільного дійства був передбачений до дрібниць, будь-яка несподіванка сприймалася як неприємність, пізніше ретельно обмірковувалася присутніми, чи не віщує це, часом, нещасливої долі молодят.

У 2007 році автор була присутня на київському весіллі, де загальноприйнятий сценарій ледь-ледь розріджувався традиційними обрядами, як то благословення молодих іконами, привітання королею, вступ на "рушничок щастя" тощо. Усе було добре, аж доки гості не почали виходити із ЗАГСу. Молодий, переносючи молоду через поріг цієї державної установи, оступився на сходах, уронив наречену, а сам зламав ногу. Для нас була цікавою власне не ця трагічно-неприємна ситуація, а одностайна реакція

оточуючих: усі на мить завмерли, а потім водночас, як по команді, видихнули повітря. Було враження, ніби це подих єдиного організму. Коли найближчі родичі кинулися допомагати потерпілим, серед гостей почалося перешіптування, суть якого зводилася до одного: це дуже поганий знак, молодим щастя не буде. Батьки ледь не плакали. Картину повного міфологічного сприйняття того, що відбулося, завершив наречений. Відразу потому, як його підняли і сьак-так поставили на ноги, він промовив: "Ми у забобони не віримо!" - продемонструвавши тим самим якраз протилежне: абсолютне народно-міфологічне розуміння і фактично прийняття цього інциденту. Ця фраза молодого була актом магічним, слабкою спробою відвернути майбутнє щойно провіщене лихо. Не інтригуючи далі читачів, скажу, що цей шлюб розпався менше, ніж через рік без видимих причин.

Для нас же цікавою є однозначна реакція усіх присутніх на описану подію, реакція, ще раз повторимося, спровокована не фактом тяжких тілесних ушкоджень (а травма, як з'ясувалося пізніше, була дійсно досить важкою), а саме міфологічним сприйняттям того, що відбулося.

Ще однією деталлю, що обтяжувала ситуацію, було місце, на якому оступився наречений. Це поріг. У традиційній культурі хатній поріг - місце незвичайне, прямо пов'язане зі світом предків. Це такий собі місцевий вихід до потойбіччя, умовна невидима межа двох світів: дикого простору та домашнього, хатнього[1]. За повір'ями, під порогом живе домовик, тому на порозі не можна сидіти, не можна нічого рубати чи різати. Під хатнім порогом ховали немовлят, що померли одразу по народженню: вважалося, що вони стають хатніми духами-оберегами родини. Отже, людина, переступаючи через поріг чужої хати, потрапляла до зони дії хатніх духів цієї господині, її ніщо не захищало від їхнього, можливо, негативного впливу. Тому-то наречений і заносить молоду дружину до хати, де вона має стати господинею: відбувається проникнення "чужого" до господині під захистом законного хазяїна, якого оберігають духи цього місця, "його" духи, предки роду. Чужинка ж, перетнувши у такий спосіб кордон "дикого" і "домашнього" простору, одержує статус "своєї" і захист хатніх духів.

До речі, у народній традиції молода сама входить до свого нового помешкання, приносячи, проте, традиційну для тієї місцевості ритуальну жертву: курку чи півня; хлібину, що кладуть на стіл або кидають у піч; дівочу косу; весільну накривку, яку теж кладуть на піч і т.п. [10, с. 146]. Виконання цих дій має примирити молоду з духами роду її чоловіка.

У сучасному ж звичаї виносити наречену із ЗАГСу (загалом із приміщення), на нашу думку, переплелися відгомони середньовічної куртуазної традиції та трансформовані уявлення про необхідність вищезгаданого обряду заносити дружину до хати (який, до речі, теж виконується сьогодні).

Особливого значення під час весілля надають дотриманню усіляких

заборон: неможна показувати сукню нареченому перед весіллям; неможна давати міряти обручку, туфлі, фату; неможна, щоб під час виходу з дому між нареченими хтось проходив; молодій неможна обертатися, коли вона їде у машині; абсолютно недопустимо, аби хтось повернувся додому. Під час весілля стежать, аби ніхто не зав'язував вузли (краватки, пояси, мотузки і т.п.) - щоб "світу не зав'язали" молодим. Кожна з цих заборон має свої пояснення і сягає корінням міфологічного світогляду, а дотримання їх, як вірять і досі, має забезпечити молодятam щасливе подружнє життя.

Так, у випадку із сукнею, йдеться про народну травестію, якою супроводжувалися усі життєво важливі ритуали. У новий одяг вбирали мерця, хворого перевдягали у вивернуту або ж чисту сорочку, а стару "хворобливу" відносили до спеціальних місць. Діти кожної вікової групи мали певні елементи одягу. Чим доросліше ставала дитина - тим більше одягу ставало на ній, перевдягнення (чи-то доповнення гардеробу) відбувалося урочисто, із дотриманням певних ритуалів. Весілля ж, як вже говорилося, було моментом перехідним і дочасне споглядання сукні нареченої було рівноцінним спогляданню майбутнього, а це заборонено і, як відомо, має сумні наслідки.

Приблизно те саме можна сказати і про заборону давати міряти весільні аксесуари: те, що призначено нареченій і несе у собі сакральну інформацію щодо поєднання подружжя, опинившись на чужому тілі, може "перейти" до чужинця и знедолити молодих. До речі, приміряне незаміжною дівчиною кільце молодиці має, за народними уявленнями, абсолютно протилежну дію: воно може "забрати" долю у дівчини. Тому незаміж їм дівчатам неможна міряти чужі обручки, аби не лишитися самотніми (про це я чула ще у дитинстві від старших дівчат).

Взагалі елемент травестії був наскрізним у традиційному весіллі: на різних його етапах частково змінювався одяг дружок, батьків (теща вбиралася у вивернутого кожуха і так зустрічала зятя [6, с.140]), молодих (найчастіше це стосувалося головного убору: до шапки нареченого пришивали квітку, з молоді знімали вінок, розплітали косу, покривали голову наміткою). Серед сучасних звичаїв, пов'язаних з переодягненням (окрім обов'язкового зняття фати, що, за повір'ям, повинна міцно триматися, тобто не падати з голови, до кінця весілля) на Київщині трапляється обряд "кури" (зап. 2009 р. у м. Києві від Земцової Наталі, 1974 р. н., родичі якої походять із, с. Россоха Чорнобильського району). Це фактично рядження свідків, яке зазвичай відбувається на другий день весілля, хоча може бути і наприкінці першого дня. Свідки (або хтось із гостей) перебираються у молодого та молоду, при цьому роль жінки дістається чоловікові і навпаки. У такому вигляді вчиняється бешкет: ряджені лякають перехожих, ходять по дворах

і крадуть те, що трапляється під руку: господарське приладдя, одяг, у який потім вбираються заради забави, домашню птицю (зап. від Толочиної Т.Г. 1953 р. н. у м. Києві).

Витоки і пояснення цього звичаю вбачаємо в архаїчних уявленнях, які пізніше знайшли відгомін у сміховій культурі. Творенню чогось нового, як актові космогонічному, завжди передує первісний хаос. Тому такі фактично руйнівні дії у народній культурі творяться у момент порубіжного стану, переходу від одної площини до іншої [13, с.79]. Таких прикладів у сучасній та традиційній обрядовості більше ніж достатньо. Ось чому так гучно святкують у нас Новий рік, бешкетують молодики під час проводів до війська, "гуляють" напередодні власного весілля молоді хлопці (а тепер і дівчата), "грають" при покійнику на Західній Україні [2; 3; 5] і т. ін. Загалом ілюстрацією до нашої тези є вся середньовічна карнавальна культура, а також архаїчні обряди первісних племен. Володимир Пропп у статті "Ритуальний сміх у фольклорі (з приводу казки про Несміяну)" детально розглядає механізм дії сміху, підкреслюючи, зокрема, що у первісній міфології та обрядовості різних народів сміх був пов'язаний із життям або ж відродженням [9]. Сміються боги, творячи світ; сміються ініціанти, повертаючись після випробувань; сміються жінки у мить зачаття; сміються, з'являючись на світ, епічні герої [12]. У численних дослідженнях, присвячених міфологічній ролі сміху, провідною є думка про те, що сміх - це життєтворче начало. "Зі сміху люди бувають", - говорить українська приказка про репродуктивне начало сміху, який найнікчемніше може раптом перевернути на щось путнє. А на весіллі, сама назва якого вказує на його суть, заведено забавлятися - це акт космогонічний, адже чим більшим є хаос, тим впорядкованішим буде новостворений світ (тобто нове подружнє життя).

На Київщині відомий звичай зв'язувати руки молодих хустинкою після викупу нареченої - щоб ніхто між ними не міг пройти і розбити шлюб (зап. 2009 р. у м. Києві від Драгун Олени 1977 р. н., уродженки Росії). Цього можна не робити, як мені пояснювали, але тоді треба стежити, аби ніхто між ними не пройшов, доки вони не сядуть у машини. "Бо буває дитину пропустять між ними, а так хустка на себе це візьме". Розв'язують руки самі молоді перед тим, як сідати до машин. Той з подружжя, хто забере собі цю хустинку, буде головою у родині (зап. 2009 р. від Земцової Наталі, 1974 р. н. у м. Києві). У наведеному звичаї вбачаємо проекцію поховальної обрядовості: небіжчику зв'язують руки, коли везуть із дому до цвинтаря. Ці мотузки потім знімають і кладуть до труни. Якщо ж хтось забере їх собі, то вони матимуть цілющу властивість і взагалі приносять щастя. (Загалом спорідненість весільних та поховальних обрядів, як таких, що пов'язані із перехідним станом людини - річ відома і досліджена [4, с.83; 11]).

Загальновідомою є заборона обертатися назад під час виконання магічних ритуалів або ж під час спілкування з нечистою силою. "Якщо обернешся - помреш", - часто попереджає казкового героя чарівний помічник. Передбачається, що, перетнувши поглядом кордон дозволеного, людина назавжди залишиться у світі потойбічному (згадаймо сумнозвісну історію Орфея та Евридики, коли співець не зміг вивести кохану з царства Аїда, бо озирнувся на зворотному шляху). Це відбувається тоді, коли суб'єкт перебуває на порубіжжі світів, а отже, заборона розповсюджується і на учасників весілля. Тому нареченій під час руху весільного потяга неможна обертатися назад (зап. 1996 р. від Пономаренко Н.Г. 1948 р. н. у м. Києві) - щоб не трапилося лихо, а найбільшим лихом у контексті обряду є вороття до старого життя.

Жахливі наслідки з погляду традиційних вірувань матиме повернення когось із молодих, свідків чи родичів додому, після того, як весільний потяг вже рушив до церкви чи ЗАГСу. Повернення назад у народній уяві однозначно сприймається як ознака-попередження про невдалий шлюб: "У Тани так было (сестра оповідачки - прим. наша). Ми ж ехали в первой машине, он - за нами. Ехали-ехали, приехали - а их нет. Ждем. Тут уже на роспись вызывают, а его нет. Когда прибегает, весь взмыленный. "Где ты поделся?!" - "Мне показалось, что я паспорта дома забыл". Так он вернулся, а в карман посмотреть не мог... А мама, когда его увидела - чуть не умерла. Мама с папой в ЗАГС не ездили. Говорили, что родителям нельзя..." (зап. 2002 р. від Пономаренко Н.Г. 1948 р. н. у м. Києві).

Широкого вжитку сьогодні набув ще один прадавній весільний обряд - обсіпання молодих. Цей надзвичайно давній звичай сягає корінням тих часів, коли приносили жертву божеству і за різними ознаками визначали, яким буде майбутнє подружнє життя. Зараз молодих обсіпають зерном (використовуючи різні зернові культури, але найчастіше - пшеницю, овес, жито); квітами або ж пелюстками троянд; спеціальними блискучими різнокольоровими фантами; цукерками. До речі, останній випадок є, на нашу думку, наслідком прадавньої традиції якнайбільшого "шумотворення" на весіллі. Так, у давніх римлян молоде подружжя засипали горіхами. Гучний звук від падіння горіхів віщував щасливе майбуття [10, с.176]. У нашому ж прикладі показовим було, що цукерки, якими закидають молодих, "щоб життя було солодке", як правило, є твердими (карамель) і при падінні створюють неабиякий шум. Це спостереження підтверджує і зауваження однієї з моїх інформанток про те, що жито, яким її обсіпали на весіллі, готувалося нею та сестрою напередодні. При цьому важливим, підкреслювала оповідачка, була цілісність зернин - "щоб вони гарно торохтіли, падаючи, і щоб життя було не побите" (зап. 2009 р. від Земцової Наталі, 1974 р. н. у м. Києві).

Так само пояснюється і обов'язковий звуковий ряд весілля, яке "має бути гучним" - щоб відігнати лихо та злидні. І сьогодні мені доводилося чути про те, що чим довше і гучніше гуляють весілля - тим щасливішим буде подружнє життя. Спробою відігнати лиховісні сили є і сучасне "гудіння" машин по виїзді молодих із ЗАГСу (заміна традиційних дзвіночків та музик на весільному потязі молодих [6, с.134-147]).

Важливого значення на весіллі надають взуттю. Колись наречену (як, до речі, і небіжчицю) вбирали у червоні (рідше - у жовтогарячі) сап'янці. Сьогодні від цього прадавнього звичаю залишилася хіба що умова, аби на молодих було нове взуття (і знову - паралель з похоронними обрядами). Відомий сюжет народних переказів, використаний Гоголем у "Ночі перед Різдрвом", коли козак шукає чобітки для коханої дівчини, відправляє саме до весільної обрядовості. Червоний та золотий кольори, за народними уявленнями, були ознаками приналежності до потойбіччя, до нелюдського, чужого світу. Доказів цьому у фольклорі безліч, і ми не будемо на них зупинятися. Щодо нашої теми, то людина, яка бере шлюб, перебуває, як було сказано вище, у перехідному стані, так само, як, скажімо, небіжчики (їх вдягають у все нове на позначення повного переходу до іншої площини) чи новонароджені. Отже, молодята повинні мати на собі якісь видимі докази того, що вони мають право на цей перехідний, межовий статус, аби їх не зачепила ворожа сила. Однією з таких ознак і є колір взуття. (До речі, поширений у Європі звичай надягати на наречену щось старе, щось нове, щось чуже і щось блакитне - не що інше, як знаки її приналежності відповідно: до роду предків, до нового роду майбутнього чоловіка, до світу людського і прагнення божественного захисту).

У переказі, наведеному В.П. Милорадовичем, жовті чобітки ніби допомагають нареченій потрапити "на той світ", де вона стає дружиною нечистого, якому була призначена ще від народження: "Найшла мати собі дитину, і стало воно плакати, а мати каже: "Щоб тебе чорти взяли!" Стала та дівчина рости. <...> Посватали її люди, і то вже таке до вінця іти. Пішли вони; ідуть до вінця і стали через греблю іти, і молода в жовтих чоботях. І вмазала молода чобіт, каже: "Тепер же ви ідіть помаленьку, а я чобіт обмию". Вона тільки стала чобіт обмивати, взяла в воду впала..." [7, с.41].

Трапляється також повір'я, що наречена не повинна бути у відкритому взутті (відбулася трансформація чобіт на туфлі) - щоб щастя не втекло через "дірки". Тому навіть у самісіньку спеку рідко побачиш молоду у босоніжках.

До взуття молодим кладуть гроші - щоб багаті були. Це знову-таки своєрідна жертва "нижньому світові", володар якого, як відомо, є охоронцем і подателем усіляких скарбів. Тому бажано, щоб гроші були металеві (колись клали золоті та срібні монети, які тепер замінюють на ювілейні монети,

рідкісні нумізматичні екземпляри чи просто паперові гроші - гривні чи долари). Так, одній з опитаних нами пар було покладено у весільне взуття срібні монети часів правління Миколи II. Іншим було просто подаровано золоту колумбійську монету із зображенням календаря ацтеків. Гість, який зробив такий дорогий подарунок, казав, що колумбійці дарують такий календар на весілля, аби молодим щастило у всіх їхніх справах.

Ще один момент сучасного весілля, пов'язаний із взуттям - це викрадення туфлі молодої. Це відбувається тоді, коли не вдається викрасти саму наречену, тоді з неї намагаються зняти бодай взуття. Цей предмет або викупають за гроші свідки, або вони ж мусять "пити з туфлі" (зазвичай туди ставлять склянку, наповнену спиртним напоєм). Звичай цей не можна сприймати однозначно. Перш за все, вбачаємо тут відгомони прадавнього жертвовного лиття напою, що було розповсюджене у всіх індоєвропейських народів [10, с.117]. З погляду ж архетипічного, це може сприйматися як урізаний варіант розігрування споконвічного міфологічного сюжету про викрадення нареченої володарем "іншого" світу, звільнення її і встановлення у такий спосіб світового ладу. У цьому випадку туфля буде ні чим іншим, як заміником власне нареченої.

Майже всюди на Київщині нам вдалося зафіксувати обряд миття ніг тещі та обдарування її новими туфлями (у давнину - чоботами). Виконується він, як правило, нареченим (хоча трапляються й інші варіанти, наприклад, дружною) на другий день весілля (іноді у той же день, але наприкінці весілля). Миють ноги із жартами, іноді до миски кидають кропиву, мастять п'яти сажею або ж замість миски кладуть цеглину. На неї теща ставить ноги, її б'ють кропивою, потім миють горілкою і обмивають водою. Тут так само бачимо рудименти прадавніх уявлень. Це вже не викуплення нареченої, яке було на початку весілля, а плата матері за дівочу цноту її доньки (тому-то і проводиться обряд другого дня). У весільній пісні співається:

Оце ж тіє чоботи, що зять дав,

А за тіє чоботи дочку взяв.

Чоботи, чоботи ви мої,

Наробили клопоту ви мені [8, с.183].

Це також акт примирення, поєднання двох родів, своєрідна жертва духам предків: теща віддає доньку, терпить біль (побиття кропивою), наругу (сажею мастять п'яти), але ж і одержує плату за це, плату, яка має сподобатися представникам потойбічного світу, і яка є жертвою для них з боку зятя, оскільки взуття належить до тих сакральних предметів, за посередництвом яких встановлювався зв'язок людини із потойбіччям.

Цікаво, що воду, якою мили ноги, треба вилити так, аби ніхто не бачив, на кут дому, де житимуть молоді - щоб їм було добре. Отже, і тут бачимо усі ознаки жертвоприношення хатньому духу: власне вода, якою обмива-

ли тіло (як і у поховальному обряді, така вода має особливе значення, їй приписують чарівні властивості); уникання чужих поглядів - тобто дотримання таємниці жертвоприношення; власне місце, куди виливають воду, що, як і поріг, є особливим, "пограничним" локусом.

Отже, взуття - це і ланка, що пов'язує молодих із померлими предками, і жертвна річ (в обряді викрадення туфлі та миття ніг теці), нарешті - просто ознака, що вказує на перехідний статус особи.

Завершуючи далеко неповну мозаїку сучасних весільних обрядів, хочу навести один, нехарактерний для Центральної України звичай. Про нього розповіла мені киянка, матір якої родом з Полісся (Чорнобильський район, с. Россоха), завдяки чому цей напівмагічний обряд і мав місце на київському весіллі. Напередодні весілля беруть чорну хлібину, відрізають від неї окраєць, решту кришать птахам, простеживши, щоб ніхто з людей не з'їв ані шматочка. Відрізану ж частинку кладуть до ліфчика нареченої. Вона повинна з'їсти це перед шлюбною ніччю. Семантика обряду прозора: йдеться про забезпечення плодючості. При цьому хліб є і символом плодючості, і магічно-ритуальний засіб, що має передати частинку своєї сили нареченій (своєрідне причастя символічним тілом божества у народній трансформації). Цей приклад ще раз доводить, якими різними можуть бути сучасні міські весільні обряди, залежно від регіональної приналежності їхніх учасників (зап. 2009 р. від Земцової Наталі, 1974 р. н. у м. Києві).

Можна ще багато говорити, зіставляючи весільні звичаї давнини і сьогодення. Проте, завершуючи наш короткий екскурс, хочеться ще раз наголосити, що семантичне наповнення весільних обрядів не змінилося: усі вони спрямовані на поєднання/примирення двох родів та об'єднання їх в одне ціле, на влаштування майбутнього щасливого життя молодого подружжя, на продовження роду людського. І хоча у пострадянському мегаполісі майже не дотримуються традиційної обрядовості, проте існує певна "весільна канва", візерунок якої складається загалом із ритуалів, запозичених з різних регіонів України. Зрештою в усіх наведених обрядах так чи інакше йдеться про опозицію "свій-чужий", "дружне-вороже", "земний-потойбічний", що лежить в основі міфологічного світогляду і свідомо чи підсвідомо спрацьовує на рівні сучасного сприйняття у вигляді дотримання усіляких заборон, віри "у забобони" тощо.

Джерела і література

1. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л.: Наука, 1983. - 193 с.
2. Богатырев П.Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - М., 1996. - с. 484 - 508.
3. Гнатюк В.М. Останки перед християнського релігійного світогляду наших предків // ЕЗ - Т.34. - с. V - XXIV (4.11).

4. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. - Л.: Наука, 1991. - 206 с.
5. Кузеля З. Посижінє і забави при мерці в українськiм похороннiм обрядi // ЗНТШ. - 1914. - Т.121. - С. 173-224.
6. Маркевич В.П. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссiян // Ук-раїнці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк; Вст. ст. А.П. Пономарьова. - 2-е вид. - К.: Либідь, 1991. - с.52-170.
7. Милорадович В.П. Українська відьма: Нариси з української демонології / Упоряд., пер., передм. О.М. Таланчук. - К.: Веселка, 1993. - 72с.
8. Народні пісні: Записи Людмили Єфремової. - К.: Наукова думка, 2006. - 575 с.
9. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). (Собрание трудов В. Проппа). Науч. ред., коммент. Ю.С. Рассказова. - М.: Лабиринт, 1999. - С.220-257.
10. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. - М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1996. - 296 с.
11. Червяк К. Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації. - Харків: Пролетарій, 1930. - 141 с.
12. Шалак О. ритуальний сміх у системі міфологічного мислення // Вісник: Українознавство. - Вип. 5. - К., 2001. - с.71-74.
13. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX -XX вв. - М.: "Индрик", 2003. - 528с.

ВЕСІЛЬНІ ТРАДИЦІЇ ЧЕХІВ СЕЛА МАЛИНІВКА НА ЖИТОМИРЩИНІ

У статті за матеріалами польових етнографічних спостережень розглянуто локальне побутування традиційного весілля чехів с. Малинівка Малинського району Житомирської області 20-х - 80-х років ХХ ст. Подано короткий екскурс в історію чеської громади села. Наведені форми дошлюбного спілкування молоді, висвітлені три цикли весільної обрядовості - передвесільний, власневесільний і післявесільний. Описано притаманну чехам традицію звичай кликати багато пар дружок та дружбів, звичай приносити продукти "приданки" в родини, де готувалися до весілля. Наведені цікаві факти з побутування чеських музик.

Утворенню сім'ї чехи завжди надавали великого значення. Відповідно до цього формувалася весільна обрядовість - справжня народна драма, що включала ігрові дії, танці, співи, музику. Весілля - це унікальне дійство з елементами театральності, складна суміш різних часів, в якій розрізняють компоненти родової екзогамної епохи та впливи релігійно-містичного характеру. Це частина родинно-звичаєвого пласту чеської традиційної культури з автентичними етнорегіональними особливостями. Весільна обрядовість чехів Волині, одним із локальних осередків якої була колонія Малинівка поблизу м. Малина, як і інші сфери традиційної культури чехів цього регіону, розвивались у специфічних умовах. Компактно розселені між іноетнічними групами, чеські переселенці облаштовували свій побут за сформованими ще на батьківщині традиціями, дотримувались обрядів, зокрема, й весільних. Однак, за відсутності джерел за попередні роки, в роботі ми будемо послуговуватися інформацією, зібраною під час інтерв'ювання серед нині вже нечисленної чеської громади села.

Метою статті є розгляд локального побутування традиційного весілля чехів с. Малинівка Малинського району Житомирської області 20-х - 80-х років ХХ ст. за матеріалами польових етнографічних спостережень, проведених автором разом з М.В. Дідківською восени 2009 р.

В довоєнні роки культуру та побут чехів краю досліджували етнографи Євген Рихлік [17] та Володимир Кравченко [10], які стали жертвами політичних репресій сталінського тоталітарного режиму. Постраждав і місцевий чеський інтелігент Антон В'ячеславович Гомолач, який був завідувачем чеською чотирирічною школою в колонії Малинівка Малинського району, і співпрацював з цими етнографами, зокрема збирав чеські пісні [18].

В 1969 році експедиційні етнографічні дослідження серед чехів Жито-

мирської області (зокрема, сусідньої з Малинівкою чеської колонії с. Мала Зубовщина) здійснювали київські етнографи, зокрема, відомий етнолог Всеволод Наулко [12-13]. В ці ж роки філолог-славіст зі Львова Володимир Моторний проводив студентську фольклористичну практику в чеських селах Малинського району [22, с.255]. В останні роки Іриною Несен було здійснено наукову реконструкцію весільного ритуалу Центрального Полісся [14-16]. Однак тема весільних традицій чехів с. Малинівка на Житомирщині ще не була предметом спеціального дослідження і розглядається вперше.

Перші чеські поселення з'явилися на Волині у 1863 р., коли 17 сімей з Богемії оселилися в селі Дагорнивиці Дубенського повіту [11, с.29]. Масового характеру переселення набуло з 1863 р., коли царський уряд надав переселенцям з Чехії значні пільги, головними з яких були право на звільнення протягом 20-ти років від усіх повинностей, у тому числі й від військової служби на 5 років. На ці ж роки припадав ріст безземелля селян у Чехії, посилення тиску німецько-австрійської бюрократії. Велику увагу (серед бажаючих виїхати за межі Австро-Угорщини) привертала Волинь, де земля була майже в десять разів дешевшою. Чехи домоглися високого рівня агротехніки і культури землеробства [9, с.163]. Частина переселенців, які постійно мешкали, зберігала австро-угорське підданство, та більшість з часом ставали російськими підданими. До зміни підданства були більш схильні колоністи, які розглядали заснування чеських колоній і своє перебування тут як довготривале, на відміну від міських переселенців. Наприкінці ХІХ ст. на Волині мешкало більше половини всіх чехів Російської імперії. Їх розселяли на землях, конфіскованих у поміщиків-поляків після придушення повстання 1863-1864 рр. Серед інших причин масового переселення були сприятливі політичні та природні умови цього краю. Зокрема, кліматичні умови Полісся мало чим відрізнялись від кліматичних умов Польщі, Чехії, Бельгії чи Німеччини. Статистика свідчить, що міграція із Австро-Угорщини чехів мала, здебільшого, "родинний" характер до сільської місцевості.

Історію чеської громади села розпочалась в перше десятиліття ХХ ст., коли кілька родин волинських чехів переїхали з Волині та низки хуторів навколо Малина до німецької колонії Малиндорф (Малиновка) (до 1917 р. - Київської губ., Радомишльського пов., Малинської вол.). Крім землеробства, переселенці займалися хмілярством, садівництвом й різноманітними промислами, були добрими будівельниками. Чехи користувалися культурною автономією, яка сприяла підтримці зв'язків з вітчизною, допомагала зберегти мову і традиції.

Чеська громада села зазнала значних втрат під час колективізації та репресій, в роки Другої світової війни. Частина чехів в 1947 р. скористалася можливістю реоптації до Чехословаччини, а на початку 1990-х ще части-

на родин виїхала на постійне проживання до Чеської Республіки. Тому важливо зафіксувати спогади старожилів, з якими відійде цілий пласт культури локального чеського осередку на теренах центрального Полісся.

Для чехів села Малинівка характерна двомовність - використання в родинному спілкуванні рідної чеської мови, а також широке вживання місцевої говірки української мови. Про це так оповідає подружжя Мареків: "А чеською в сім'ях розмовляли оці що чехи були. Навіть і зараз. Я в школу йшов то по українські, ну там розуміть - розумів, да, а говорить - ні. Тільки між собою чехи спілкувалися. Тут було майже 90%, я вам скажу, десь чехів. Ну чого, спілкувалися з українцями все, але на українській мові, а між собою в сім'ях, то тільки чеська мова, ми й заре так...(сміється)[7]". Цікаво, що коли на початку 1990-х років в село приїзжали чехи із Чехії, у них не виникло мовного бар'єру, хоча в школі чеську мову в селі не викладали з кінця 30-х рр. ХХ ст.: "ми вже тако, знаєте, з ними по-чеськи почали розмовлять, а я переживаю може не розуміють. А вони кажуть: "Боже як ви чеською, чисто по-чеськи, це колишня чеська мова... Вона законсервувалась за рахунок того, що не має таких впливів як там. Так, згусток такий вроді остався" [7]. "Їм було цікаво і, і заспівайте, і то, і сьо. Ми вже канешно сюди запросили Стасікових двух сестер старших. Вони більш уже такі розвідані. Всякі вірші та пісні... Вони більш це знають. Так вони настільки були задоволені. Записували собі щоб на згадку лишить. Вони кажуть, що наша мова більш чистіша як... Ну і спілкувалися ми з ними нормально. Ми розуміли друг друга - це слов'янська ж мова"[4].

Загалом чеське весілля, як і українське ділиться на три цикли: передвесільний, власне весільний і післявесільний. Передвесільна обрядовість включала сватання, умовини, заручини, випікання караваю і дівич вечір. Власне весілля складалося із запросин, обдарування, посагу молодих, розплітання коси, розподілу короваю, перевезення посагу. Післявесільний цикл присвячували вшануванню батьків молодих, прилученню невістки до родини чоловіка.

Традиції дошлюбного спілкування чеської молоді - це насамперед форми дозвілля простонеба, притаманні й українцям - "вулиці", "музики", "вечорниці", та суто чеські, коли дівчата й жінки збиралися готувати придане молодій - "на пір'я", як казали - "пір'я дерти оце сходилися" [7]: "Пір'я дерли оце да, на подушки. Ну це невестам, ну цеє вже сходилися. Там і співали біля того... Ну на той час придане було як і в українців: подушка, пірина, там уже "нецетован", ціє вже наволочки. Кружива оце такі в наволочках, мода ото така була. Самі плели. "Нецетовали", до це даже така рамочка була, я не знаю як вона називалася. Нитками перепліталася... А ще давали придане з худоби: телицю чи корову, хто як жив. Хто як міг. Примеру ми побралися твої батьки тоже, тільки вона ж була телиця. Хто як, в кого воно виходило" [4].

Чи не усі наші інформатори у своїх оповідях приділяли увагу морально-етичним питанням спілкування парубків із дівчатами, дорослими мешканцями села: "Ну шо я вам скажу, шо ніколи ніхто не бився, ніколи ніхто не лаявся. Хай там він перекидався, хай він там шо хоч робив... В нас був один мужчина так він то на дерево вилізе, то він якісь двері познімає, позносить їх усі в кучу. (сміється). Ну він мусив шось робить таке. Ну шоб билися, шоб лаялися, шоб кричали... І шо ще мені нравилось, шо хлопці з цими дружками, це ж чужий понятно, це зовсім чужа людина, ніколи шоб він дівчину обозвав, чи там шоб він перед нею закурив такоо я, такого я даже не пам'ятаю. От зараз я дивлюся іде - дівчинка з хлопцем, вона ж така молодесенька, а він іде да так матюкається, да курить на ней да все. Хай вони й п'яниці ці хлопці, межа була, вони знали, шо це є дівочка."[3].

Щодо вибору старожили зазначали: "за дітей батьки за весілля не вирішували. Якщо взять декілька поколінь назад, до бралось з близької родні... Ну це вже три, чотири покоління назад, помімаєш. Да бралися... Бо не хотілось багатства... Шоб ця родина, да ця... Але це ж воно ви ж самі знаєте, он Полачекі, батьки їх побралися. Вони ж в двоюродном були. А діти вмирили одне за другою... А вони ж були в близьком... Із-за того шо не дозволили батьки, я це ще помню, да, побратися... ну з другими. Ну так як євреї - вони ж тоже бралися в близьком... А тоді воно на дітях сказувался. Взагалі то, так воно було прийнято. Шоб чеські діти мали зв'язки з чеськими сім'ями"[3].

Дошлюбний період зарвершувався домовленістю про майбутній шлюб. Стабільними складовими цієї частини весілля було попереднє розпитування, сватання, відвідини господарства молодого, закріплення згоди святковою гостиною. На заручинах (zaručiny) сватом обирали поважну людину (obřadník). Він складав руки нареченого і нареченої на хліб.

Шлюбна частина поділялася на вінчання (в радянські час - офіційну реєстрацію в сільраді) та народний обряд. Народний обряд послідовно розгортався у хатах молодого, молодої і знову молодого, підпорядкований кільком сюжетам: з'єднання родових свічок на порозі, спільний посад молодих, зміна зачіски нареченої, трапеза тощо [15]. Весілля було великою публічною церемонією, в якій брала участь вся громада або, принаймні, широке коло сім'ї нареченого і нареченої. Всі учасники були свідками весілля. Традиційний чеський весільний обряд як комплекс ритуальних дій, пов'язаних з певними соціально-правовими звичаями, потребував для його виконання цілого низки дійових осіб - весільних чинів. Весільні чини визначались за: сімейним станом, ступенем родинності, організаторськими здібностями. Вдалося зафіксувати відомості про деякі елементи обрядів, як-то перевязування стрічками, пришивання живих квіток до одягу молодого та дружбів. За це дружби обдаровували дружок цукерками.

Здавна хліб в слов'янській традиції символізував добробут і благоденство, плодючість і продовження роду. Цікавою є інформація про різні види весільного хліба й інші вироби з тіста. Зібрано інформацію про технологію приготування виробів з тіста, які несли одночасно й символічний зміст. "Це імено чеське - "нецички" були деревяніє, такі для тіста, робить булочки. Потом уже воно було. А українці тоже, як то кажуть, переймали, як хто хтів шоб трошки цеє... Де хліб замішувався. Діжка. "Вóшатка". Це з соломи було таке сплетене. Хліб як з печі - імено в цю "вóшатку". Він набирав свого аромата. Боже, цей хліб ще стоїть в мене в пам'яті. Я його... Не так приммерно на стол, чи на доску, а іменно в цю "вóшатку". "Колáче" - чеські булочки. І зараз ми робимо ці булочки, якби сказали на днів два раніше то ми б напекли. З м'ясного і рибного я б не сказала, шо відрізнялися блюда. Тільки назви були інші. Деякі чехи перейняли в українців. Голубці чехи не знали. І вареники не знали. Отиє чехи іменно там вони не знають, а як їм нравиться... Борщ не красний, не залений тоже не"[4]. "Ну в нас була "нудлова поливка" - куриний суп. Буженіна - м'ясо копчене, це було поширене. "Буженіна". Коптилося дуже крепко те порося, ми і зараз хоть одненьке поросятко там вигодуємо, до хоть пару шматочков, шоб закоптить. По-чеським тим рецептам маринад, і з вишні дерево. Або з цьой - вольха? "Вольш"? А кровянка. Тут кровянка, а по-нашому "кровпакі", як по-українські кажуть "ліверка", а воно не лівер, тому, що ліверка це зовсім інше. З голови, з мяса. Це як домашня ковбаса, така перекручена. Так таких іменно блюд вже тут понавчались... Колись і "кісель" варили... Вже ми його й не знаємо, шо колись було. А на весілля, на другий день "пóливка" ця "нудлова", "нудлова поливка", куриний бульйон.

Після війни не було ж так поширено ці свадьби. Ну так картошки наварили... Ну так було в українців і в чехів. Не було стількох страв, да тих блюд. Не було там такого. Ну шо обов'язково це картопелька і "зелинь", капуста тушена. Холодець. От холодець, к примеру, то чехи запозичили від українців"[8]. Як оповідали подружжя Мареків: "К примеру, є така "чесничка", ну це там хліб піджарюється, картопелька да, часничок да. Особено це мужчинам на похмеля дуже добре. (сміється). Пили там в празники. Рідко. В неділю могли зібратися в карти пограть. Отакими "штампечками", такими стопочками манюніми, таких навіть стопочок зараз і нема. Покойний батько, царство йому небесне, розказував, шо на свадьбу, чи на ридни було ведро водки випито, то о це була свадьба, ціле відро водки пішло. Це значить була вже свадьба яка... І це там ішов той хазяїн, і оце ж така, скільки там грам двадцять чи петнадцеть той водкі, да, і це він прийшов угостив тебе. Ну добре, якщо крепкий, да з кажним, а якщо десять чи двадцять чоловік угостив то це вже... Вже нема кому угостять... А з кажним. Старший за віком, менший за віком, ну як допустім наші батьки такі.

То вони ще як свадьби були на Малиновці чеські, то вони співали пісні, дуже багато чеських пісень"[4].

У чеському весіллі с. Малинівка зафіксовано побутування таких весільних чинів, як наречених, старостів, сватів, свах, батьків молодих, дружок та дружбів, кухарок, музик та ін., а також участь сусідів чи просто односельців. Участь всього колективу села у важливій сімейній події - весіллі - символізувала громадське схвалення шлюбу.

Чехам притаманний традиційний звичай кликати багато пар дружок та дружбів. Ось як кажуть про це інформатори: "Свадьби, то трошки були там свої звичаї... У нас були, наприклад, скільки дівчат існує на свадьбі, скільки пригласених - всі дружки. Скільки хлопців - то стільки і бояринів. І всім пришивалася квіточка. Ну, але так уже старалися підбирати, щоб були пари: там, двенадцять пар, чи скільки дівчаток - стільки і хлопців." [4; 1]. Всі дівчата-дружки шили собі білі плаття, дуже подібні до вбрання нареченої. Наречена серед них вирізнялась лише високим (до 3-х ярусів живих квітів) вінком - "вінцем" та розшитим живими квітами та зеленими паростками платтям: "У невести були віночок і фата була длінна. Які там іще плаття були, Боже мій... Чи сітцове якесь, чи найбільше був штапельне такеє "хвостами". Тоді мусили таке вдягати, бо інакшого ж не було. На плаття нашивали живі квіточки, дрібнесенькі, дрібнесенькі зелененькі. І війночич теї таке. Високі ж віночки були. Тоже там обов'язательно зелене було" [3]. Цікаво, що підчас весілля групи одружених і неодружених учасників дійства вирізняються стійкою опозиційністю стосунків.

В чеській громаді села зберігався звичай приносити продукти "приданки" в родини, де готувалися до весілля. Кожен приносив подарунок для проведення застілля або продукти для майбутньої подружньої пари (нареченій приносили додому масло, цукор, борошно, мед, горіхи, напої, все те, що моги). Тому навіть найбідніші родини справляли весілля в повному достатку. Ця традиція може мати декілька пояснень: взаємодопомога громади, обмін дарами між гостями та батьками наречених, відгомін родових відносин, коли увесь рід благословляв на шлюб наречених. Крім того, таке об'єднання продуктів від різних господарок мало на меті міцніше скріпити молоду сім'ю [16, 93].

Ось як про це оповідає М. Брожек (1945 р.н.): "І шо ще у чехов було таке, шо вони на свадьбу пекли періжки. І це так, кажна хазяйка старалася як найкраще, як найбільше напекти всяких коржиків, всяких бубликів. Пекли всі і приносили. І ще старалися якщо женихова родня собі печуть, а невестина собі, яка родня перша принесе пиріжка. А пекли печиво, ви знаєте, з вівторка починали пекти, до суботи пеклося. Да, дуже багато напикали. Оці шо приносять називали "приданка". Принесли приданка обов'язательно назад їм давався пірожок. То вони їм давали пиріжки, завжди на обмен.

Це вже як принесла приданка, а нічого тобі не дали до це вже було наче обідно, негарно уже якось. Я ж кажу що нада було мабуть печив десять замішували того тіста, шоб... З вівторка до четверга цим тістом займались, а вже з четверга починалися м'ясніє продукти робить"[3]. "ми знов привикли, шоб у нас було... На столі, як я кажу, треба шоб був ще другий етаж. Ой, гості будуть... Це ж треба тиждень, чутлі не це тиждень готуватись" [4]. Таке святкове пригощання (svatební hostina) на весіллі було разом з іншим і побажанням молодятам достатку.

Усі інформатори згадують, як одну із найцікавіших, святкову процесію, коли молоді з друзками після обряду весілля їхали на конях до міста Малина фотографуватися. Тема участі коня (одного із найдавніших культурних символів) в українському весіллі Центрального Полісся розглянута в спеціальній розвідці І. Несен, де дослідниця наводить традицію записану в українсько-чеському с. Іванівка Малинського р-ну, коли запрошення на весілля здійснювалось молодим у супроводі коня, святково вбраного стрічками, дзвіночками, килимом [14, с.267]. В селі Малинівка весілля грали і взимку. Інформатори згадують, про процесію молодих, дружок і музик на кінських упряжках серед снігових кучугурів, коли по дорозі молодь співала пісень, інколи вони вистрибували з возів і гралися в сніжки. Отже кінь, як весільний персонаж здійснював супровід переходу молодих зі світу в світ, зі статусу у статус, із території у територію (тобто реального або уявного просторового переміщення), володіючи санкціонуючою функцією шлюбу, і, за визначенням В. Балущка, був пов'язаний з ініціаційним і шлюбним переходом [21, с.32].

Наведемо одну з оповідей: "Ще на конях повозки були, запряжені коньми. Убиралися ленточками разноцветними коні. Коней нав'язували і дзвончки. Гарних коней. І повозки гарно вбиралися. І це ж їхали в Малин фотографіруваться. І це ж на каждой подводі сидить... Общє фотографії і в Марії, і в Вері єсть, а іменно цих коней наряжоних, цеж таких фотопаратов не було... Це ж на сьогодні шоб зняв... Це було б красиво. Це пять, шість подвод іде, а ми діти... Це кажен боярин, там сиділо по дві пари. Боярин, дружка, боярин, дружка - це саме менше дві пари сиділо. І боярин должен мать не один карман, а наверно два кармана канфет. А це діти які стоять по бокам, і жінки, і діти, і цеє... І то вони кідають їм ці канфети. (сміється). Дітвора збирає. Подушки кидали, ну подушечки, ви вже мабуть й не помните... А тоді ще начали ці подушечки як сахару не було, да водку з них... (сміється)"[8]. "І тоже в них така якась пльоточка була, і на ній дзвіночок, як ото колись в школі дзвеніли. Дзвіночок і оце"[4]. "А і сидів оцей гармоніст чи баяніст, по-моєму він на первой подводі був чи на другой... На первой був жиніх і невеста і старший боярин з дружкой і сват. І баяніст

і цей на "бухало" що грав, на барабанах. Барабан то був великий, а то "бухало" маленьке таке. Бо ще тоді не оркестри були, а оцей.... І оце вже їдуть, грають і ці канфети розкидають оці подушечкі. А і перепнуть, ну винесуть стола, цей як то по-чеські казали? "пшетану цесту", ну перепять. Вже там цеє, вже соотвецтвено там жених з невестой підходять. Жених должен там, випив там чуть там той водкі чи віна і положить якусь купюру. В українців не було, що по-парам всі підходили. Понімаєш... І тоді йде: старший боярин з дружкою. Ну як тепер кажуть свідетелі. І всі по череді і кождий боярин, дружка не і не невеста, должен положить, понімаєш, і соотвецтвіно тоже з собою везли ще й водку й там шей бутилку якусь. Це вже жених ставив тим хто перетинає, а тиє там положить гроші, там петьорку, десятку"[7].

Перед зміною зачіски молодої підчас пригощання молодих садовили на вивернутий кожух. Кожух - один з найдавніших атрибутів, генетично споріднений із символікою хутра. Сидіння молодих на одному кожусі, зокрема, символізувало єднання, а також прилучення до певної родової території.

Наречена сідала на стілець де шанована жінка знімала вінок з голови, поклавши стрічками. Одна з літніх жінок (хрещений батько нареченої і пані Starostová) надягали на голову нареченої хустку (у весільній традиції Чехії - це капот), яку кожна із присутніх жінок торкалася. Після цього на столі перед молодими коровай краяли ножом, колодку якого обмотували хусточкою. Цей обряд зафіксовано і в поліському весіллі [1].

Важливу роль у житті чеської громади відігравав аматорський театр, музична творчість, народні гуляння з танцями та розвагами, що служило могутнім засобом збереження чехами своєї самобутності [20]. Чехи привезли з собою духові музичні інструменти, які мали в цих країнах давню традицію по їх виготовленню та поєднані в різноманітних оркестрах.

В багатьох населених пунктах р-ну існували різноманітні оркестри які в основному грали на весіллях, в шинках або ще при якійсь іншій нагоді. Починаючи з періоду заснування колгоспів в Радомишлі і в Радомишльському р-ні духові оркестри створювались майже в кожному селі та на всіх великих підприємствах, школах [19]. Про музичні розваги так згадують літні чехи: "Дід ще мій був музикант до того. До цей же брат Миклухи-Маклая (у матері якого Катерини Семенівни чехи орендували землю - Н.З.), в неділю брав чекушку, приїжав до нього, оце, каже батько, чекушку день пили, грали і співали, в карти грали. А грали на чом? Дід - скрипка й гуслі, "госле" по-чеські. Була така поговорка "Кинь шапку і попадеш в музиканта". Чехи де були, то були пожежниками і музикантами. В них були свої інструменти..."[7].

Оповідючи про батька, В. Цех (1924 р.н.) згадувала: "таку харошу гармошку він мав, він так гарно грав на гармошці. В основном грав, хоча і співав. Даже до нього хлопці ходили некоторіє учились. Вони просились.

А ми як там жили... у нас була така велика хата, кімната, до молодіж гуляла всегда. Батько грав, гуляли, а дівчата потім поли помили".[2].

Н. Марек (1954 р.н.) оповідала: "А так свадьби тоже ж - музикґрали. Їх запрошували. Тоді ж як воно було: чехів, або й гуж був змішаним. У нас був духовий оркестр. Але все рівно, багато гралося своїх уже чеських музик, чеських пісень. І такий ще в нас був звичай чі обряд, колись. Колись іще то була така окрема кімната, наприклад, як казали "гуслари" - ції музиканти, що грали. Так вони мали свій будинок і одну холодну кімнату - так називалась - "холодна кімната". То кімната була для музик і для танців. Там молодіж збиралася, і як весілля, то обов'язково вінець знімали вже тут у цій кімнаті, а у нас - уже в клубі. Це вже в советське время в клуб, а в тие времена, тоді воно було... Уже йшли люди приходили. Як то казали: "На подівані", "бабичкі", "дедичкі", кожен уже старші за віком приходили, лавки ставилися і нєслося угощеніє їм обов'язково: як випить так і закусить... Мені тоже вінок в клубі знімали... У нас тоже такий був обичай: до девяти чи до десяти годин гуляємо дома весілля, а тоді вже йшли в клуб і там уже хто як витримував... (сміється) і до трьох, і до чотирьох, і до ранку... як уже невеста з женихом могли видержать. Було так, що всі угощалися. Так, було дуже цікаво... Од наприклад: "ой, свадьба!", я ще дівчиною була... І ми вже всі: "Ой, свадьба". Це така радість була. Йдемо, натанцюємося й наспіваємося там уже собі. (сміється). Кожну свадьбу ми дивилися, кожно"[4].

На жаль обсяги статті не дозволяють розглянути весільні пісні, які до останніх років відігравали важливу санкціонуючу роль в традиційній весільній обрядовості і безпосередньо стосувалися "обрядів переходу": сватання, запросини, обрядодії у молодого і молодої, знімання вінка та ін.

І наостанок, наведемо уривок з оповіді М. Брожек: "І музика грала. І співали дівчата. По-українські. Вже по-українські. Воно ж уже почало плутатись. Шо ж уже. Хлопці з дівчатами не одні чехи, а й з українцями. А чеська свадьба, вже геть суто чеська була, то це вони розписалися їдуть до фотографії. В Малині була фотографія. Вже тудя їхали фотографіруваться. Тут уже більш співалося тільки чеською, як уже їхали. Жиніх і невеста - чехи, то співали тільки чеське все.

Ну а в хаті, знаєте, є гульня. Ну яка там гульня те собі там співає, поскакать по-людські немає де. До в часов десять вечора всі ціє гості збираються, і жиніх, і невеста спереду, всі дружечкі кругом, боярини і гості, і всі йдуть у клуб. А там уже в клубі, там уже було шо хоч. Те грає, те танцює, те співає, те вже перекидається. Шо хто хотів те й уже там собі. Там уже всьо. Там уже їжі нікакой. Там вони гуляли, у клубі, і до двох часов, і до трьох часов... То соло грається для невести, то для жениха. Музики

наймалися. Найбільше грав, колись Бурчік казали на гармошці. Оголошувалося, що це соло для жиніха й невести, то соло для сватів. А найбільше, як уже начнуть грати для куховаров соло, до там уже й каструлі й ложки й усе. В них своя музика вже була. Було там гарно.

Було воно завжди гарно. А ще скільки зритель прийде подивиться, які дівчата красиві, а яка невеста красива. До ще й люди приходили. До цих людей угощали. Які приходили дивиться тих людей угощали. Обеззастережено щоб там пірожки були, не так випивка, а обеззастережено щоб угостить тих людей. Цілу сумку завжди несли тих пірогов да катлети да що вже там збирали. Ну потом ж як уже її роздвали сильно красиво співали, а що там співали, я це уже думала, що нада напевно до своєї тітки сходить. Щоб вона хоть одну пісню мені нагадала. Бо оце ж вони, я не пам'ятаю, як скідали віночка "А уж, а уж колечка є муж, а маречка є його жена на укревао пожена...". Таке всяке співали. Так оце я дуже запам'ятала це (сміється). Співали, дуже багато співали пісень. Колом ходили кругом. Ці що співали, могли стоять, а могли ходять і співать. Часов в два-три ночі роздвали там в клубі і хустку надівали. У придане давали... корову. (сміється). В мене свекруха вже вмирала, да казала, що "ти до мене прийшла без того... без корови"... У мене менша сестра заможу раніше вийшла, то їй більше приданого попало, а мені менше"[3].

Закінчувалося весілля через тиждень взаємовідвідуванням родичів молодого і молоді, що вважалося зближенням двох родів. У найближчу неділю після весілля (veselce) родичі збрались на дружній обід до батьків нареченої, який і завершував весілля.

Протягом останніх десятиріч відбулася значна акультурація, зникло чимало давніх патріархальних обрядів. Однак оповіді старожилів дозволили зафіксувати особливості весільних традицій та обрядів волинських чехів, їх розвиток в іншоетнічному середовищі.

Отже, в ході польових досліджень в с. Малинівка, що на Житомирщині, в поліському регіоні, якому притаманне побутування реліктових етнографічних явищ, вдалося зафіксувати компоненти чеського весільного обряду, розмаїття обрядових нюансів, що накреслює перспективи розвідок у цьому напрямку. Окремі питання потребують уточнень в ході подальшого вивчення. Введені в роботу до наукового обігу тексти, які раніше не оприлюднювались, висновки та спостереження можуть бути використані науковцями (фольклористами, культурними антропологами, істориками, етнографами, мовознавцями, краєзнавцями).

Джерела та література

1. Войтюк Л. Поліське весілля і коровайний обряд (кінець XIX - середина XX ст.) // <http://storinka-m.kiev.ua/article.php?id=421>
2. Інтерв'ю з В.Т. Цех, з чесько-словацької родини (1924 р. н.), с. Малинівка, 2009 р. - особистий архів автора.
3. Інтерв'ю з М.Ф. Брожек, з дому Заржецьких, чешкою (1945 р.н.), с. Малинівка, 2009 р. - особистий архів автора.
4. Інтерв'ю з Н.В. Марек, чешкою з дому Брендель (1954 р.н.), с. Малинівка, 30.10.2009 р. - особистий архів автора.
5. Інтерв'ю з Н.Я. Шевчук, з дому Малін, чешкою (1959 р.н.), с. Малинівка, 2009 р. - особистий архів автора.
6. Інтерв'ю з О.Ф. Новотним, чехом (1940 р. н.), с. Малинівка, 20.10.2009 р. - особистий архів автора.
7. Інтерв'ю з С.Ф. Марек, чехом (1948 р.н.), с. Малинівка, 12.11.2009 р. - особистий архів автора.
8. Інтерв'ю з С.Ф. Марек, чехом (1948 р.н.), с. Малинівка, 30.10.2009 р. - особистий архів автора.
9. Костриця М.Ю. Життя і смерть професора Є.А. Рихліка // Національні меншини Правобережної України: історія і сучасність. - Житомир: Волинь, 1998. - С. 163.
10. Кравченко Василь. Німецькі та чеські колонії на Волині // Знання. - 1927. - №9; Кравченко В. Пісні. Хрестини та весілля. (Етнографічні матеріали). - Т. 2. - Житомир: Б. д.
11. Манько М.П. До історії чеських поселень на Волині // Велика Волинь: минуле і сучасне. Тези регіональної наукової конференції. - Рівне, 1991.
12. Наулко В. Чехи в Україні // Під одним небом. Фольклор етносів України. - К., 1996. - С. 171-182.
13. Наулко В. Чехи й словаки на Україні: динаміка чисельності й культурно-побутові процеси // Zaznamy z diskusie k predmnesenym referatom. XI medzinarodny zjazd slavistov. Bratislava, 30.VIII. - 8. IX. 1993. - Bratislava, 1998. - S. 323-324.
14. Несен І.І. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі (на матеріалі Центрального Полісся) // Соціум, 2003. - № 3. - С. 263-268.
15. Несен І.І. Міфобрядовий аспект простору у весіллі Центрального Полісся // Етнічна історія народів Європи. - К.: Унісерв, 2002. - С. 41-45.
16. Несен І.І. Центральне Полісся в контексті етноареалогії (за матеріалами весільної обрядовості) // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. - Вип. 4 (7) - К., 2004. - С. 105-112.
17. Рихлік Є. Дослідження над чеськими колоніями на Україні // Записки Етнографічного Товариства, кн. I. - К. 1925.
18. Чехи на Волині: історія і сучасність. Праці Житомирського науково-краєзнавчого товариства дослідників Волині. - Т.24 /Відп. редактори М.Ю. Костриця, В.І. Тимошенко / Житомир - Малин: "Волинь", 2001. - 100с.
19. Щепакін В.М. Чеські музиканти в музичній культурі України кінця XVIII - початку XX ст.: Дис... канд. мистецтвознавства 17.00.01 / Харківська держ. академія культури. - Х., 2001. - 267 арк.

20. Шпиталенко Г.А. До питання про культурне життя волинських чехів (друга половина XIX - початок XX ст.) // Етнос. Культура. Нація. Матеріали III Всеукраїнської науково-теоретичної конференції. - Дрогобич, 2002. - С. 38-45.
21. Балушок В. Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // Народна творчість та етнграфія. - 1994. - №1.
22. Мовчанюк Г. Володимир Моторний. До 75-річчя від дня народження // Проблеми слов'янознавства. 2004. - Вип.54. - С.255-258.
23. Vaculík Jaroslav. Dějiny Volyňských Čechů I. Léta 1868–1914. – Praha: Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel, 1997. – 211 s.
24. Vaculík Jaroslav. Dějiny Volyňských Čechů. Léta 1914–1945. – Praha: Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel, 1998. – 191 s.
25. Vaculík Jaroslav. Dějiny Volyňských Čechů III. Léta 1945–1948. – Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2001. – 218 s.

ВЕСІЛЬНИЙ ОДЯГ БОЛГАР БУДЖАКА у ХХ ст.

Стаття присвячена дослідженню весілля однієї з чисельних етнічних груп Одещини - болгар. Болгари Буджака до сучасності зберігають основні елементи та атрибути традиційного весілля, одним з яких є одяг. Дослідження весільного одягу болгар Буджака, проблеми трансформації складових весільного вбрання стали метою статті.

Традиційний весільний обряд болгар Буджака протягом ХХ століття зазнає значних змін, це пов'язано з багатьма чинниками. Ці зміни стосуються не лише структури обряду (на різних етапах спостерігається тенденція до скорочення та об'єднання певних обрядових дій), пісенного супроводу (подекуди зберігаються тільки фрагменти пісень або тільки мелодія), та атрибутивно-символічної складової, до якої належить одяг і усі його складові. Саме зміни впродовж століття (кінець ХІХ - ХХ ст.) весільного одягу і його складових і атрибутів в тому числі ми спробуємо розглянути і пояснити в нашому дослідженні. Традиційний весільний одяг наречених помітно змінювався протягом століття - починаючи з головного убору і закінчуючи взуттям. Розглянемо поетапно вбрання молодих за чотирима критеріями - головний убір, власне одяг, взуття і основні атрибути.

Основним джерелом в нашому дослідженні слугуватимуть матеріали інтерв'ю респондентів з різних населених пунктів і різних районів (Болградський (с. Виноградне, с. Нові Трояни, с. Табаки, с. Ореховка), Арцизький (с. Нова Іванівка, с. Задунаєвка), Саратовський (с. Зоря, с. Колісне) та Тарутинський (с. Євгеновка) райони), а також фотокартки і нечисельні письмові роботи дослідників різних періодів.

З дослідженнями проблеми збереження і трансформації етнічного у весільному одязі і його елементах ми стикалися не досить часто. Проте, трапляються поодинокі випадки, коли дослідники, вчені, етнологи або просто аматори намагаються навести опис весільного вбрання наречених.

Так, наприклад, Бєрг Л. С. У своїй монографії "Страна, люди, хозяйство" пише, що наречений завжди йшов до церкви в шубі і в міховій шапці навіть влітку [3, стор. 456]. Такі елементи в одязі явно відображають матеріальну культуру буджацьких болгар. Проте іншого опису весільного вбрання ми в цього автора не зустрічаємо.

Левицький А. В своєму дослідженні пише, що відмінним в одязі нареченої є головний убір, а саме довгі ниті мішури, що закривали обличчя від чужих очей [8, стор. 459]. Така мішура, за нашими польовими дослідженнями, називається "сірма". Можливо, вони мали не лише естетичну функцію, але й слугували своєрідним оберегом для нареченої.

Взагалі, що стосується до головного убору нареченої, то в Н. І. Гаген-Торну своя думка. Він вважає, що заміжжя для дівчини означає закріплення жінки до чужого роду, її підкорення, залежність від волі її чоловіка. Саме це і відображається в переміні головного убору і зачіски. Як пише сам дослідник - у болгар це заплітання коси і пісня "на субат" [6, стор. 77].

Агафонова Т. зазначає, що "було" і обряди пов'язані з ним, на її думку, більш подібні до чувашських, ніж до римських, як то зазначав Зєленчук В. С. У болгар південної Бесарабії, так само як у чувашів, обряд зняття весільного покривала був однаковим, а саме, покривала, тобто "було", знімали наприкінці весілля за допомогою гілки дерева [1, стор. 317].

Що стосується повсякденного костюму буджацьких болгар, то він також мав багато цікавих елементів. Ми намагатимемось звертати увагу на основні його компоненти, що роблять його відмінним від інших традиційних етнічних вбрань.

Обов'язковим компонентом жіночого костюму, безсумнівно, була сорочка (різа) з традиційним кроєм [5, стор. 216], які прикрашалися вишивкою на рукавах і по подолу. Поверх сорочки надягали плаття (вілнена рокла) з вовняної тканини. Спідниця плаття, що складається з 8 клинів (платні, пулите), знизу підбивалася матерією (барут). У більшості населених пунктів сукня була відрізним платтям без рукавів [7, стор. 115]. *В різних етнічних групах болгар одяг мав свої особливості.* Окрім суконь, болгарські жінки в Буджаці носили також костюми, що складаються з кофти і спідниці (цей варіант вважався більш нарядним, і його, на відміну від плаття, носили без фартуха, який виготовлявся з домотканого вовняного полотна (престилка, фарта) [5, стор. 234]. Особливим елементом в жіночому одязі був тканий пояс, прикрашеним вишивкою і металевою пряжкою (пафта, пафті, чепразі), які були срібні або мідні. Найбільш поширена форма пряжок - листоподібна, рідше зустрічалися круглі пряжки. *Чепразі* могли бути прикрашені чеканкою або інкрустовані перламутром. В деяких селах бессарабських болгар аналогічні пряжки позначалися терміном *пафті*.

На голові жінки носили хустки, які за способом зав'язування були різними - зав'язували кінці головних уборів ззаду на шиї або під підборіддям, інколи кінці затикали на скронях. Хустки носили і заміжні жінки, і дівчата. Жіночий головний убір складався з косинки трикутної форми, званої врзка, кінцями якої заміжні жінки обвивали коси перед тим, як укласти їх в зачіску, і надягаючої поверх неї хустки. Передній край косинки міг бути обшитий мереживом. Вдома можна було ходити в одній косинці, без хустки. Дівчата і молоді жінки зав'язували кінці хустки на тем'ятці, перехрещуючи їх під підборіддям. Немолоді жінки перехрещували кінці під підборіддям і закладали їх під хустку біля щік (так іноді ходять і зараз). Як святковий головний убір використовувалася також хустка з довгою бахромою -

шельче. На свята головний убір міг прикрашатися квітками садовими або кімнатними (жоржинами, геранню і т. д.). Взимку для прикраси головних уборів звичайно використовували штучні квіти, які робили самі. Квіти прикріплювали за вухами і на тімені.

Жіночий традиційний костюм доповнювали ювелірні прикраси різних типів. Носили скляні і перламутрові намиста (сінці, моністо, гердані), нагрудні прикраси з срібних монет (алтені), браслети металеві (грімні сребрані) і скляні (халхамі), кільця (пристені), сережки (убіці) [2, стор. 14]. Найбільш різноманітні були шийні прикраси.

Чоловічий традиційний костюм свідчить про перенесення на дану територію *чорноодежового* комплексу (який був пануючим на території Східної Болгарії), тобто комплексу, в якому всі деталі верхнього вовняного одягу мають темний колір [4, стор. 17]. Обов'язкова частина чоловічого костюма - сорочка (риза) - шилася з конопляної або бавовняної тканини. По крою це була косоворотка, розріз (пазва), пазухи, знаходився з лівого боку. Різа мала стоячий комір і шиті досить широкі рукави, які закінчувалися манжетами. Носили її на випуск, підперезаної широким вовняним, звичайно червоним, поясом. Предметами одягу, що визначали тип комплексу, були куртка - антерійа і штани - гашті вуркузун. За словами деяких інформантів, з такими штаньми чоловіки носили *чорапи*, що були в'язаними вовняними панчохами завдовжки майже до колін, без узорів. Талію чоловіка обмотували червоним домотканим вовняним поясом (пояс), завдовжки 2,5-3 метри, вширшки - 30 см, прикрашений іноді бахромою (рені). При зав'язуванні пояс складали вдвічі, кінці найчастіше замотувалися, але могли і висіти вільно.

Волосся стригли коротко і рівно. На голові влітку носили чорні або коричневі суконні капелюхи з невеликими полями (паралія), солом'яні капелюхи (сламеґна парлія), картузи; взимку - чорні, коричневі або сірі шапки (колпак), циліндрової форми. Зимовим головним убором служила шапка з овечої шкури, як правило, чорного або сірого кольору. Шапки були круглої форми. Влітку чоловіки носили капелюхи.

Верхній одяг з овчини - безрукавка *киптар*, короткий, з довгими рукавами *кюрк*, і шуба прямого крою, завдовжки до п'ят, з довгими рукавами і коміром. Ці предмети одягу, як правило, білого кольору, прикрашені чорним хромом (мерекінъ).

Що стосується весільного одягу, то він, звісно, мав інший, святковий вигляд, а також мав власні тільки йому атрибути.

Основним атрибутом не лише болгарської нареченої, але й невісти взагалі є весільна фата - "було". Назва "було" лишилася ще з позаминулого століття, а його зовнішній вигляд суттєво змінився. Так, наприкінці XIX ст "булом" називали червоне покривало, що закривало часто не лише обличчя молодої, а й повністю голову, наречена була "забуляна", тобто з накритою

головою, звідси і назва "було". У мешканців с. Виноградне Болградського райсню, навіть, побутував жарт, що хотів хлопець одружитися на дівчині, а одружився на бабусі старій, тому що не видно було обличчя через "було". На початку ХХ ст. (достовірно відомо з фотокарток, що не пізніше ніж з 30-х років ХХ ст.) на голову наречена вже вдягала фату з вінком, проте назва лишалася попередня і побутує до сьогодні.

Що стосується головного убору нареченого, то наприкінці ХІХ ст. він одягав на голову каракулеву шапку. На шапку часто втикалася квітка - "пяро", яке дівчина дарувала молодикові ще до "годежа" - заручин.

Одяг нареченої цього періоду був не дуже схожим на сучасне весільне вбрання. Так як весілля гуляли з осені до початку постів, то наречена зазвичай була тепло одягнена. Наречену відрізняв від інших майже завжди один атрибут - "було". Зазвичай вона була вдягнена в нову сукню, під якою завжди була домотканна вишивана сорочка - "різа", яку на другий день виносили до гостей з доказами чесності молодої. Підпоясана сукня була тканим поясом з характерними для болгар срібними або мідними бляхами - "пафті". Проте одна деталь об'єднує наречених усіх районів і населених пунктів - окрім вінка і фати з боків голови, над висками, звисали срібні або золоті ниті - "сірма". Варто також зазначити, що в цьому періоді не лише весільний одяг наречених, а й одяг взагалі, були тільки домашнього виробництва.

В деяких населених пунктах (с. Виноградне Болградського району) наречена вже була одягнена у весільну сукню, а наречений - в костюм з краваткою (1927 р.), а в с. Зоря саратського району молода була одягнена просто в нову сукню, зверху якої часто вдягали теплу кофтину або чоловічий піджак. Молодий був вдягнений в брюки, білу сорочку без комірця і жилетку (1930 р.) більш до традиційного костюму нареченого можна віднести костюм з самого початку ХХ ст., коли брюки - "гашті" - були підпоясані червоним шерстяним поясом. А на голові у нареченого була шапка зі шкіри молодого ягняти - "калпак".

Приблизно з 30-х та 40-х років ХХ ст. ("радянський період") весільний костюм наречених зазнав значних змін, які відбувалися дуже часто, на що вказують весільні фото і розповіді респондентів. В цей час з'являється фабричне виробництво, і весільні сукні починають шити з дорогого білого матеріалу. Фату і вінок наречена купувала, точніше це робила кума молодих. Взуття теж купувалося, або передавалося від невістки до золовки, або від сестри до сестри. Проте "сірма" лишається невід'ємним атрибутом дівочого вінка.

Одяг молодого - костюм, краватка і сорочка зазвичай купували. До того ж сорочку мала купити для нареченого невіста. А наречений в свою чергу купував весільну сукню і взуття для нареченої. Характерним є те, що в цей період все активніше традиційне "пяро" і "кітка" замінюються куплени-

ми букетиками, що наречений чіпляв собі на піджак. Такі куплені букетики виготовлялися спочатку з паралону, а потім вже з дроту та білого капрону.

З розвитком нових технологій, зокрема в легкій промисловості, з'являється різноманіття тканин і, як наслідок, різноманіття весільних суконь і костюмів. В наступних періодах традиційне весільне вбрання молодих мало в чому відрізняється від вбрання місцевих молодих, проте лишаються стійкими атрибути і назви. Це впершу чергу стосується весільного вінка, який називають ще "пяро", червона хустина, якою дівчина покриває свою голову під час першого свого показу перед гостями і нареченим, назва фати, що лишається до сьогоднішнього дня "було". Стейкою також лишається традиція купівлі весільного вбрання - як і на початку ХХ століття, сьогодні молодий купляє нареченій сукню і взуття, а наречена купує молодому сорочку і краватку, інколи ще й шарф.

Отож очевидним є те, що болгари Буджаку зберігають найбільш яскраві традиційні структурні елементи весілля. Стирання етнічних і традиційних особливостей в одязі зумовлено подекуди "неактуальністю", появою урізноманітнення весільного одягу, спричиненого урбанізаційними тенденціями, бажанням молоді виглядати сучасно і модно. Варто підкреслити, що стійкими до трансформації лишилися деякі назви і атрибути, а саме - "пяро", "було", червона хустка. А також деякі традиції, що пов'язані з придбанням весільного одягу. Стейкими вони лишилися впродовж ХХ століття і мають тенденцію виконання і сьогодні. На нашу думку така стійкість зумовлена тим, що ці елементи являються одними з найбільш яскравих, тому їхній вжиток побутує і сьогодні.

Джерела та література

1. Агафонова Т. А. Було в свадєбных обрядах болгар южной Бессарабии // С. 316 - 320
2. Агафонова Т. А. Традиционная одежда украинцев и болгар Юго-Западной Украины (XIX в. - пер. пол. XX в.): Автореф. дис. канд. истор. наук / ОГУ им. И. И. Мечникова. - Одесса, 1998. - 28 с.
3. Берг Л. С. Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. - СПб., 1918. - 478 с.
4. Велева М., Лепавцова Е. Български носии. Народни носи в Източна България. - Т. 3. - София, 1979. - 297 с.
5. Гаген-Торн Н. И. Болгарская одежда // Сборник музея антропологии и этнографии. - Л., 1958. - Т. XXIX. - 326 с.
6. Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадєбных обрядах восточной Европы // Советская этнография. - № 5-6. - стр. 76-88.
7. Калашникова Н. М. Этнокультурные особенности в одежде бессарабских болгар // Субэтноссы в СССР. - Л., 1986. - С. 110-122.
8. Левицкий А. Нравы и обычаи болгар, живущих в Бессарабских колониях // ЗООИД. - Том 4. - 1858г. - С. 450 - 464.

СУЧАСНИЙ СТАН ПОБУТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ НА ЗАКАРПАТТІ

Стаття присвячена аналізу стану побутування весільного обряду в Закарпатській обл. України. Дотепер на Закарпатті існують такі основні етапи весільного обряду: рубання барвінку, вінкоплетення і прикрашання прапора, прихід молодого до молодої, дорога до шлюбу і зі шлюбу, гостина, "відгоща" на другий день. Ці етапи супроводжують обрядові пісні - ладканки. Про розвиненість традиції свідчать численні сороміцькі і жартівливі обрядові весільні пісні.

Наприкінці 2008 року тривала експедиція Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського на Закарпаття. Було обстежено села Міжгірського і Воловецького р-нів. Завдання цієї статті - описати сучасний стан побутування весільного обряду на цій території.

Сучасний весільний обряд Закарпаття, порівняно із довоєнним часом, зазнав певних змін. Найпомітнішою відмінністю, яку фіксують і дослідники, і носії традиції, є поява обрядового хліба під час весілля. "Коровай давно не було," - зазначають респонденти. Підтвердженням цього є відсутність обрядових пісень, приурочених до випікання і вшанування короваю. Немає на обстеженій території і однієї назви для обрядового весільного хліба. Його тут називають хліб, коровай, колач. Сьогодні найчастіше коровай замовляють. Серед наших респондентів була Марія Сита (1948 р.н.), яка вже понад 15 років випікає хліб, а також коровай на замовлення. Подаємо розмову з нею. "Як ви печете хліб на весілля?" - "Ну, то спеціально ся замішує тісто, не солиться, на молоці, чуть-чуть прицукрити треба, то коровай". - "Ви щось при цьому говорите?" - "Як обично зробиться тісто, перехреститься, благословиться". - "А як ви кажете?" - "Благослови, Господи, сейсь коровай на щастя, на долю, на щастя молодятam - нарікаються імена - які будуть його споживати. Потім печеся".

Коротко порядок весілля нам оповіла Блинда Калина: "І свадьба. Начиналася ввечері, другий день, аж на ранок ся кінчала. Ввечері ся ся сходили такі свої родичі. Било такоє, там не било ні складки, нич не било. Викладували таку закуску, самогонку варили, їли, пили, гуляли цілу ніч. Другий день молода ся вбирала, йшла чи до церкви, ци ся розписувати йшли, і так ся свадьба кінчала. А тогди на третий день брали коні, сані брали і відправляли молоду. Всьо приданое там на сані". - "Влітку теж на санях?" - "Не, на возі. Або несли. Відправили і всьо, до свіданія. Шо ти там дали... Хочеш, не хочеш - жий!"

Сьогодні перед весіллям у закарпатському селі запроваджено виголошувати в церкві імена людей, які мають намір одружитися: "А як у вас весілля відбувається?" - "Ну, як... Вже почали відроджувати старовину. Почали вже, як то давно казали "огласки". Дають у церкви. Піп виголошує, що такі-то заручуються. Тоді договорюються, коли має бути свадьба" (Сита Марія).

На Закарпатті основний етап весілля - це "бирвінок рубати". Цей звичай дотепер обходять дуже урочисто: до нього приурочено найбільше весільних обрядових пісень - ладканок, тут використовували чимало обрядових предметів, найяскравіший персонажний ряд. "Коли приходили по барвінок, стелили рушник, клали хліб, півлітри паленки і закуска. Свашки так співають:

*Ой лежат бирвінки бирвінковиї,
Газдинько гонорова (2),
Абис била все здорова.
Абис рано уставала (2),
Бирвіночок поливала.*

Тогди бере хлопчик тот по дві галузочки, так положит на хліб і копійками відрізує тоті дві галузки і кладе. А свашки співають:

*Ой ти, мій любий татку (2),
Склади ми першу складку.
А тогди ріжут.*

*Ой лежат бервін бервінковиї,
А в нашого сусіда (2),
Від Тиси до Бескида.
Починатся гостина (2),
А в нашого сусіда.*

Тогди то всьо забирают, наріже доста барвінку, вже пак ріже ножом, а тогди п'ют, вінчируют (вінчують). У вівторок ріжут барвінок, а в четвер буде свадьба. /.../

*Хрищатий бервіночку (2),
Не лежи в городочку.
Будеме з тя вінки вिति (2),
Двоє дитят подобити.
Молодцеви д вінцевеви (2),
А дівочці д кісочці.*

А ще там більше било... Било доста того" (Бляшин Гафія). "Перед свадьбов ріжут барвінок. В гідний день: четвер, вівторок. На копійку, з хлібом. Співають:

*Ой грайте, гуселки, голосно,
Чей би нашій родині било сладосно /.../*

Хрещена мати обсіват молодих, тако свашка. Лиш аби не була вдовиця. Меду давала, аби їм було солодко в життїю. По барвінок йшов старший боярин, а молодї там і близько нема. Простеляют білу скатерть біля барвінку, хліб, бутилку водки. Посвятають наперед барвінок, би він був свячений, бо, може, хтозна, що там на барвінкови... Тоди ріжуть по три. Перший раз треба три голузки взяти відрізати. А далі вже ріж кілька хочеш. І там співають жінки ладканки" (Фулитка Гафія). "Як різати барвінок:

Добрий ранок, барвіночку, (2)

Шос уродив в городочку.

Прийшлисми тя привитати, (2)

Добрий ранок ісазати.

У четвер або в вівторок. Раненько різали барівнок, потім була після обіда свадьба, і раненько вже кінчалось. І такі були гуслі та бубен, грали. Не було такого зала танцювального. /.../ Бутилка водки на всю свадьбу. Ріпа [картопля] біла, м'ясо, голубці, поливка /.../" (Блинда Калина). "Ріжуть барвінок копійками до хліба. Зарізає хлопець обов'язково. А рукавиці такі в'язані з вовни, спеціально" (Лолин Василина).

Ще однією зміною у весіллі Закарпаття є зміна дня тижня, коли починалося весілля: "Ідуть жінки вінки вити. Раненько". - "В який день?" - "Обично - хто як напланує свадьбу. Тепер ладять у суботу свадьби, но гріх ладити, навіть салтирує у суботу гріх ладити, бо казала моя мама так: "У суботу ввечері то вже посвячено на неділю". А свадьба тим більше не благословиться від Бога. То якбудто ми Ісусови Христови на голови танцюємо. У четрер або вівторок добре. Моя лічно свадьба була в четвер. Нам сказали: "Не робіть у суботу свадьби, бо то є гріх". Воно обично так і є" (Сита Марія). "Йшли рубати бирвінок. То дівці мав рубати хлопчище. Не женюх, любий - чи брат, чи сусід, ци кум. Там брали хліб, нуж забивали у хліб і бутилку вина ставили. І бирвінок той рубали. З вином повна склянка біла. Нарубали, на полотенце поклали, принесли домів, поклали на стіл. І на столі вже вили вінки" (Кривляк Марія). Отже, барвінок різати-рубати іде родина молодого і молодї. Перші галузки ріже найчастіше хлопець монетою до хліба і робито це у вовняних рукавицях. Відбувалося це найчастіше у вівторок або в четвер, а в наш час по барвінок ходять у суботу. Весь цей час звучали і звучать обрядові весільні ладканки.

Наступний важливий етап весілля - вінкоплетення. Цей етап також відбувався і відбувається досить урочисто, у супроводі ладканок. "Вінки плели молодого мати, молодї мати, разом вони різали, вони совокупно плели вінці. Тогди вони ся поділять вінками. Було 4 вінці. Прикрашували квітами. Зараз вже ніт, а барвінок ріжуть. Барвінок в моді іще" (Бляшин Гафія). На вінкоплетенні плели вінки для молодят, а також на так званий прапор - палиця завдовжки приблизно два метри, на яку причепляли хустки і маленькі

вишиванки. "Барвінок заносят до хати і там в'яжуть на коровай вінці, би ся стрічали завтра з короваєм. Жінки в'ють. І ще в'ють на прапор, в нас іще прапор одівають, з платків. Хоть 5 кладут платків, аби кождий видко" (Фулитка Гафія).

*Ой вінку зелененький, та вінку, та вінку,
Та ти перший і послідній, з вівса та бирвінку.*

*Ой вінку зелененький, люблю тя носити,
Через хлопця молодого мушу тя лишити.
Святив бис ся в городочку...*

*А, дівко молоденька, де с віночок діла?
Повісилам на топольку, коровка го зіла /.../
Прийшов до ня файний легінь, куй ми вінкивили,
Та так ня позазирав, шо го нути ймили (?).
Говорили сусідиці, шо я ся не видам,
Такий за мнов легінь прийшов, молоденький, як пан.*

*А в мене коло хижі ворота скрипкові,
Та у мене, молодой, сусіди берхливі.
Та я двері допираю, сусідиця чує,
Та вона дає селу знати, шо легінь ночує.*

"Хто в'язав вінки?" - "Нанашки (хрещені) обов'язково. Як вдова нанашка, то вже нет. А вінки вили з барвінку та вівса клали трошки". Скільки тих вінців мало бути?" - "В'ють на їдній нитці - їдно з їдного кінця, другий - з другого, далі як ся зийдуть, тогди розривають і зв'язують молодому і молодій. А тоди вже дружкам, дружбам другі нитки. Були вінки, де вони ся діли". - "А які вони були завбільшки, ті вінки?" - "На голову міряют молодій, молодому. Нанашка мірят. Склянку, дають всім напитися по разу і на тоту склянку сякий вінок в'ють. Нитки мають бути вовняні. На відро, на курагов, таку роблят в нас курагов. Ламають вербу. Йде перший дружба ламає вербу. Не рубат. Там дзвіночок прив'язують. Тоді такі платки, бантики, лєнти. І в'яжуть із барвінку. То вже дружки. А потім другий день по весіллю тоту палку розбирають, ту курагов, а вербу садят, би приялася верба. /.../ Молодий та молода ломлят - котрий більше вломит! То колись ламали. Тепер колач ламлят, а вербу садят, а колись ламали" /.../ А ще давно - дерев'яна коновця. Співали:

Два віночки починати, дві головки спотговляти.

Два віночки на головку, третій вінок на коновку (Лолін Василина).

*Ой зелений барвіночку, зелений бирвінку,
Тай мушу тя заміняти на білу ширінку (хустина). (2)*

*Ой бирвінок зелененький, тисячі коштуєш,
Дени би побив тоту дівку, же гу не шанує. (2)*

Віддала ня моя мамка за ліси, за гори,

Та оби-м ї не ходили часто до комори. (2)
Ой дала-с ня, моя мамко, за гори вилиті (?),
Та я ї, мамко, непутятко по горах літати. (2)
Віддала ня моя мамка за ліс, за тростину,
Та оби-м ї не ходила часто ї у гостину. (2)
Та я ліси порубаю, тростину іспалю,
Та ще ї за тя, моя мамко, хоть раз відознаю. (2)
Віддала ня моя мамка за боси зорище (?),
Нич ни вчую, нич ни ввиджу, лиш путя засвище. (2)
Ой поплачеш, дівко біла, в перший понеділок,
Як ті здоймут із головки зелененький вінок. (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у другий вівторок,
Як ти прийде на головку думочок по сорок. (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у третю середу,
Як тя буде ґазда бити ззаду і спереду. (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у четвертий читвер,
Ой Боже мій милостивий, що робити тилер? (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у п'яту п'ятницю,
Не бдеш мочи викурити із корчми п'яницю. (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у шесту суботу,
Не бдеш мочи виладити ґазду на роботу. (2)
Ой поплачеш, дівчинонько, у сему неділю,
Ой Боже мій милостивий, що тилер я вдію? (2) (Сита Марія).

"Співали найбульш дружки молодойі.

Купи, мамко солоденька, капуста май мало,

Шо ти мене, моя мамко, не дозимувала.

Ой вінку зелененький, плету тя з бирвінку,

У чести м тя доносила, дам тя за ширінку (хустина).

Цімборочко моя любба, зросли-сми в воросі (разом),

Тепер ся не видиме, хіба на дорозі" (Кривляк Марія).

Про популярність ладканок свідчать численні сороміцькі і жартівливі ладканки, які дотепер можна записати на Закарпатті:

Ой ішов я до Ставнички, а Ставничка спала,

Я Ставничку ґоп за пичку, пичка засвистала! (Сита Марія).

Далі родини молодят розходяться по домівках". Після обіду молодий іде до молодойі. Родина молодойі перестриває біля воріт гурт родичів молодого. Тут відбувається торгівля за пропуск до молодойі: "Староста від молодого каже: "Ну, чи добре ми сюди попали?" в нас староста туди приходить і він. - "То вони біля брами зустрічаються?" - "Так, біля брами. Ставлять стіл, букет на стіл. Виносять закуску, горілку, клачі спечені. "Чи добре ми попали? Світ ішли, поблудимисмя, куницю шукали". - "Я не знаю,

каже, може, то не сюди". - "Ми за нюхом йшли, шось нам запахло". Звідають молодого, чи то сеся молода. Тот староста каже: "Ведіт молоду". Виводят, але не молоду, виведут таку спеціальну бабу, переберут, туль стару покладут, букет любий, старий. Ведут. А він мав діда. Шо діда ся не сподівали. Пообнімаються, танець затанцюют, кажут: "То не тота. Се стара, не буде мочи робити, нам треба молоду, шоб робила, дітей родила, всьо. Сесьому не підходить. В нас молодий красавець сесий. Нам треба молоду". Тоди повертяться. Виводят старшу дружку. "Файна, молода, дуже файна. За сею с ходив? звідають молодого. - Сеся ти підходи?" "Ні, сеся дружбови підходить". Тоди першого дружбу. Вона підходить до нього, поцілюються, букет пришпилює. Тоди ще другу дружку виведут. /.../ Тоди молоду. Її питают: "Може, се не твій молодий?" /.../ Кілько є. Бо є дружок і по 10, по 12" (Фулитка Гафія). "Тоди йшов молодий за молодов. /.../ Стіл ставлят, рушники. Не пускают. Тепер уже з хлібом ідут зустрічати, а давно не було. Перегородят на воротах. Та там уже договорятся. По дорозі много перестрічат було. По сто грам. Казали: "Нащо ви сюди прийшли?" - "Ми отслідили, ту білиця йшла, та ми за слідом прийшли сюди. Здали йдеме, ми сюди заслідили", як за молодов прийшли. Там вже гостилися. У воросі. Тепер приводят перебрану, а коли я ся віддавала, таке не було. Далі йдут до церкви. /.../ Колач їден, свекрі лиш пекли. Невістка пекла свекрі, рушник вишивала, дарувала. Свекрови сорочку. А свекрі колач та рушник, прив'язаний на той колач. - "То був вишиваний?" - "Ткані били. Свекрі давала, поцілувалися і давала" (Лолін Василина). "Торгуються. Кажут: "Там куниця, прийшов охотник за куницьов. У вашому лісі файна куниця". Договорюються, хто як. А тоді виводят то їдну, то другу молоду прибрану. "А в нас олень з лісу йшов". Так називають. А тоді берут молоді хлопчики ведут молоду за викуп до молодого, родчі. Молодий мусит дати викуп. Тих всіх берут за ворота до себе: "Ся буде на городі робити, ся буде діти бавити, ви нам давайте ще тоту, котра має в постели спати!" - прибавутки всякі (сміється).

Старий потів, старий потів, стара рипотіла,

Насиділа му затичку, та все гуркотіла.

А якби тя файно, рибко, зі старої взяти,

Треба мені коло себе троєзілля мати" (Сита Марія)

Після успішних торгів молодята йдуть до загсу і до шлюбу. По дорозі також співають пісень-ладканок. "Тоди розпивають, ще ся гостят. Ще ся сходят з короваями. Коровай вперед іде. /.../ Оба короваї стоять на столі. - "А батькам кланяються?" В нас кланяються, коли розписуються. /.../ Розписалися, шампанське випивають. І йдут в ресторан.

Ой ідеме й у приданє за молодов дівков,

Там ся бдеме напивати медом та горівков.

Співали і жалісливі. Коли є в молодій молодша сестра:

Лишаю ключі на полиці

Молодшій сестриці.

Кобис не пив, мене не бив, я бим тя любила,

Та на каждую неділечку сорочку білила", то коломийка" (Фулитка Гаффія).

Про те, що під час етапу, коли молода йшла зі свого дому, лунало чимало ладканок, свідчать жартівливі ладканки, які разом із звичайними ладканками згадують респонденти: "А от як молоду збирали, щось співали? Ну, такі жалосливі пісні:

Віддаєшся, моя мила, віддаєшся мила,

Не піду я на весілля, бо ня не просила. (2)

О-ой віддаєшся, моя мила, віддаєшся мила... далі забула. /.../

...Тай аби му щебетала рано в оболочку (вікно) (2)

Ой болить, як укусит в туриці (?) гадочок,

Ще май болит, як полишит любий парибочок. (2)

[Жартівливі ладканки]

Ой я їду, від вас їду за ціле літо,

Що би робив старий дідо, би помолодіти. (2)

Старий дідо задумався тай зачав казати:

"Лігай, бабо, у колиску, бду тя колисати. (2)

Тай колисав дідо бабу так, що задуріла,

Яка лягла, така встала, не помолоділа. (2)

А таку молодим не може ми ся здогадати!" (Сита Марія). "Тепер мені співанка прийшла, ото як за дівков:

Ой ідеме у приданє за молодов дівков,

Тай будеме попівати медок із горівков. (2)

Ай чиє се весіллєчко, чиє се, чиє се,

Молода ся обізвала: "Моє се, моє се". (2)

Ой чия то кураговця, понад селом має,

Ай то того молодого, що нянька не має. (2)

То як сирота? А як та пісня: "Шо-с ня, мамко, віддала, ци-м ти надоїла? Шо ти мене не зимовала, а віддала..." "Забилам слова" (Блинда Калина).

Далі відбувається гостина, усі сідають за столи: "А ще їдну співаємо, що молодій, як сідают за стіл, уже гості за столом. Ладкают оп'ять:

Горіла липонька, горіла, (2)

Кой під нев Марічка сиділа. (2)

На білий папірок писала (2)

До свого народу послала. (2)

Ой прийди, народе, до мене, (2)

Нема ти сорому від мене. (2)

Нема ти сорому дотипир, (2)

Тай не будеш мати відтипир. (2)

Ну, то типа молода писала запрошення до гостей, що молода їх не осрамит. Якщо вона дівчинов вела себе файно, то і жінков ся не осрамит" (Сита Марія). Дотепер на Закарпатті пам'ятають, що важливо, щоб молода була "чесна", що колись це з'ясовували: "А чи пам'ятаєте, що давно колись була "комора", що звідували, чи чесна молода? То було такє. Клади простинь білу, то з розповідей мої матері, коли молода чесна, то її вивішували на двір, аби виділи всі. Било, било давно. А як нечесна? Як нечесна - то був сором. І що тоді робили? Ну, життя знаєте якє - презрєніє було. Ну, але якшо то вони були... То ся не рахувало, молода повинна бути молодов після свої первої брачної ночі" (Сита Марія і Блинда Калина). Цікаво, що й ці спогади викликають у пам'яті сороміцькі розповіді про першу шлюбну ніч.

Наступного дня родичі молодої приходили до неї. Ладканки цього етапу сповнені жалем за дівчиною, яка відходила зі своєї родини. Родичі турбувалися, яке життя її чекає: "Молодої родичі - пропійці:

Пропилисте Марійку,

Пропили, пропили,

Та прийшлисте позирати,

Ци сми не втопили /.../

Не плач, Маріко, не плач,

Най ти плаче мати, (2)

Як буду в ріку йти сама шмаття прати.

Її не буде, бо вона вже піде.

З нашого хліба відрізана скиба,

Не плач, Марько, не плач,

Не буде ти хиба /.../

За ваші криті столи (2)

Давати би сиві воли, треба дати приданєс.

А за вашу гостиночку (2)

Лишати би дитиночку, молоду лишати (Бляшин Гафія).

"На другий день у нас відгоща. То в ресторані ще. Той прапор на другий день розбирають, а боярин на голові ламле. Палку переломлює. На кілька кусків полومه, тільки буде дітей. /.../ прапор хоронят цілу свадьбу, як зіницю ока. Як вкрадут, то викуплюють" (Фулитка Гафія).

Отже, дотепер на Закарпатті існують такі основні етапи весільного обряду: рубання барвінку, вінкоплетення і прикрашання прапора, прихід молодого до молодої, дорога до шлюбу і зі шлюбу, гостина, "відгоща" на другий день. Нам вдалося записати чимало весільних обрядових піснь,

проте дедалі частіше респонденти зазначають: "Ви знаєте, що тепер уже не співають на свадьбах. Не співають! П'ють, п'ють і п'ють! Як начнеш співати щось стародавнє - задушат тя, дивлят так і вже всьо. Вже ганьба співати" (Сита Марія і Блинда Калина).

Джерела

1. *Блинда Калина Олексіївна*, 1959 р. н., с. Верхній Бистрий Міжгірського р-ну, Закарпатської обл., середня освіта.
2. *Лопин Василина Олексіївна*, 1921 р. н., с. Лозянське Міжгірського р-ну, Закарпатської обл., 8 народних класів.
3. *Сита Марія Андріївна*, 1948 р. н., с. Верхній Бистрий Міжгірського р-ну, Закарпатської обл., середня освіта, лікар.
4. *Фулитка Гафія Михайлівна*, 1954 р. н., с. Присліп Міжгірського р-ну, Закарпатської обл., середня освіта.

БУКОВИНСЬКА ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ В ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ХІХ – поч. ХХ ст.

У статті розглядається весільна обрядовість Буковини в історико-етнографічних дослідженнях ХІХ - початку ХХ ст. У цей період етнографічні дослідження взагалі, і весільної обрядовості Буковини зокрема, проводились українськими, румунськими, російськими та австрійськими вченими.

Весільна обрядовість українців привертала увагу вчених давно. Систематичні записи й дослідження шлюбної обрядовості в Україні почалися в ХІХ ст., хоча перші згадки про весільні звичаї слов'янських племен дійшли до нас ще з часів Київської Русі. Наприкінці ХІХ ст. вивчення української сімейної обрядовості підноситься на значно вищий рівень. Закінчується етап нагромадження дескриптивного матеріалу. В цей час починається систематизація матеріалів та їх аналіз із застосуванням наукового підходу до збору й осмислення етнографічного джерела, але весільна обрядовість буковинців, як і інші складові традиційної культури, ще тривалий час залишалась маловивченою.

Починаючи з середини ХІХ ст. спостерігається активізація збору етнографічного матеріалу про весільну обрядовість на Буковині. Саме з цього часу як вчені, так і дослідники-аматори починають цікавитися культурою та побутом населення краю.

Серед низки етнографічних праць, що з'явилися в другій половині ХІХ ст. на Буковині, чимало належить перу журналіста, громадсько-політичного діяча Г. Купчанка, уродженця села Берегомет, що у Верхньому Буковинському Попрутті. Ще в студентські роки Купчанко зайнявся описом весільних буковинських обрядів. У 70-х роках ХІХ ст. він переходить у табір москвофілів і стає одним з його керівників на Буковині [8]. Етнографічні публікації Г. Купчанка виходили російською мовою ("Песни буковинского народа" (1875), "Некоторые историко-статистические сведения о Буковине" (1876), "Наша родина" (1897) та ін.). Незважаючи на москвофільські переконання Г. Купчанка, незаперечно цінним є фактологічний матеріал досліджень цього буковинського етнографа, зокрема опис буковинського весілля в с. Берегомет на Пруті [16].

Ще з 1870 р. Г. Купчанко починає збирати український фольклор і публікуватися в пресі. Перші етнографічні записи виходять у "Буковинській зорі", зокрема "Изъ сборника буковинских простонародных песен, сказок, повестей, пословиц, суеверий и пр." [23]; у "Ластовке" - "Загадки" [21; 26]; в

"Учителі" - "Рекрутська пісенька на Буковині. Изъ уст народа" [27]; у "Календарі буковинско-руськом" - "Нравы, обычаи, загадки, суеверия, пословицы и прч. Буковинско-русского народа" [25, с. 59-71]. У "Временнику Института Ставропигийского" Купчанко друкується в рубриці "Статті, що стосуються історії статистики й етнографії": "Из народных обычаев и обрядов Буковинско-русского народа" [22, с. 111-114] "Сказки из житья Иисуса Христа. Изъ уст народа", "Народные обычаи и обряды Буковинско-русского народа" [24, с. 111-121; 28, с. 97]. Окремі замітки з'являються німецькою мовою, зокрема "Die ruthenischen Bauern in der Bukowina" ("Русинські селяни на Буковині") у "Illustrierte Leipziger Zeitung" ("Ілюстрована Ляйпцізька газета") [60, с. 47, 49-50], "Sitten und Gebrauche der Bukowiner Ruthenen" ("Звичаї та традиції буковинських русинів") у "Bukowiner Rundschau" ("Буковинський огляд") [61, с. 7], у народознавчому місячнику "Am Ur-Quell" ("Біля першоджерела") та ін. Майже всі ці статті містять відомості про весільні народні звичаї.

У 1875 р. поряд із статтями з-під пера двадцятишестилітнього Г. Купчанка вийшло перше фундаментальне руськомовне дослідження буковинського регіону "Некоторые историко-географические сведения о Буковине", видання якого в Києві було зініційоване Південно-Західним відділом Російського географічного товариства [16]. Вміщена в книзі інформація була скомпонована в межах розробленої товариством програми з метою збору даних, які б висвітлювали стан справ у регіонах. Матеріали Г. Купчанка, подані на розгляд комісії, були високо оцінені. У 1876 р. він був відзначений золотою медаллю Географічного товариства. Дослідження складається з двох частин, перша з яких має аналогічну титульній назву, а друга називається "Песни буковинского народа". Поряд із загальною географічною, статистичною, адміністративною та історичною довідкою про Буковину в першій частині чималу увагу приділено традиційній культурі, подано опис звичаїв і обрядів, притаманних краю. Зокрема, окремими розділами виділено "Нравы, обычаи, загадки, пословицы, суеверия и пр. Буковинско-русского народа", "Народный календарь", "Праздники по порядку месяцев", подано фотографії різних типів народного одягу. Автор описує обряд поховання, згадує рідинні свята. Значна увага в роботі приділена весільній обрядовості.

Фольклорний матеріал другої частини - "Песни буковинского народа" був попередньо опрацьований і згрупований дійсним членом Південно-Західного відділу Російського імператорського географічного товариства А. Лоначевським. Для зручності при користуванні матеріал обсягом 398 пісень було поділено на розділи: пісні культу, особистого життя, сімейні, економічні, політичні, сатира та жарти. Кожна пісня отримала назву, яка достатньою мірою передавала її зміст. До першої групи, за словами А. Лоначевського, "з метою об'єднати все, що стосується народних віру-

вань", окрім власне пісень було додано також народні забобони, примовки й молитви [16, с. 85-86].

Загалом дана праця як перша руськомовна спроба загального опису Буковини, що вміщує чималий пласт етнографічних матеріалів, займає важливе місце в історії розвитку етнологічної думки регіону. Хоч вона і є типовою розвідкою XIX ст. наративного характеру, у ній вже простежуються помітні спроби структуризації матеріалу, порівняння окремих моментів та часткового аналізу.

У пізнішій своїй праці "Русский народ" (1889 р.) Г. Купчанко спробував показати етноісторичний шлях розвитку руського народу, починаючи зі слов'янських часів [18]. Подавши чималий фотоматеріал, автор робить коротке порівняння й опис традиційної культури білорусів, "руських", що живуть на території Росії та Австро-Угорщини [20].

Це дослідження є першою з трьох праць, які за своїм призначенням були спрямовані на висвітлення регіональних особливостей проживання руського народу на Буковині, в Галичині та Угорській Русі. Чималу увагу приділено автором саме етнографічному опису.

У наступній праці "Галичина и еи русски жители" (1896 р.) [17] Г. Купчанко виділяє "Этнографическую часть" в окремий розділ.

Третьою книжкою, яка завершує серію регіональних досліджень у 1897 р., стала "Угорська Русь та еи русски жители" [19]. Як і в попередній праці, Купчанко виділяє в окремий розділ етнографічну частину [19, с. 46-62]. Проте тут він обирає іншу схему репрезентації матеріалу. Подаючи як окремі розділи "назвиська, ростъ и обликъ, нравы, обычаи, свычаи, одежда, домостроение и домашне житье угро-русского народа", автор у кожному з них порівнює та характеризує окремі групи населення: долинян, верховинців, крайнян і спічаків. Іноді Купчанко проводить порівняльні паралелі одягу, звичаїв угорсько-руських з буковинськими та галицькими [19, с. 52, 56]. Фотоматеріалу тут значно менше, порівняно з попередніми виданнями, проте автор також намагається аналізувати його композиційно.

У 1897 р. Купчанко видав книгу "Наша родина", яка стала своєрідним узагальненням трьох попередніх досліджень з історії, демографії та етнографії регіонів Буковини, Галичини та Угорської Русі (Закарпаття). У всіх зазначених працях історико-етнографічні екскурси зроблені з характерною для XIX ст. ідеалізацією минулого, наголошується важлива роль народознавства для майбутнього розвитку суспільства.

Протягом 1889-1890 рр. у віденському часописі "Наука" побачила світ етнографічна розвідка представника буковинського православного кліру в краї, священика, народознавця-любителя В. Козарищука "З Буковинських Карпатських гір", підписана ініціалами "В.М.К" [4, с. 356-363, 407-412, 474-486, 541-547, 596-605, 661-665, 729-744; 5, с. 21-25, 81-89, 215-226,

285-295, 324-329, 603-613, 661-658, 723-729]. Ця праця складається з кількох нарисів про традиційну культуру гуцулів. У другому розділі свого народознавчого нарису дослідник змалював основні етапи весільного обряду в Буковинських Карпатах: "обзорини, заводини, свадьба, пропій, смени" [4, с. 407-412, 474-486].

Доносячи весь цей матеріал до читачів "Науки" "живою" гуцульською говіркою, В. Козарищук не лише констатує факти, але й робить окремі порівняння обрядовості горян з обрядами подолян з-над Пруту [48, с. 234].

Як зазначає один із дослідників етнографічної спадщини В. Козарищука етнолог М. Чучко, "цінність наукового доробку В. Козарищука засвідчує факт широкого використання зібраних ним матеріалів про гуцулів такими відомими науковцями, як І. Франко та Р.Ф. Кайндль" [47, с. 230]. Останній, до речі, неодноразово користувався послугами В. Козарищука і записав від нього деякі гуцульські вірування, а також факти із сімейної обрядовості [37, с. 197-205; 33, с. 174-206]. Свою цінність ці матеріали не втратили й сьогодні, оскільки вони є етнографічним джерелом із культури гуцулів другої половини ХХ ст.

Серед українських етнографів Буковини останньої чверті ХІХ ст. виділяється О. Манастирський, який, як і В. Козарищук, був православним священиком. О. Манастирський уже в кінці 80-х рр. ХІХ ст. зайнявся вивченням етнографії українців Буковини і в 1889 р. опублікував працю "Русини на Буковині" [63]. У ділянці буковинської етнографії деякий час він співпрацював з Р.Ф. Кайндлем, написавши спільну працю "Русини на Буковині", яка складалася з двох частин і була опублікована протягом 1889-1890 рр. [58]. В кінці ХІХ ст. О. Манастирський підготував розділ "Русини" до колективної праці "Буковина" [64].

Окремої уваги заслуговує етнографічний матеріал, зібраний і проаналізований у розділі "Українці" ("Die Ruthenin"), написаний О. Манастирським для колективної книги "Австрійсько-Угорська монархія в словах і малюнках. Буковина". Цьому буковинському етнографу вдалось проаналізувати основні моменти родинно-хрестинної звичаєвості, подати окремі фрагменти весілля у буковинських селах, показати різні ігри під час похоронно-поминальної обрядовості ("Перетінчик", "Свічечка" та ін.).

З накопиченням етнографічних знань на Буковині наприкінці ХІХ ст. з'являються перші узагальнюючі роботи. Так, у книзі "Буковина. Загальне краєзнавство", підготовленій до друку Буковинським крайовим жандармським командуванням і опублікованій 1899 року, є як загальний матеріал про весільні звичаї та обряди, так і окремі факти з весільної обрядовості румунів і русинів (українців).

Намагаючись подати загальний опис буковинського весілля, укладачі цієї книги часто поєднують різні весільні обряди. Так, наприклад, запро-

шення молодю гостей на весілля поєднано з вінкоплетенням, обміном дарами між нареченою та нареченим і т. ін. [53].

Заслуговує на увагу, як етнографічна публікація книга "Буковина" Е. Фішера [43]. У цій книзі окремим розділом подано етнографічні відомості про румунів та українців Буковини. Відомості про сімейну обрядовість і весільну зокрема вміщено у книзі під заголовком "Від народження до смерті".

Серед досліджень з вказаної проблематики кінця XIX - перших десятиліть XX ст. стосовно терену Буковини виділяються праці Р.Ф. Кайндля "Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази", "Русинські весільні звичаї на Буковині" [55; 59], В. Шухевича "Гуцульщина" [49], П. Нестеровського "Бессарабські русини" [38], де поряд з етнографічними описами матеріальної культури українців проаналізовано матеріал і про духовну культуру, в тому числі й про весільну обрядовість.

Буковинський історик, етнограф і народознавець австрійського походження Р.Ф. Кайндль у кінці XIX - на початку XX ст. майже щорічно здійснював етнографічні експедиції в різні райони Буковини (Прутсько-Дністровське межиріччя, передгір'я, Гуцульщину), досліджуючи матеріальну і духовну культуру українців та інших етносів Буковинського краю. У кінці XIX ст. Р.Ф. Кайндль написав та опублікував тритомну історичну працю "Історія Буковини", третій том якої (Чернівці, 1898) присвячений переважно етнографічно-народознавчим питанням.

У 1904 р. в австрійському журналі "Глобус" була опублікована невелика стаття Р.Ф. Кайндля під назвою "Святкування весілля русинами в Берегометі на Пруту". На початку статті автор вказує, що він, крім власних етнографічних польових спостережень, скористався також матеріалом з праці "Деякі історико-географічні відомості про Буковину" буковинського етнографа Г. Купчанка.

Р.Ф. Кайндль зазначає, що весільні традиції і звичаї на Буковині відрізняються своєрідністю та колоритністю. Деякі весільні обряди притаманні тільки цій місцевості.

У цій статті Кайндль подав також ілюстративний матеріал: дві пари молодих хлопців і дівчат у традиційному святковому вбранні, головний убір молодого з квіткою, музиканти зі скрипкою та цимбалами, а також фото сліпого лірника з проводирем [57, с. 281-288].

Другий розділ монографії Р.Ф. Кайндля "Гуцули", який має назву "Русини на Буковині", присвячений частково питанням сімейної обрядовості і містить надзвичайно цікаві етнографічні матеріали, поділені автором на низку невеликих глав.

Перша з них називається "Дитя" і подає опис життя маленьких українців від народження до зрілості, а також хрестини, інші обряди і звичаї. Опис весільної обрядовості поданий у главі "Сватання і весілля".

В кінці XIX і на початку XX ст. майже щорічно в буковинських селах Бессарабської губернії проводив одно-двомісячні етнографічні експедиції П.А. Нестеровський. Як результат цих досліджень, у 1905 р. у Варшаві вийшла друком його книга "Бессарабські русини. Історико-етнографічний нарис", а у 1910 р. там же - "На півночі Бессарабії". Цікавий матеріал про весільну обрядовість міститься у розділі "Внутрішній побут русинів".

Значний внесок у розвиток української культури на Буковині кінця XIX - початку XX століття зробила Є. Ярошинська, яка зібрала на Буковині понад 400 пісень, частина яких стосувалась весільної обрядовості. Спроби опублікувати ці твори усної народної творчості на Буковині не увінчалися успіхом. Спроба опублікувати їх у Санкт-Петербурзі через Російське географічне товариство теж успіху не мала, хоча за надіслану до товариства збірку пісень "Пісні буковинського народу з-над Дністра" буковинська поетеса отримала велику срібну медаль та премію - 500 російських рублів. Лише у 1972 р. видавництво "Музична література" опублікувало збірку поезій Є. Ярошинської.

У 1891 р. Є. Ярошинська надсилає до Львівського відділення товариства "Просвіта" етнографічну розвідку "Весільні обичаї буковинсько-руського народу в наддністрянських околицях", яка була надрукована в календарі цього ж товариства [41, с. 62].

У розділі "Весільні обичаї..." детально описано весільний обряд в наддністрянських селах Буковини, наведено 56 пісень, які виконувались під час весілля. Розвідка ця була однією з найповніших на той час.

Українська сімейна обрядовість була предметом дослідження румунських фольклористів, істориків, етнографів. Зокрема, в етнографічній спадщині румунських учених другої половини XIX - початку XX століття: С.Ф. Маріана, І.Г. Сбієри, Д. Дана, А. Горовея, Т. Памфіле, Є. Нікулице-Воронки та Л. Боднереску, які досліджували Буковину в народознавчому аспекті, спостерігається постійна увага до традиційної матеріальної та духовної культури українців [34, с. 228].

Румунські етнографи розкривали багатогранність звичаїв, вірувань і обрядів українців Буковини. Характерною в цьому плані є увага до весільної обрядовості. Наприклад, С.Ф. Маріан у своїй праці "Весілля у румунів" матеріал про цей аспект культури українців подає у формі порівняльного аналізу. Етнограф часто зачіпає питання про корені запозичення певних звичаїв і ритуалів. До запозичень від українців Буковини він відносить весільних старостів [64, с. 81], весільний прапор [64, с. 193], звичай прикрашати молоду вінком на весіллі [64, с. 213], "звичай русинів Буковини" збирати на весіллі гроші в подарунок молодят для підтримки молодій сім'ї [64, с. 481]. Назву весільної дійової особи "свашка" С.Ф. Маріан виводить з російської "сваха" і наводить навіть декілька віршова-

них прикладів того, що, як він стверджує, ця назва проникла не тільки в усну мову, але і в літературу [34, с. 229].

Хв. Вовк у роботі "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" робить посилання на дослідження С.Ф. Маріана "Весілля у румунів" [6, с. 315].

Праця С.Ф.Маріана "Весілля у румунів" була видана 1890 року в Бухаресті. У ній автор детально проаналізував три періоди весільного ритуалу: передвесільний (*înainte de nuntă*), весілля, або пригोщення (*nunta sau ospățul*), та післявесільний (*dupa nuntă*) [35, с. 336]. Відповідно до цих періодів книга поділена на три частини. У першій частині в хронологічній послідовності подані всі етапи передвесільних обрядів, починаючи з мети весілля та віку наречених і закінчуючи випадками розірвання домовленості про весілля. Аналіз основної частини весільного ритуалу теж ґрунтується на прискіпливому дослідженні всіх його етапів. Серед них основними виступають: запрошення на весілля, "маленький стіл", купання, вінчання, удаване викрадення молодої, взяття посагу нареченої, прощання, "великий стіл" та інше. Окремі підрозділи присвячені таким атрибутам весілля, як вінок, ялинка, васильок, прапор тощо. Третя частина монографії стосується завершення весілля і входження молодої у сім'ю чоловіка. Відображений у цьому описі обряд "На початковій дорозі" ("*Pe cale primară*") за своїм змістом подібний до української перезви, яку справляли на весіллі після першої шлюбної ночі [6, с. 288-289]. Монографія вміщує додатки, зібрані на території Буковини та Молдови: вісім прощальних текстів, три застільні промови, сім промов при обміні дарунками та ін. [35, с. 75].

Серед публікацій румунських дослідників, які піддають науковому аналізу етнографічну специфіку українців Буковини, особливе місце належить роботі Д. Дана "Рутени на Буковині" [52], яку було опубліковано у 1912 р. Структура праці Д. Дана виходить з логіки запитань анкети віденського вченого Г. фон Гіммела Крауса. Ця структура досить складна (19 розділів при 44 друкованих сторінок), однак тематично можна виокремити чотири блоки тем: матеріальна культура, сімейна обрядовість (включаючи весільну обрядовість), календарна обрядовість, звичаєве право і три позаблокові проблеми. Ареал дослідження роботи в цілому і весільної обрядовості зокрема охоплює українські села Буковини з переважанням конкретних прикладів із сіл Прутсько-Дністровського межиріччя [34, с. 235].

Серед румунських дослідників етнографії Буковини кінця ХІХ - початку ХХ ст. виділяється Л. Боднереску, уродженець з буковинського молдавського села Бояни, що розміщене в Нижньому Буковинському Попрутті [50]. Педагог за освітою, він значну частину свого життя віддав педагогічній праці у гімназіях Чернівців, Сторожинця, Кимполунга. Л. Боднереску займався також збиранням і публікацією матеріалів про весільну обрядовість, календарні звичаї та обряди, матеріалів з усної народної творчості та ро-

бив огляд історико-краєзнавчих досліджень І. Пашкана, і. Сбієри, І. Порумбеску. Часто свої публікації у буковинських періодичних виданнях "Пробудження", "Фет-Фрумос", "Буковинська гезета", "Батьківщина", "Час" він підписував псевдонімами (Agaton, Aristides, Gratiela, Orion, Tiberius, Un plugar, Un satean та ін.).

Отже, у другій половині XIX - на початку XX ст. етнографічні дослідження взагалі, і весільної обрядовості Буковини зокрема, проводили українські, румунські, російські та австрійські етнографи. Спільною рисою етнографічних праць цього періоду була констатація оригінальності і самобутності як матеріальної, так і духовної культури буковинців. Друга половина XIX ст. є періодом, коли етнографія Буковини сформувалась як наука.

Питання поглибленого й комплексного вивчення весільної обрядовості українців Буковини залишається актуальним, оскільки нові дані експедиційних спостережень та архівно-музейні матеріали дозволяють не тільки розширити й збагатити наші знання з духовної культури українців, виявити взаємовпливи з іншими етносами краю та сусідніх теренів, а й підійти до них з нової точки зору.

Аналіз джерельних матеріалів та наявної літератури дозволили виділити основні етапи накопичення знань та дослідження даної проблеми. Перший етап - друга половина - кінець XIX ст., коли проходив процес формування етнографії Буковини як науки і були опубліковані перші праці з проблеми весільної обрядовості українців Буковини. Другий етап - від рубежу XIX - XX ст. до 20-х рр. XX ст., характеризується продовженням збору фактологічного матеріалу та публікацією теоретичних праць з буковинського народознавства. Третій етап - 70-ті рр. XX - початок XXI ст., характеризується зростанням інтересу до наукової проблеми весільної обрядовості українців як Буковини, так і України в цілому.

Джерела та література

1. Балахтар М. *Сучасне весілля в Клішківцях // Буковинський історико-етнографічний вісник*. - Чернівці: Прут, 2003. - Вип.. 5. - С. 175-179;
2. Білецька В. *Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментация*. - Львів, 1929. - 84 с;
3. Бостан Г. *Українсько-молдавські паралелі в старовинній та сучасній весільній обрядовості // Народна творчість та етнографія*. - 1971. - № 6. - С. 24-28;
4. В.М.К. (Козарищук В.М.). *Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ // Наука. Ежемесячный иллюстрированный журналъ для руського народа за 1889-й годъ. Годъ издания XVIII*. - Вена: Изъ Типографіи Н.Верная, 1889. - С. 356-363, 407-412, 474-486, 541-547, 596-605, 661-665, 729-744;
5. В.М.К. (Козарищукъ В.М.) *Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ // Наука. Ежемесячный иллюстрированный журналъ для руського народа за 1890-й годъ. Годъ издания XIX*. - Вена: Изъ Типографіи Н.Верная, 1891. - С. 21-25, 81-

89, 215-226, 285-295, 324-329, 603-613, 661-658, 723-729;

6. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології / Відпов. за випуск В.Кузьменко, Н.Прибсга. - К.: Мистецтво, 1995. - 336 с;

7. Дан Д. Буковинско-рускии народные пословицы // Буковински Ведомости. - 1895. - Ч. 10;

8. Добржанський О.В. Національний рух українців Буковини другої половини XIX - початку XX ст. - Чернівці: Золоті литаври, 1999. - 576 с;

9. Жилюк В. Орехова О. Символіка вінка та гілляця у весільній обрядовості українців Північної Буковини та Північної Слобожанщини // Матеріали студентської наукової конференції. - Кн.. 2. Гуманітарні науки. - Чернівці: Рута, 2003. - С. 73-74;

10. Кожолянюк Г. Буковинський весільний обряд // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Вип. 1. - 1996. - С. 52-62;

11. Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. Т. 2. - Чернівці: Золоті литаври, 2001. - 424 с;

12. Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. Т. 2. - Чернівці: Золоті литаври, 2001. - 424 с;

13. Кожолянюк Г. Народознавство Буковини. Громадський і сімейний побут. - Чернівці: Рута, 1998. - 112 с;

14. Корнілович О., Сандуляк І. Фрагменти фольклору в обряді весілля в селах передгірної зони Буковини // Питання стародавньої, середньовічної історії, археології та етнології. - Чернівці: Прут, 2003. - Т. 2(16). - С. 219-228;

15. Кубійович В. Пастушество Буковини. - Львів, 1935;

16. Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. - Відень, 1875. - 313 с;

17. Купчанко Г. Галичина и ее русски жители. - Відень, 1896. - 85 с;

18. Купчанко Г. Руский народ. - Відень, 1889. - 26 с;

19. Купчанко Г. Угорська Русь и ее русски жители. - Відень, 1897. - 62 с;

20. Купчанко Г. Буковина и ее русски жители. - Відень, 1895. - 51 с;

21. Купчанко Г. Загадки // Ластовка. Письмо для русских детей. - Л., 1870. - Ч. 2. - № 14-17. - С. 112, 128, 136;

22. Купчанко Г. Из народных звычаев и обрядов Буковинско-руссаго народа // Временник Института Ставропигийского съ месяцевловом на год высокосный 1872. - Л., 1871. - С. 111-114;

23. Купчанко Г. Изъ сборника буковинских простонародных песен, сказок, повестей, пословиц, суеверий и пр. // Буковинская зоря. - Черновцы, 1870. - № 2-3. - С. 7;

24. Купчанко Г. Народные звычаи и обряды буковинско-руссаго народа // Временник Института Ставропигийского съ месяцевловом на 1873 год. - Л., 1872. - С. 111-121;

25. Купчанко Г. Нравы, обычаи, загадки, суеверия, пословицы и прч. Буковинско-руссаго народа // Календарь буковинско-руський на обыкновенный год 1877. - Черновцы, 1876. - С. 59-71;

26. Купчанко Г. Приповедки // Ластовка. Письмо для русских детей. - Л., 1870. - Ч. 1. № 21. - С. 8;

27. Купчанко Г. Рекрутська пісенька на Буковині. Изъ уст народа // Учитель. Письмо посвященное делам школ народных, господарству, промыслу, торговле. - Л., 1871. - № 8. - С. 4;
28. Купчанко Г. Сказки из життя Иисуса Христа. Изъ уст народа // Временник Института Стравропигийского съ месящесловом на 1873 год. - Л., 1872. - С. 97;
29. Маковій Г. Затоптаний цвіт. - К., 1993. - 205 с;
30. Маковій Г. Золоте віно з бабусиної скрині. - Чернівці, 1993;
31. Маковій Г. Наречена Христова // Буковина. - 1991. - 7 грудня;
32. Маковій Г. Пісні одного села. - Чернівці, 1977. - 455 с;
33. Масан О. Приятель українського народу (Р.Ф. Кайндль та його "Гуцули") // Р.Ф. Кайндль. Гуцули: Їх життя, звичаї та народні перекази. - Чернівці: Молодий буковинець, 2000. - С. 174-206;
34. Мойсей А. Порівняльна характеристика культури і побуту українців та румунів Буковини у працях румунських етнографів (друга половина XIX - початок XX ст. // Питання стародавньої, середньовічної історії, археології та етнології. - Т. 2 (16). - 2003. - С. 228-241;
35. Мойсей А. Сімеон Флоря Маріан (1847-1907) - дослідник етнографії Буковини // Питання стародавньої, середньовічної історії, археології та етнології. - Т. 1. - 2001. - С. 335-3394;
36. Мойсей А.А. Сімеон Флоря Маріан - етнограф Буковини. - Чернівці: Рута, 2003. - 159 с;
37. Мороз М. Етнографічна діяльність Раймунда Кайндля // Записки Наукового Товариства імені Т.Шевченка. - Львів, 1992. - Т. ССХХІІІ. - С. 197-205;
38. Нестеровский П. Бессарабские русины. - Варшава, 1905;
39. Ністор І. Національна боротьба на Буковині. - Львів, 1918;
40. Ністор І. Українська проблема в світлі історії. - К., 1934;
41. Стецько П.І. Євгенія Ярошинська і народна творчість // Народна творчість та етнографія. - 1966. - № 1. - С. 61-64;
42. Фальковський Й. Західне пограниччя Гуцульщини. Долинами Прута, Бистриці Надвірнянської, Бистриці Солотвинської та Ломниці. - Львів, 1937;
43. Фішер Едгард. Буковина. - Чернівці, 1899;
44. Хабуля А. Масан О. Весільна обрядовість села Колінківці на Хотинщині // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Чернівці: Прут, 2003. - Вип. 5. - С. 170-172;
45. Чабан С. Румунсько-українські культурні відносини. - К., 1938;
46. Чеховський І., Мойсей А. Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдован Верхнього Попруття (на матеріалах Новоселицького району Чернівецької області). - Чернівці, 1998. - 71 с;
47. Чучко М. Етнографічне вивчення Буковини представниками місцевого православного кліру в кінці XIX - на початку XX ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. - Чернівці: Прут, 2003. - Т. 1 (15). - С. 222-228;
48. Чучко М.К. Етнографічне вивчення українського населення Буковинських Карпат Василем Козарищуком // Буковинський історико-етнографічний вісник. - Вип. 5. - Чернівці: Прут, 2004. - С. 232-236;

49. Шухевич В.О. Гуцульщина. Третя частина. Друге видання. - Верховина: Журнал "Гуцульщина", 1999. - 272 с;
50. Bodnărescu L. Câteva datini de paști la români. Încondeiatul ouălelor de paști în culori. - Cernăuți: Editura autorului, 1908. - 28 p;
51. Ciubotaru S. Nunta în Moldova. Cercetare monografică. - Iași: Editură Universității „A. I. Cuya”, 2000;
52. Dan D. Rutenii din Bucovina (schită etnografică) - Cernăuți, 1913. - 44 p;
53. Die Bukowina. Eine allgemeine Haimatkunde. - Czernowitz, 18994;
54. Dische S. Ueber Hochyeitsgebrauche bei den Romanen // Romanische Revue. - 1891. - № 7-8. - a. VII. - P. 418-425;
55. Kaindl R.F. Die Huzulen. - Wien, 1894;
56. Kaindl R. F. Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina. - Czernowitz. 1889. - Th. 1; 1890. - Th. 2;
57. Kaindl R.F. Die Hochzeitsfeier bei den Ruthenen in Berhometh am Pruth (Bukowina) // Globus. Sonder-Abdruck aus Band LXXXV . - № 85. - Wien, 1904. - p. 281-288;
58. Kaindl R. F. Manastyrski A. Die Ruthenen in der Bukowina. - Czernowitz. 1889. - Th. 1; 1890. - Th. 2;
59. Kaindl R.F. Ruthenische Hochzeitgebrauche in der Bukowina. - Czernowitz, 1896;
60. Kupczanko G. Die ruthenischen Bauern in der Bukowina // Illustrierte Leipziger Zeitung. - 1874. - № 1594. - S. 47, 49-50;
61. Kupczanko G. Sitten und Gebrauche der Bukowiner Ruthenen // Bukowiner Rundschau. - 1875. - N 5. - S. 7;
62. Manastyrski A. Die Ruthenen // Die Osterreichisch-ungarische Monarchie und Wort und Bild. Bukowina. - Wien, 1899;
63. Manastyrski A.I. Die Ruthenen in der Bukowina. - Czernowitz, 1889;
64. Marian S.F. Nunta la români: Stidiu istoriko-etnograficcomparativ - București: Tipografia Carol Gobl, 1890. - 856 p.

ХАРАКТЕРНІ РИСИ БУКОВИНСЬКОГО ВЕСІЛЛЯ КІНЦЯ ХІХ-ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ. (на прикладі Хотинщини та Заставнівщини)

У статті досліджуються характерні риси та особливості весільного обряду межиріччя Прута та Дністра на прикладі Хотинщини і Заставнівщини. Розглянуто етапи буковинського весілля з відповідним фольклорним супроводом.

Весільна обрядовість і звичаєвість розпочиналась з знайомства хлопця і дівчини. Знайомство дівчат і хлопців у ХІХ і аж до середини ХХ ст. у селі Недобоївцях (Хотинщина) [1. - 1995. - Т. 35 (Експедиційний запис І. Детушевої). - С. 1-17] відбувалося в церкві, на базарі (у Чернівцях, Хотині, Клішківцях) або ж на вечорницях, де збиралася сільська молодь. Парубки і дівчата одягали найкращий одяг, ідучи на такі зібрання. Познайомившись, хлопець, якому сподобалась дівчина, приходив до неї сам, стукав у вікно, дівчина виходила до нього, якщо хотіла, і вони розмовляли. Місце їх зустрічі залежало від пори року та погодних умов: влітку вони зустрічались і розмовляли надворі, наприклад, під яким-небудь гарним деревом, а взимку - у хаті дівчини.

Коли питання про шлюб між молодими людьми було вирішене, наречений звертався до своїх батьків з проханням послати старостів до батьків нареченої. У старости запрошувалися двоє літніх і поважних господарів, які були родичами нареченого. Потім увечері призначеного дня старости, взявши з собою пляшку горілки, хліб, вирушали до хати нареченої. Постукавши у вікно, вони просять, щоб їх впустили. Зайшовши до хати, молодий залишається у кутку, а старости ведуть розмову з батьками нареченої і просять матір видати дочку за їх парубка. Мати радиться з батьком, а потім вони питають у дочки, чи піде вона за цього жениха. Дівчина в цей час повинна була стояти коло печі і колупати її пальцем. Коли вона дає згоду, то тоді починають розпивати горілку, молода перев'язує старостів рушниками, а молодому дає вишиту хустку.

Знайомства хлопців і дівчат у селах Заставнівщини (Буковинське Подністрів'я) [1. - 1999. - Т. 20. - С. 2-25] відбувалось також у святкові дні при відвідуванні церкви, на сільських танцях, вечорницях та при відвідуванні базарів, коли батьки брали з собою дівчат та хлопців. Щодо сватання, у с. Горішні Ширівці (Заставнівщина) хлопець-майбутній наречений заздалегідь домовлявся з батьками нареченої про дату сватання і кількість старостів.

Молода готувала рушники або подарунки старостам, а також нареченому та його родичам. Обов'язково повинен бути подарунок для мами, найчастіше дарують гарну квітчасту хустку.

На сватанні обговорюються питання, пов'язані з весіллям і майбутнім молодої пари: де молоді будуть жити, яке придане вони отримають від своїх батьків, коли відбудеться весілля, кількість гостей тощо. А перед сватанням проводять **обзорини** господарств.

Старостами обирають поважних і дотепних людей - родичів, друзів. З ними до дівчини йде молодий з татом, мамою, сестрами, братами. Заходять до хати, старший староста питається: "Чи є тут Марфа?" (це товар); якщо є, то продовжує:

Добрий вечір, свату,
Щастя, радість у вашу хату.
Ваша хата як капличка,
Ваша жінка як паничка,
Ваші діти як панята,
А ви пан між ними.

Тато нареченого питає: "Дасте свою дочку за мого сина чи не?". Якщо батьки і наречена погоджуються, то вони розстеляють на столі рушник, а зверху кладуть пляшку горілки і сідають за стіл. Молода пара сідає в центрі. Після частування молода дарує дари старостам, промовляючи: "Просили тато, мама і я, щоб ви взяли цей дар". Якщо сватання відбулось, то в селі кажуть, що в них випили слово.

Якщо жениху відмовляють, то староста говорить:

То добраніч, свату,
Я на... в на вашу хату.
Ваша хата як кучка,
Ваша жінка як сучка,
Ваші діти як поросята,
І ви кнур лихий між ними.

Після того як сватання відбулося, молоді вибирають собі вінчальних батьків зі сторони молодої, їх називають батьком і маткою. За батьків беруть людей поважних, авторитетних, щасливих у шлюбі.

У селах Заставнівщини окремим етапом весільного обряду є заручини. У суботу ввечері молодий разом із старостами приходять до молодої, приносять квіти, покривало (хустку), перстень. Усі сідають за стіл. Мама молодої подає тарілку з житом, а молодий ховає в ньому перстень. Молода шукає перстень. До пояса нареченого молода чіпляє хустку (покривало), з якою він ходить аж до вечора неділі.

Старостам і татові наречена дарує дари - рушники.

Після старостів та заручин починають лагодитися до весілля, окремо родина нареченої і родина нареченого: різали свиней, телят, пекли хліб, робили інші приготування. Молодий з ватажелами, а молода з друзками запрошували на весілля спочатку із сусідніх сіл, а потім зі свого.

Запрошення на весілля в селах Заставнівщини відбувалось у такий спосіб. Наречена разом з друзками (2-3 дівчини, серед яких одна старша) одягаються в традиційний одяг: вишиту сорочку, горботку, мунтян, на голові у молодій вінок з квітів, беруть з собою ткану або вишиту торбу і йдуть просити на весілля.

Молода заходить до хати, вітається і промовляє: "Просили вас тато, і мама, і я вас гарно прошу, щоб ви мали волю й охоту прийти до нас у суботу на весілля". Якщо запрошені з якоїсь причини не зможуть прийти на весілля, то дарують молодій якийсь подарунок або гроші. Молодий ходить просити на весілля з дружбою.

За три-чотири дні до весілля наречені ще раз ідуть до вінчальних батьків, щоб запросити їх на весілля. Потім молода запрошує на весілля батьків молодого, а молодий - її батьків.

Напередодні весілля у селах Хотинщини, найчастіше в п'ятницю, в хаті молодій починали готувати так зване "священне гільце". Це маленька зелена ялинка, яку прикрашають кольоровими стрічками і квіточками. Деревце стоїть впродовж усього весілля на столі перед молодими.

У п'ятницю ввечері відбувається так звана зачікайниця - плетення вінка. Але перед цим, уранці, друзки молодій до сходу сонця йшли рвати барвінок для цього вінка, примовляючи при цьому: "Наша молода ясна, як ружа красна". Барвінок рвали у нову червону хустку, яку давала ма́ти молодій. Ввечері до нареченої приїжджав наречений.

Коли починали плести вінок, то співали:

Сідай, сідай, наша дочко, на стілець
Та попроси в свого няня, мами гребінець,
Най розчешут русу косу під вінець.
Мине твоє суботішне вмивання,
Мине твоє неділешне вбирання.
Та вже ж тобі на вулицю не ходити,
Кого любиш, говорити з ним не будеш.

Я думала, що це літо, а це зима,
Посіяла чорнобривці коло Різдва.
Та вже ж мої чорнобривці розцвітають,
Та вже ж мою русу косу розплітають.

Тай куди ж ти, наша дочко, проходила,
Що вже ж твоя головочка тай розцвила.
Проходила, моя мамко, я садочком,
На мою голову впав весь цвіточок.
Іди, іди, наша дочко, в той садок,
Стряси з свої головочки весь цвіток.
Не на то я його, мамко, вбирала,
Щоб я його тай стрясала.

Після того як сплели вінок на хліб і молодій на голову, починали розчісувати молоду та позолочувати її вінок і квітки наречених. При цьому співали:

Татку рідненький, татку рідненький,
Я вже з вами ся розлучаю.
Вінче-барвінче,
Ти, зелений гаю.
Мамко рідненька, мамко рідненька,
Я вже з вами ся розлучаю.
Вінче-барвінче,
Ти, зелений гаю.
Браття рідненькі, браття рідненькі,
Я вже з вами ся розлучаю.
Вінче-барвінче,
Ти, зелений гаю.
Сестри рідненькі, сестри рідненькі,
Я вже з вами ся розлучаю.
Вінче-барвінче,
Ти, зелений гаю.

Під час співання цієї пісні кожен член сім'ї, близька родина розчісувала молоду новим гребінцем, якого тримали через хустинку.
Коли так само розчісували молодого, то співали:

Ой із руточки дві-три квіточки,
Благослови, татку, в щасливу годиноньку.
Благослови, татку, ще й рідная мати,
Своєму дитятку вінок зодягати.
Благословлю, синку, в щасливу годиноньку
З щастям, здоров'ям, з доброю волею.

Плетучи весільний вінок, дівчата ще й такої співали:
Щаслива Маруся в Бога,
Стояли янголи у порога,
Просили панянок, просили,
Щоб їй віночок ізвили.

Коли молода вперше кладе на голову весільний вінок, тоді дружки співають:

Ой чи вогонь, чи полумен палає,
Чи на Марусі золотий вінець сяє?
А на неї і матінка зглядає.
Ой не зглядай, моя матінко, на мене,
Не сходила я кращого вінка у тебе.
Ой не рік, не два, як ся Івась залицяв,
Ой він мені золотий вінок обіцяв.

Після закінчення церемонії зачинайниці молоді дівчата і молодиці співали:

Ги́ла, ги́ла, мої гу́си, за Дуна́й,
Зая́зала голо́вочку та́й дума́ю.
Ги́ла, ги́ла, білі гу́си, на то́й бі́к,
Зая́зала голо́вочку на весь ві́к.

На Заставнівщині у п'ятницю наречений і наречена залишаються у себе вдома. Разом зі свашками (жінки з близької родини, а також сусідки) йдуть рвати барвінок на вінок. Обов'язково беруть з собою калач, горілку, цукор, жито, солодоші. По дорозі співають:

В долину, свашки, в долину,
Під червону калину,
Під зелений барвіночок -
Молодій (молодому) на віночок.

На барвінок кладуть калач, поряд тарілку з житом. Молода через калач повинна три рази рвати барвінку, а потім дружки допомагають їй. Молода дякує всім та пригощає їх. У барвінок кидають гроші і все, що принесли з собою.

Вечері до хати молодої приходять дружки, свашки, родичі. Тато з мамою від стола до порога протягують червону нитку - нею будуть шити вінок. Починає шити мама, а продовжує хтось із близьких: це повинна бути жінка, щаслива у шлюбі. А свашки стоять довкола і співають:

Дай, мамко, голку
Та нитку шовкову,
Того шовку червоного
До барвінку зеленого,
Най почнемо ми квіточку.
Ой Марійка молоденька,
Вона віночка зарібненька.
Ой вінче-барвінче,
В місті тебе купувала,
В білий папір завивала,
В нову скриню замикала
І ніколи не рушала.
А тепер я тебе рушу -
Заплакати мушу.

Куди ж ти, молоденька, ходила,
Що твоя головочка
Біленько зацвила?
Ой через сад та виноград,
По воду ходила -
Упав на мене вишневий цвіт,
Головка зацвила.
Та вже тобі не ходити,
Куди ти ходила.
Та вже тобі не любити,
Кого ти любила.
Та вже тобі не ходити
Тим ярмом-потокком.
Та вже тобі не стояти
З парубком під боком.

Коли закінчили шити вінок, то його кладуть на голову молодій і тато з мамою хлібом-сіллю благословляють свою дитину. Подібний обряд відбувається і в домі молодого.

У суботу на весіллі в селі Недобоївці (Хотинщина) відбувався важливий весільний обряд - **приготування (випікання) короваю**. Коровай - це священний обрядовий хліб, який повинні готувати виключно молодиці, що на той час дуже добре живуть зі своїми чоловіками. Молодиці перед роботою завітчуються барвінком, миють руки і просять старосту, щоб той благословив розпочати роботу.

Розчину робить "домова" господиня з муки, яку привезли від молодого, а молодиці беруться до замісу. Перед цим п'ють трохи горілки і ллють трошки в розчину, аби і коровай був веселий. При замісі співають:

Ярая пшениченько!
Не в стозі тобі бути,
Треба тя молотити,
До млина возити,
Коровай з тебе вити.

Вийся, короваю,
Єще вижчий від гаю,
Як душейка по раю,
А рибонька по Дунаю.

*
Ой знаю ж я, знаю,
Що в тім короваю:
Пшениченька з-під гаю,
Водиченька з Дунаю,
Яйця з-під Камінця,
А сільця з Краківця,
Шафран, перець з Гданська,
Вся приправа панська.

*
Світи, місяцю, з раю
До нашого короваю!
Аби був коровай красний,
А як сонечко ясний.
Аби нам ся було видно
Коровай плести дрібно,
З-під споду рисочками,
А зверху квіточками.

Коли вже спекли коровай і витягли його з печі, то співали:

То нам ся красний вдав!
Підошва єму жалізна,
Обручі єму сребрані,
А на вершочку жовтий цвіт,
Славний наш коровай на весь світ!

У шлюбний день, тобто в неділю, проходило саме весілля і вінчання молодих. Але перед цим у суботу ввечері наречена посилала зі своїми ватажелами і друзками нареченому вишиту сорочку, яку сама зшила і вишила, і саме її молодий повинен був одягти в день весілля. Дівчата й парубки, йдучи дорогою до молодого, співали:

Шила Марічка сорочечку
О Возі при дорозі,
В батечка на порозі.
Білими рученьками,
Дрібними голочками,
Шила, вишивала, шила,
А в суботу цю скінчила.

Післанці-післанчики!
Не бавтеся довго,
А вертайтеся борзо.
Горівці ся не радуйте,
Ноченьки не ночуйте,
Сорочечку віддайте,
Назад ся повертайте.

Прийшовши до молодого, посланці стукали у вікно, з хати всі виходили, а парубки і дівчата починали співати:

Добрий вечір, свату, вам,
Чи попали ми до вас?
Ой попали, попали,
Бо по хаті пізнали.

На дворі болото,
За столом золото.
Як би то-то приступити,
Щоб подарочок вручити.

У нашого свата Мальовані лавочки,
Мальована хата, Щоб сідали свашечки,
Мальовані стрішки, Мальовані одвірки,
Сипляться горішки. Дадуть сват горівки.

Радуйся, королечку,
Несемо тобі сорочечку,
На неділю раненько
Вбратися до шлюбоньку,
В щасливую годиноньку.

Після того, як посланці віддали подарунок молодому, сват запрошує їх за святковий стіл, де вони пригощаються горілкою та різними наїдками, і співають:

Повідала нам сорока: Тече горівка з потока. А ми доти не підемо, Поки всьої не вип'ємо.	А ми доти не підемо, Поки всього не вип'ємо. Повідала нам ворона: Повная пирогов комора.
Повідала нам синиця: Повная пива пивниця.	А ми доти не підемо, Поки всіх не поїмо.

Перед недільним ранком повертаються посланці додому і домовляються про платню молодого за сорочку. Наречений дає їм гроші, а вони передають їх нареченій. Після того як молодий відправив посланців, він починає збиратися до шлюбу: одягає сорочку, яку прислала йому молода, прикрашає свій коровай і, вирушаючи на конях до нареченої, просить благословення:

Кропи нас, матінко,
Свяченою водою,
Свяченою водою,
Доброю долею.

Потім молодий вклоняється всім присутнім і разом з ватажелями та боярами вирушає до молодої; при цьому співають:

Там, туди лежить здавна стежечка, До шлюбу ідемо, Молодого ведемо: Щипайте роженку,	Стеліт дороженьку. Від нашого дому До Божого дому Нашому молодому.
--	---

А в цей час молода теж одягається до шлюбу. В коси їй вплітають зубчик часнику (для того, щоб відігнати злих духів та захистити від лихого ока). Одягаючи молоду, дружки співають:

Винеси, мати, шубу,
Виряджай нас до шлюбу.
Нам отець ручки зв'яже,
Всю правду нам скаже.

Тим часом надходить молодий зі своїми боярами і бачить, що молода вже вдягнута. Скроплені свяченою водою і обсипані хмелем, квітами молодята кланяються всім і йдуть до шлюбу. Коли весілля рушає, то співають:

З Богом, бояри, з Богом,
І з ангелами Божими,
І з усіма святими
До ясної зорі,
До церкви святої.

Йдучи дорогою, молоді дівчата і ватажели співають:

З-за Хотина хмари встали, Дайте, ньеньку, мені обі,
В нашій селі дощі впали, Вратуйте мене собі.
Там ся море розіграло. То не моя, синку, воля
То не море то-то грає, Ратувати тебе з моря.
То Василь потопає. То Марііна то воля,
Дайте, ньеньку, мені ручку, Най ратує тебе з моря.

Коли вже все весілля прийшло перед церквою, тоді староста з ватажем відносять коровай до священика (попа) і просять його поблагословити молодих. Ватажел стелить молодим під ноги білий рушник. Потім той рушник забирають вінчальні батько з маткою, яких ще перед весіллям обрав молодий. Батько з маткою повинні купувати дари для молодих, серед них обов'язково повинна бути скорца, якою пізніше накриватимуть молодих.

Після вінчання всі йшли до молодої додому і співали:

Вийдіть, вийдіть, моя мамко, проти нас
Та взивайте вперед Бога, відтак нас.
Та й де ж ваше дитяточко бувало?
Під райським віночком шлюб брало.
Та й не одне, наша мамко, але двоє,
Тепер вони ваші обоє.

На Застенівщині (с. Горішні Ширівці) у неділю зранку, перед тим як іти до шлюбу, молодим "клоняють вінок". Цей весільний етап називається тут "уклін татові й мамі". Молода стає перед батьками на коліна і нахилиє голову на калачі. Тато з мамою тримають над головою вінок з хустиною, а свашки співають:

Ой лежав барвін й барвінковий,	Вмийте, тату, білі ручки,
Не калина си ломи,	Пригладьте ми головочку.
Молоденька си клони	Біленькими ручечками,
Вітцevi тай мамочці,	Дрібненькими сльозоньками.
Тай близькій родиночці.	Не калина біла цвите -
Тато з мамов вінок кладе.	

Молода цілує батьків, дякує їм за те, що вони її виростили, виховали. Старший дружба або староста обводять її навкруг столу три рази. Потім тато з мамою кладуть молодій на голову вінок. Свашки співають:

Ні вогонь горить,
Ні половінь палає,
Лиш молоденькій на голівці
Ясний вінок сяє.

Коли молода збирається до шлюбу, свашки їй співають:

Сідай собі, молоденька, на сталець,
Бери у праву руку гребінець,
Тай розчеши косу русу під вінець.
Ой у городі біла ружа палає,
Там си молоденька збирає.
А на ню си отець і мати ззирає:
Куди ж це ти, наша доню, збираєш?
Збираюси, мій таточку, до строю (паду),
Тай розлука мені, мамко, з тобою.

Проводжаючи молодого (молоду) до шлюбу, мати кидає їм услід жито з цукром.

По дорозі до церкви свашки співають:

Ой де ми ся виряджаєм,
Чи в гай, чи в діброву -
Лиш до Божого дому.

У церкві молоді дають слово любити один одного, бути вірними все життя.

Повертаючись з церкви, свашки співають:

Ой ми в церкві були,
Богу ся молили,
Богу небесному,
Отцеві чесному.
Долиною овес рясний,
Молодої весь рід красний.

Біля воріт весільного двору свашки співають такої:

Вийди, нене, проти мене, Чи впізнаєш тепер мене? Пізнаю тебе, синочку, По зеленім барвіночку.	Ой ми в церкві були, Тай щось виділи - Два віночки на престолі Молоденьким на голові.
--	--

Вийди, нене, проти мене,
Запитайся тепер мене,
Куди ми ходили
Та чи гаразд ми гостили.
Гаразд, гаразд -
Будем мати зятя зараз.

Перед входом на подвір'я брат молоді переливає дорогу молодим, промовляючи: "На щастя, на долю, на многа літ", перевертає відро і сідає на нього, а молода дає йому гроші.

Виходять батьки з калачами, свашки співають:

Вийди, нене, проти мене,
Чи впізнаєш тепер мене?
Мене з цими дружбочками,
Мене з цими сваточками.

Батьки з калачами й сіллю на рушнику запрошують гостей за весільні столи.

Старший весільний має палицю, прикрашену квітами і невеличкою хустиною: він пильно стежить, щоб ніхто з друзів не відібрав її від нього, бо якщо буде палиця в іншого, то вже той буде вважатися старшим весільним.

Старший дружба ухає, жартує, кличе взятися за руки, і так заходять за стіл. Підходять тато з мамою і п'ють до молодих, бажають їм щастя, радості, достатку, довгих років життя.

Перший раз п'є тато, а потім мама. Потім п'ють, звертаючись до гостей:

Прошу їсти, прошу пити,
Прошу споживати.
Чого в нашім домі нема -
Прошу вибачати.

Свашки підходять і співають:

Ватажили-брати,
Виводи нас з хати,
Бо ми молоденькі,
Гуляти ми раденькі.

Дружки, дружби виводять молодих на подвір'я, всі танцюють.

На Хотинщині (с. Недобоївці) у неділю ввечері молодий приїжджав до молодої з п'ятьма боярами. Коні гарно прикрашені дзвіночками, квітами, червоними китичками. Молодий разом з батьком і маткою та своїми ватажелами заходять до хати молодої. Матка розкидає цукерки, горіхи та інші солодощі. Потім усі гості сідають за святковий стіл і співають пісні про матку і батька:

На городі трандахір цвите по-волоски.
А наш батько молодий, кучерявий трошки.
Кучерями потрясе, він горівки принесе.
На городі трандахір цвите по-волоски.
Наша матка молода, кучерява трошки.
Кучерями потрясе і нам меду принесе.

Наша матка файна,	Засвітила, та все ходить
Як зірочка ясна,	Тай по-молодецьки.
Засвітила на всьо поле,	Вона нічо не робила,
Ніколи незгасла.	Лиш волики пасла
Засвітила на всьо поле,	Та всю росу позбирала,
Аж на малинецьке,	Щоби була красна.

Після цього ватажели беруть наречену за руки і водять вулицями села. Потім підводять до дверей хати, вона вклоняється три рази і сідає за свят-

ковий стіл біля молодого. Далі молодий і молода знову встають і тричі вклоняються перед весільним калачем та священним деревцем. Потім два ватажели беруть два буки (палиці), накидають на них покривало, яке молодим подарували батько з маткою, і накривають наречених за столом. Після цього гості молодої починають "дарувати" молодих. Приносять такі дарунки: хустки, кофти, різні килимки і рідко хто дарував гроші. Після дарування ватажели починають співати, але слід зауважити, що все це відбувається за святковим столом:

Грешний молодий,	На червоних чобітках пляше.
Поважна молода,	Не їсть, не п'є, лиш в бубен б'є,
Пообідайте з нами.	В сопілочку грає,
Сім голов по столов скаче,	Молодого і молоду припрошає.

Потім наречений за гроші і горілку викупує у ватажелів свою наречену. І вже після цього всі виходять з-за святкового столу, на якому були різноманітні страви, але найголовнішими вважались хліб і горілка. Ватажели співають:

Ой хмель лугами,	Пообідали з нами.
Як пшеничка ланами.	Пшеничний хліб,
Як хмель зірветься,	Солодкий мід
Тай пшеничка зіжнеться.	Ще й вино зелене
Грешний молодий,	На столі поставлено,
Поважний молодий	Молодого припрошено.

А далі всі промовляють такі слова: "Зажийте, пане молодий, що Бог дав!".

Молодий забирає до себе молоду, а батьки молодої дають їй придане: подушки, налавники, скриню, рушники. Разом з молодятами до хати нареченого іде матка і несе з собою білу нову сорочку для нареченої. Пізніше вона перевдягає свою фіну у чисту сорочку.

Ввечері молодий іде за молодою. Два старости беруть калачі, світивка йде з двома свічками, перев'язаними стрічкою. Вінчальні батьки беруть з собою горілку і солодоці. Якщо домовились, що будуть обмінюватись дарами, то беруть і їх. Мама співає синаві:

Не пий, сину, першу чашу,
Але вілий під коника -
Коник буде вігравати,
А ти будеш гонор мати.

Молодий приходять до молодої з вінчальними батьками та своїми гiстьми. Родичі молодої зустрічають їх, пригощають. Молода не звертає уваги на молодого - танцює зі своїми друзьми або ховається. Дружби молодого повинні вихопити молоду з танцю і передати молодому. Хлопці співають:

Шуми, луже, тай не дуже,	Та ще й коні воронії,
Не страхайте тестя дуже.	Ще й бояри молодії,
Нас не много пригостили,	Та ще й коні сивогриві,
Лише двадцять штири,	Тай бояри чорнобриві.

Це співають, щоб тесть не "страхався", що прийшло багато гостей за молодою і не буде де їх розмістити. Потім заходять, сідають за столи. Дружби тримають хусточку, яка закриває обличчя молодої, а в другій руці - тарілку з чаркою. Дружби викупувають у дружок наречену, а свашки співають:

Біла дружка як папір,	Півтора червоного.
Тримає в руках таріль.	Від стола до порога
Чи той таріль туркоче -	Невелика дорога.
Від дружбів грошей хоче.	Просим дружбів ступити -
Від дружби молодого -	Дві дружечки скупити.

Дружби зразу не дають багато грошей, а кидають по одній копійці. Свашки співають:

Наш молодий хороший -	Ідіт, дружби, служити -
Навів дружбів без грошей.	Курудзи теревити,
Без грошей, без горілки -	Нам грошей заробити -
Хоче в нас дармо дівки.	Дві дружечки скупити.

Ласа, дружбочки, ласа,
Нема на столі м'яса,
Лиш під столом кісточки,
Бо з'їли дружечки.

Коли хтось із дружбів ухопить чарку, яку тримають дружки на тарілці, то вони вже куплені, а якщо ні, то дружби викупувають дружок, а молодий - молоду.

Брат молодої тримає на двох палицях велику хустку - турпан, яку постелив староста. Дружки і свашки співають:

Від стола до порога
Невелика дорога,
Воля дружбам ступити,
Дві дружечки скупити.

Сорому не маєте -
Копійки кидаєте,
Якби-сти сором мали,
Рублі би кидали.

Де си дружби поділи -
По skleпах (магазинах) си розбігли,
Червоного міняти,
Дві дружечки скупляти.
На час її розберем.

Ми три ночі не спали -
Ми молоду вбирали,
Би-м сорому не мали.
А як ми си увихнем -

Старосто, старосточко молоденький,
Вивій, вивій покривальце шовковеньке.
Ой братчику-ремісничку,
Не дай покрити рідну сестричку,
Бо вона тобі щира та мила,
Бо вона тобі сорочку шила.

Шила, шила, тай вишивала,
Щоби за тебе сорому не мала.
Бо як ти підеш у поле косити,
Хто тобі буде обід носити?
А як ти будеш у полі орати,
Хто буде тобі сорочку прати?

Якщо молодий кинув досить грошей або дружба вихопив чарку - молода продана. Тоді брат перев'язує молоду хусткою через плече. Свашки співають:

Татаре, рідний брате, татаре,
Продав рідну сестру даром.
А то, брате, гроші-слина,
Сестра ще май мила.

Після цього всі гості сідають за столи. Коли гості вже повечеряли, кухарка несе батькові курку і калачі, при цьому пританцьовує, а свашки співають:

Ото качур, ото качур,
Ото качуристий.
Ото батько, ото батько,
Ото гонористий.

Ото качур, ото качур,
Ото сизокрилий.
Ото батько, ото батько,
Ото чорнобривий.

Ото дуб, ото дуб,
Ото зелененький.
Ото батько, ото батько,
Ото молоденький.

Ой виросла калиночка -
Від землі до стелі.
Пийте, батьку, горівочки,
Тай будьте веселі.

Росла, росла калиночка
Тай си похилила.
Наша matka чорнобрива -
Я си придивила.

Наша matka чорнобрива,
Наша matka пишна,
Наша matka така файна,
Як паска пшенична.

Наша matka така красна,
Як та зоря ясна –

Батько дякує свашкам за співи, а кухарці за смачні страви. Потім роздає кожній свашці гроші, подарунки.

Настає час частувати молодих (обдаровувати). Першими підходять батьки. Мати говорить:

Бажаю хліба й солі,
Щастя й здоров'я,
Щоб ти гаразд ся мала,
З добрих людей приклад брала.

Коли молодих поздоровили всі гості, то вирушають до молодого додому. Беруть з собою калачі, курку, дари, подушку, ковдру.

Молодий говорить до молоді:

Ой сідай, сідай, серце закохане,
Най не стоять коні в возі.
Плаканячко не поможе,
Бо ти вже моя!

Молода з свашками співає:

Ой зара, зара буду я сідати,
Я ще свого рідного ненька
Не дзенькувала.
Ой дзенькую, рідний неньку,
Що кохав ти ня змалечку -
Нині вже не меш.

Ой зара, зара буду я сідати,
Я ще свого рідного брата
Не дзенькувала.
Ой дзенькую, рідний брате,
Що ловив ня кругом хати -
Більше вже не меш.

Ой зара, зара буду я сідати,
Я ще свою рідну мамку
Не дзенькувала.
Ой дзенькую, рідна мамко,
Що чесала мя змалечку -
Відтепер не меш.

Ой зара, зара буду я сідати,
Я ще свою рідну сестру
Не дзенькувала.
Ой дзенькую, рідна сестро,
Що тримала вкупі зестро -
Відтепер не меш.

На воротах перепиняють молодих дружби молодії і просять у молодого викуп за молоду, співаючи:

Наступила чорна хмара з-під гір'я,
Ступай, ступай, молоденький, з подвір'я.
Бо ми хочем бочку пива,
А відро горівки,
Що робили славний гонор
Молодій з-за дівки.

Молодий дає дружбам викуп. А свашки дорогою співають:

Втвори ж, моя мамко, ворота,
Везу ж тобі невісточку із самого злата.
Втвори ж, моя мамко, віконце,
Веземо ж тобі невісточку як сонце.

Родичі молодого зустрічають весільну процесію з калачами, горілкою, всіх пригощають. Молода підходить до тата з мамою молодого, вклоняється тричі, говорить: - Добрий вечір, тату, мамо! Прийшла я до вас не на день, не на місяць, не на рік, а на цілий вік. Прийміть мене як рідну дитину,- і подає їм калачі, курку, рушник.

На Хотинщині у понеділок вранці свашки несуть молодій їсти: мамалигу, курку, бринзу, а також несуть довгу пражину (палицю), кожівку, червону хустку та ганчірку. Згодом matka заходить до хати молодого і знову перевдягає молоду. Переконавшись у чесності молодії, свашки витанцьовували вулицями села, пряли кожівку, а на довгу пражину чіпляли нову черво-

ну хустку. Для всіх це була велика радість. Танцюючи, свашки співали:

Хоч і житом я йшла, Коли чесно прийшла. Хоч і в житі ночувала, Коли добрий розум мала.	Летів павук попід стелю Та упав на постелю. Що той павук наробив, Що родину прикрасив.
---	---

Свашки направлялись до хати молодої і всім її родичам співали такої:

Ой до мене, мамко, До мене, до мене. Не маєте соромочку За мене, за мене.	Ой до мене, татку, До мене, до мене. Не маєте соромочку За мене, за мене.
--	--

А хоть в лісі росла, До нас файно прийшла. А хоть в полі ночувала, Коли добрий розум мала.	Свою косу доносила, Всю родину прикрасила. і далеку, і близеньку, І велику, і маленьку.
---	--

Вечері всі гості знову приходили на весілля, але вже до молодого. Там матка перев'язувала всім присутнім руки червоною ниткою, а сама одягала вінок молодої собі на голову, намащувала медом шматочки весільного калача і роздавала гостям. Все це символізувало чесність нареченої.

Якщо ж молода не зберегла свою дівочу цнотливість, то, дізнавшись про це, свашки співали різні соромні пісні, наприклад:

Хто хотів, той вертів,
На то дівка була,
Червоними ковбасами
Підвечіркувала.

В такому випадку свашки чіпляли на довгу палицю-пражину не нову червону хустину, а чорну рвану ганчірку. Це було великим соромом для нареченої та її сім'ї. Матка вже не одягала собі одразу вінок на голову, а клала його спочатку на кішку, собаку, бо якщо вона зразу одягне собі вінок нечесної нареченої, то, за повір'ям, на її сім'ю посипалися б різні нещастя (здихала б худоба, хворіла б родина). Коли на другий день весілля до нареченого приходили гості, то матка перед усіма розривала на шиї нечесної молодої святкове намисто. Це було страшним соромом, і доходило навіть до того, що родини розходились між собою.

На Заставнівщині (с. Горішні Ширівці) у понеділок зранку молода господиня прибирає у молодого вдома. Родичі навмисно сміяться у хаті, жартують з нею, а молодий виганяє їх.

Від тата з мамою молодої несуть обід (обов'язково серед інших страв мусять бути пироги). Згодом свашки перевдягають когось на молодого і молоду, роблять ляльку і йдуть за вінчальними батьками. По дорозі жартують із зустрічними, співають:

Ой з-за ліщини зелененької
Йдемо до матки молоденької.
А з-за лісу зелененького
Йдемо до батька молоденького.

Прийшовши на подвір'я, співають:

У нашої матки біленькі стіни,
А як ми в матки так довго сиділи.
Біленькі стіни, широкі лави,
Як ми си в батька гарненько мали.

Ой батьку, батьку, що ви робили,
Що ви так горілку засолодили.
Ой батьку, батьку, збирайтеся,
В червоні чоботи взувайтесь.
Ой матко, матко, збирайтеся,
В червоний турпан завивайтеся.

Ідучи від батька, співають:

Ми були в батька багатого,
З'їли барана рогатого.
Тай ми йшли ледом, ледом -
В нашого батька горілка з медом.

Батько йшов горов, а матка долинов -
Батько увив ружов, матка калинов.
Гайда, батьку, з нами, з нами
На калинові сани, сани,

В нашої матки вишиті пішли,

На кедрові мости, мости -

Ми від матки контетні вже вийшли.
В нашого батька широкі лави,
А ми си в батька фاینенько мали.

Просили фіни батьків у гості.
Кедрові мости вигинаються,
А фіни батьків сподіваються.

Молоді зустрічають вінчальних батьків на подвір'ї зі свічками і калачами. Наступним етапом на горішньоширівецькому весіллі є покривання мо-

лодої хусткою. Вінчальна матка закручує у волосся молодої гроші і васильок, а зверху вже пов'язує голову хусткою. Свашки співають:

Наша молода у барвінку
До молодого дівчинов прийшла.
Наша молода калинку рвала,
Тай цієї ночі порозсипала.
Рвала, рвала по деревині -

Порозсипала у білій перині.
Позичте міха недірявого -
Позичте міха недірявого -
Позичте міха на овес -
Зроблю вам хлопця до овец.

*

Ой червоний бурачок
Тай зелена гичка.
Вчора була дівчиночка,
Тепер - молодичка.

Вчора була дівчиночка
Межи дівочками,
А сьогодні молодичка
Межи жіночками.

Молодий дякує матці, пригощає горілкою. Ідуть за мамою молодої.
Свашки співають їй:

А наша сваха як билиночка,
В неї дочка як калиночка.
А наша сваха як ружа,
В неї дочка найшла мужа.
А наша сваха добре робила,

Що свою доньку на розум вчила.
Ой вчила, вчила, наповідала,
Щоби за неї сором не мала.
Ой свахо, свахо, дайте нам руку,
Най подякуєм вам за науку.

Мама молодої йде зі своїми свашками, й ті співають:

Добрий вечір вам, сватові, ми вже у вас.
Чи не зайшло наше гуся межи вас?
А яке ж то ваше гуся, чи з знаком?
Прилетіло сночи вночі з гусаком.
А яке ж то ваше гуся, назначене?
Жовтеньков позлітків назлочене.

Вийди, вийди, молоденька, з комори
Тай покажи біле личко родові.
Ой чи таке біле личко, як було -
Половину рум'яного відбуло.

Після частування всі гості танцюють, співають, веселяться. Весілля на цьому завершується.

У селах Хотинщини у вівторок вранці родичі ще сходились на так звану **поправку**. Вони снідали і обговорювали весілля. Цим сніданком і закінчувався весільний обряд.

Таким чином, буковинський весільний обряд у селах Заставнівщини та Хотинщини відзначався різноманітними обрядодіями, які в основних змістових частинах були подібними з іншими районами Буковини та регіонами України. Проте суттєво відрізнявся фольклорний супровід окремих етапів весілля та змістовий характер окремих обрядодій.

Джерела

1 Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім.Юрія Федьковича (Зберігаються у етнографічному музеї ЧНУ).

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ТРАДИЦІЙНОГО ТА СУЧАСНОГО ОБРЯДУ ВЕСІЛЛЯ В ІНТЕРНЕТ-РЕСУРСАХ УКРАЇНИ

Мета дослідження - проаналізувати матеріали про традиційну та сучасну весільну обрядовість, як одного із важливих компонентів української етнокультурної спадщини у культурно-інформаційному просторі. Тут ми представляємо наші висновки лише про деякі аспекти весільного обряду, атрибутики; інституту тамадівства; а також роль Інтернет-ресурсів у розумінні цих процесів.

Український обряд весілля - один із найбільш поетичних, найбільш складних і старовинних жанрів фольклору, важливий компонент духовної традиційно-побутової культури, тісно пов'язаний з шлюбно-сімейними взаєминами. Разом з тим він є яскравою формою збереження національних традицій яка несе в собі нашарування багатьох епох. Протягом віків у ньому втілювались морально-етичні та соціально-побутові ідеали народу, його мудрість, духовне багатство.

Сучасний Інтернет пропонує безліч ресурсів по традиційному та сучасному весільному обряду та всього, що пов'язано з ним (символіки, атрибутики; локальної специфіки обряду; фольклору; чинниками трансформації традиційного весілля та багато ін.) для використання їх із освітньо-пізнавальною та практичною метою. Свої портали, сайти з матеріалами по традиційному обряду "весілля" має кожний обласний центр, Палаці урочистих подій, РАЦСи; міжнародні та всеукраїнські журнали "Наше весілля", "Ваша свадьба", "Жених і невеста" (де, наприклад, можна ознайомитися з онлайн версією журналу); весільні салони; Інтернет-магазини; журнали по вишиванню; ведучі-розпорядники.

Матеріали про весілля є не лише на спеціалізованих порталах чи сайтах, а й наприклад, на українському жіночому порталі www.women.com. Уа де можна ознайомитись також і з аналізом найбільших російськомовних сайтів про весілля [24].

В Інтернет-ресурсах користувачі знайдуть матеріали про особливості традиційного весільного обряду не лише українців, а й різних етносів [7, 22]. Тут розташовано описи грецького, єгипетського, японського, англійського, італійського, пакистанського, кенійського та багатьох інших весіль. В розповідях про варіанти обрядів та особливості їх проведення на деяких порталах розміщено і відповідний фольклор. Розташовується він, щоправда, в більшості своїй в окремих статтях, а не в описі весілля. І не фахівцю з цих питань складно зрозуміти коли саме і у яких же випадках він використо-

вується, Разом з тим є приклади дуже грамотного, вдумливого використання пісенного та усного фольклору.

На порталах можна знайти і європейське весілля. Такий собі безликий конгломерат, коли весілля перетворюється лише на розвагу, з часто надуманими іграми та тостами[7].

Головна мета даного дослідження - проаналізувати матеріали (статті, повідомлення, фольклорно-етнографічний добірки тощо) про традиційну та сучасну весільну обрядовість, як одного із важливих компонентів української етнокультурної спадщини у культурно-інформаційному просторі. Тут ми представимо наші знахідки та висновки лише про деякі аспекти весільного обряду, його атрибутики, інституту тамадівства, а також роль Інтернет-ресурсів у розумінні цих процесів. Важливо, на нашу думку, уміти орієнтуватись у інформаційному потоці, працювати з інформацією, критично її оцінювати, самостійно конструювати свої знання, використовуючи найрізноманітніші ресурси. Адже частина матеріалів у Інтернеті залишається анонімною.

Важливу роль впродовж вікової історії у традиційному весільному обряді відігравав весільний одяг, кожна деталь якого освячувалась колективною народною традицією, мала служити одній високій меті - захистити подружжя від лихих сил, забезпечити молодим щасливе майбутнє. Багато порталів, сайтів розмістило листівки з "Українським весільним вбранням"[6, 14, 18]. Автор реконструкції Тамара Косміна, художник Зінаїда Васіна. Етнографічні реконструкції складаються із комплекту в який входять 18 листівок-малюнків з текстівками-поясненнями щодо зображень українською, російською та англійською мовами.

До комплекту увійшли авторські реконструкції комплексів, які представляють Полісся, Волинь, західну, центральну Україну - Лівобережжя (Слобожанщину, Полтавщину), Правобережжя (Київщину, Поділля), Прикарпаття (Буковину, Городенківське та Коломийське Покуття), Карпати (гуцулів та русинів-верховинців Закарпаття), південь України (Херсонщину). У ході весільного дійства одні елементи одягу замінювались на інші. Так, наприклад, переміна головних уборів привселюдно стверджувала акт переходу молодих до нового соціально-вікового стану: дівчина-жінка, парубок-чоловік. Все це знайшло відображення у названих реконструкціях.

В традиційно-побутовій культурі українців, яка певною мірою живе і донині, є традиція, коли дівчина, готуючи посаг, вишивала сама рушники, як символ майбутнього щасливого сімейного життя. Їх використовували, щоб пов'язати сватів, покрити ікони, ними благословляли батьки. Під час одруження наречений та наречена ступали на рушник, що символізувало майбутнє подружнє життя, спільну життєву дорогу.

Рушники вишивали по всій Україні, хоча кожному регіону властиві традиційні тільки для нього поєднання різних символів та орнаментів. Вишитим рушникам - як одному з важливих атрибутів традиційного та сучасного весілля, розповіді про сучасних майстринь, використання ними традиційної орнаментики, мотивів, особливостей їх композиційної побудови, колірної гами, техніки вишивання також відведено багато уваги в українських Інтернет-ресурсах [9,12,13,15].

Так Інтернет-сайт "Української правди"[8] розмістив статтю, яку потім копіює багато інших порталів та сайтів під назвою "Правила вишивання весільного рушника власними руками" (автор Оксана Негода) із яскравими зразками весільних рушників Київщини кінця XIX ст. Описує ці правила автор із підготовки до вишивання, серед яких важливими є такі: молитва та фізичне і духовне очищення себе від негативної енергетики (не можна думати про погане. У сімейне життя треба нести лише світлі і радісні думки). "Весільний рушник має бути не вузьким (від 45 сантиметрів) та досить довгим (від 3 метрів) на довге подружнє життя... Рушник треба вишивати на цільному полотні і в жодному разі його не можна робити з двох зшитих частин, оскільки сім'я має бути єдиним цілим, а життєва дорога не повинна бути порізаною".

О.Негода, використовуючи народні прикмети дає поради щодо вишивання однією голкою. А ще, застерігає автор, "вважається поганою прикметою згубити чи зламати голку під час роботи". Що стосується використання однієї голки, то тут є значні розходження і суперечки на інших сайтах. Так, деякі майстрині вважають, "що треба використовувати кількість голок за кількістю кольорів рушника[13]".

Маємо поради і про те, що вишивати весільного рушника потрібно "охайно, не можна робити вузликів з виворітного боку, довгих протягувань нитки чи перехресних протягувань...В народних традиціях вважається, що "лицьова сторона для людей, а виворітна - для Бога (перша відображає те, що ми робимо, а друга - те, що ми думаємо). Тож якщо виворіт неохайний, то й життя подружньої пари буде лише на показ". Рушник, як відомо, вишивають з двох сторін, залишаючи центр білим. Це, по-перше, символізує потік Божого благословення та чисте, світле життя, а по-друге, не можна ставати ногами на вишивку, особливо на райських птахів, якщо вони є на рушникові.

На окремих сайтах розміщено матеріали про візерунки рушників.! Бо ваш вишитий рушник - це особливе сакральне дійство, ваш власний внесок в майбутнє своєї сім'ї, оберіг вашого щасливого подружнього життя..." [8]. Погодимось з тим, що потрібно вкласти в цю справу любов та добрі думки, а останнє повинні зробити молодята - ставитись один до одного з повагою, любов'ю, терпінням, оберігати та бути по життю розумними та по-блажливими одне до одного.

Гарну традицію у весільному обряді плекає наш народ із прадавніх часів- благословляти наречених на подружнє життя іконами. Мабуть, жоден народ не має стільки чудотворних ікон і стільки нетлінних чудотворних мощей, як український. В часи радянського тоталітаризму, коли вінчання було забороненим, особливо для комсомольців та членів КПРС, традицію певною мірою було перервано. На теренах Західних областей України, а також в сільській місцевості вона залишилась більш стійкою, ніж у містах, особливо у великих мегаполісах та все ж повертається вона і сюди.

Благословляють на шлюб молодят іконами батьки або хресні. Раніше ікони брали з рідних домівок і передавали як домашню святиню від батьків до дітей. Нині ж святі образи можна придбати у храмі. Нареченій купують ікону Божої Матері (найчастіше Казанської), нареченому - ікону Спасителя. Весільні агенції та Інтернет-портали, єпархії, всеукраїнські журнали, обласні газети розміщують з пізнавальною метою багато статей про весільні ікони відомих в Україні авторів - К.Немири, І.Верстюк та ін.[5] Надають консультації які і де можна купити ікони, розташовують оголошення художніх салонів, іконних лавок тощо.

Ще один із важливих традиційних весільних атрибутів - коровай, який є найбільш тривалим у часі порівняно з усіма іншими весільними обрядами. Збереження його та побутування впродовж багатьох століть, наявність вірувань (вдало спечений коровай символізував щастя молодій родині, тріснутий - розлучення, загнічений - сердиту вдачу майбутньої невістки чи зятя), обрядових пісень та словесних формул, пов'язаних із виготовленням та розподілом обрядового хліба, свідчать про те, що він наділявся магічною силою, яка мала забезпечити молодим щастя й добробут, міцний шлюб.

На Україні його завжди випікали, дотримуючись ритуальних та магічних дій. Бгали його у п'ятницю або суботу в домі молодії (у східних районах), у родичів (Поділля та Волинь) або ж в обох молодих. Нерідко у цьому ритуалі брали участь родичі з обох сторін, символізуючи поріднення сімей. До випікання короваю запрошували лише одружених жінок, які жили у злагоді у шлюбі, мали дітей. Заборонялось на його випікання запрошувати вдів. В багатьох місцевостях його пекли з дотриманням багатьох архаїчних обрядодій (вимітанням печі кучерявим чоловіком, обрядовим миття рук, молитвою "Отче наш" та "Богородице", підкидання діжі, стуканням нею об сволок та ін. Доброю ознакою вважалось, коли коровайниць була непарна кількість.

Крім короваю, у різних регіонах України пекли весільні хліби - дивень, теремок, гільце, лежень, полюбовники, шишки, гуски, калачики, кожен з яких мав своє призначення і виконував специфічну обрядову функцію. Із паляницею йшли свататися, з шишками та калачем запрошували на весілля, голубки та гуски дарували коровайницям. Та власне вся весільна обря-

довість починається з хліба. Якщо принесений старостами хліб приймається батьками дівчини, яку сватали, то й наступні весільні дії будуть мати продовження, а якщо ні, то все припиняється.

Інтернет-ресурси України не залишили поза своєю увагою і цей важливий атрибут. Весільні агенції, портали, сайти розміщують матеріали про важливість весільного хліба, фотографії пекарень, хлібзаводів, приватних власників [16]. Так, сайт "Весілля на Херсонщині" розміщує обряд випікання весільного короваю та хліба, записаний у місцевих жителів із традиційними піснями та обрядодіями, примовками, прикметами [21].

Проте слід зауважити, що часто на форумах, порталах короваем називають увесь хліб, який має бути на весіллі. Так, наприклад, читаємо: "Короваєм батьки зустрічають молодих, ним же благословляють... його треба, не торкаючись руками вкусити" (чим більший шматок відкусиш, тим більшим господарем (господинею) будеш у молодій родині). Заплутавшись у всьому цьому, на форумах, багато користувачів Інтернету запитують, - "То скільки ж тих короваїв має бути?" [20] Автору цих рядків прийшлося узяти участь у кількох форумах і пояснити різницю між короваем та іншими весільними хлібами. Але крім цих недоречностей решта матеріалів написана грамотно і заслуговує на увагу.

Деякі із сайтів, наприклад Львівщини, розміщують матеріал про особливості сучасного розподілу короваю із використанням фольклорних матеріалів. Наприкінці третього застілля обидві мами (свахи) разом з дружбами починають різати коровай і роздавати гостям. Виглядає це так: "один дружба роздає родині молодого, другий - родині молоді. Інколи дружби ще й разом виносять на підносі коровай і співають спеціальну переспівку (текст подається - *авт.*). Кому роздавати - підказують мами. Дружба говорить приблизно такий текст: "З під зеленого дуба, де барвінок в'ється, від молодого та молоді коровай родині, всім присутнім шлеться. Десь тут має бути стрийко з Канади з родинюю. Музиканти, сто літ!" В одній руці він несе на тарілці відрізаний шматок короваю, а в другій тримає дзвіночок. Музиканти виконують щось пафосне [5].

На деяких сайтах подано традиційні жартівливі словесні формули-побажання молодятам від тих, кому коровай вручається [11, 20].

"Свято на замовлення" яким стає сучасний обряд весілля, особливо в містах - це свого роду бізнес продукт, бізнес пропозиція. Тому Інтернет використовується в багатьох випадках для реклами своїх послуг чи продукції. Тут можна знайти все - від модних тенденцій весільного вбрання, зачісок, білизни; гороскопів дня саме Вашого одруження; парфумів з фермонами, які пробуджують чутливість до чоловічої чи жіночої статі; рекламних матеріалів туристичних агенцій; транспортних корпорацій та

окремих перевізників; до модних саме в цьому році весільних обручок та прикмет і застережень у цей святковий день.

Більшість сценаріїв проведення традиційних весільних обрядів, розташованих в Інтернеті і проаналізованих нами, зберігають регіональні та мовні особливості краю. Авторами подаються поради не лише щодо проведення самого обряду весілля або окремих його складових - викупу нареченої, знімання вельюну (фати) тощо. А і традиційних "парубочого" та "дівчачого". Особливо такими матеріалами багаті портали та сайти західних областей України - Львівської, Волинської, Рівненської, Івано-Франківської та ін. Так портал "Весілля на Гуцульщині" розкриває особливості традиційного гуцульського весілля та дає рекомендації щодо його організації та влаштування, ділиться досвідом спілкування із весільними салонами, агенціями, дає поради із підбору весільного вбрання, рушників та розкриває багато інших важливих тем.

Весільний портал Львівщини на своїх шпальтах розкриває багатство традиційного барвінкового обряду [1]. Так, на ознаку того, що дівчина й хлопець засватані, вони отримували певні атрибути: наречений - барвінкову квітку, наречена - червону стрічку у косах або квітку (у Карпатах - едельвейс), яку діставав наречений високо в горах). В західних районах поширеними були і вінки, які плели у так звані барвінкові дні. На Гуцульщині вінок змащували медом і вкривали позолотою. Дівчина не знімала його аж до шлюбу, навіть спала у ньому. Існувало повір'я: якщо вінок пропаде - не буде щастя у подружньому житті. Барвінкові обряди власне розпочинали весілля. Вони символізували освячення шлюбу громадою і включали цілу низку обрядових дій: збирання барвінку, материнське благословіння на плетіння вінків, їх виготовлення та одягання.

Прикметними особливостями сучасності є ускладнення організації і влаштування весіль. Ще з радянських часів, у міському середовищі з'явилася традиція запрошувати тамаду (традиція походить від грузин), в чій обов'язки входили забезпечення і підтримання доброго настрою, організація розваг, різноманітних конкурсів, надання слова комусь із присутніх тощо (такою людиною міг бути або родич, або знайомий). Уже з сер. 1990-х цю роль на себе перебрали спеціальні фірми, *івент*-компанії (від англ. *event* "подія").

Інтернет переповнений саморекламою ведучих-розпорядників весілля. Так, Івано-Франківська весільна агенція переконує нас, що "Тамада - ваш весільний помічник, один з найголовніших персонажів Вашого весільного сюжету, здатний перетворити Ваше весілля на феєрію, створити веселу та сприятливу атмосферу першого дня Вашого подружнього життя...". "Сценарії, запропоновані нашими ведучими - допоможуть Вам "відзняти" без попередніх підготовок неповторний та шикарний фільм про Ваше весілля.

Ви дійсно відчуєте себе справжніми голлівудськими акторами. Тамада - це режисер Ваших дій, це коректор Вашого весільного свята з врахуванням Ваших вимог та побажань... це людина, яка здійснить найпотаємніші мрії наречених про грандіозність, неповторність та неперевершеність дня, коли Ви станете ближче один до одного, коли Ви станете справжнім подружжям". Судячи із змісту, за наявності фантазії і уяви, не важко уявити себе голлівудським актором на власному весіллі, але яке це має відношення власне до обряду весілля, коли наречена та наречений створили сім'ю, поєдналися два роди і т.п.

На персональних сайтах вам запропонують величезне розмаїття і тамаду і із таким варіантом: "... великий досвід проведення весіль в українському стилі, вміння імпровізувати, знання українських традицій, невичерпний гумор професійного тамади Ольги Токар дозволять вам повною мірою насолодитись святом. На Вашому весіллі буде все - веселі конкурси і ігри, українські вареники і тости, костюмоване шоу і пісні, жива музика. Сценарій весілля розробляється індивідуально". Тут же перераховуються професійні якості - великий досвід роботи по організації весіль, співробітництво з відомими артистами та колективами, талант і невимушена поведінка, вміння імпровізувати в найрізноманітніших ситуаціях, конкурси і ігри на будь-який смак - від найвеселіших до дуже дорослих, з використанням реквізиту, костюмів, призами для всіх учасників, неймовірно гарний народний голос та гарні костюми. Сайт забезпечено відеофрагментами різних весіль, де тамадувала О.Токар [24, 26].

На деяких сайтах ви можете знайти сценарії традиційного весільного обряду, якщо ви раптом забажаєте стати "сам собі тамадою". На нашу думку вони дуже і дуже далекі від отого слова "традиційного", бо тут є все, окрім, власне традиції - одягання медалей свекрусі-свекрові, тещі - тещю, жарти "нижче пояса" тощо.

Святковий портал "Київ-праздник" в статті "Весільний розпорядник - це розкіш, чи потреба?" на багатьох прикладах проведення обрядів весілля, коли вони ставали незрозуміло чим переконуює, користувачів, що це найбільша потреба (і з цим можна погодитись) і тут же пропонує розпорядників, які можуть провести весілля на будь-який смак [19].

Галицький весільний портал [14] щедро ділиться порадами із старшою дружкою по проведенню весілля, коли немає тамади, коли постає питання "а що, власне потрібно робити". Серед порад дружці - оформлення брами та місця проведення весілля, допомога молодій у виборі сукні та аксесуарів, викуп дружбами бутоньєрок. Є тут порада і викуп молодим його ж сорочки напередодні весілля. Щоправда пам'ятають і знають цей обряд далеко не всі, але він дуже веселий, тому про нього варто згадати. Для цього, за три дні до весілля після заходу сонця треба ще із однією друж-

кою відвідати молодого вдома із двома сорочками і їх йому продавати. "Перша має бути брудною, зім'ятою і подертою - словом останній "писк моди". Друга сорочка "людська", власне та, що і запланована до дня урочистого прощання зі свободою. Останню бажано привезти в "тверезому стані" - себто не пом'яти і не забруднити. Якщо вам це вдасться - сміливо розпочинайте торги. Не забудьте включити в ціну "доставку просто в руки". Коли домовитися - віддавайте нареченому сорочку, гідну запропонованої суми, і з почуттям виконаного обов'язку рушайте на каву ділитися заробітками та враженнями [14].

Серед порад є детально продумані всі атрибути для РАЦСУ (від рушничка до келихів), поради по квітах та подарунках тощо. В напівжартівливій формі Олександра Тамкова завершує разом із старшою дружкою її функції після зняття вельону [4].

Ще одна модна тенденція із Заходу - організація весілля цілком і повністю спеціалізованими фірмами, так званими весільними агенціями, що нерідко відповідають, починаючи від запрошення гостей і до підбору квітів на весілля (зазвичай, усі деталі окремо обговорені і прописані в контракті).

Як і по всьому світу, поширення в Україні починають набувати *оригінальні* весілля, теорія проведення яких ґрунтується на тому, що оскільки весілля є особливим днем, то і проведено воно має бути в "особливий спосіб". Що ж передбачає собою "особливий спосіб?" Познайомимося із матеріалами кількох сайтів та порталів.

Святкування весілля в стилі диско. Нас переконують, що це один з небагатьох музичних стилів, здатний об'єднати як молоде, так і старше покоління. Бо це ціла ера в історії танцювальної музики, а без ганців і розваг неможливо уявити жодний обряд весілля. Тож спробуємо зануритись в атмосферу руху, блиску, шику і безтурботного свята в режимі *нон-стоп*. "Для диско-весілля бажано орендувати повноцінний нічний клуб. На крайній випадок - підійде і кафе із незвично оформленим інтер'єром. Головними елементами диско-інтер'єрів вважають присутність величезної кількості дзеркал, освітлення у вигляді прожекторів та світломузики, дзеркальну мозаїку, глянцеві стіни, активне використання рожевого, блакитного та фіолетового кольорів, а також легендарні дзеркальні кулі"[23]. На думку організаторів такого нестандартного весілля, місце його проведення ще при вході повинно зустріти гостей своїм блиском, підняти настрої і постійно стимулювати до руху та розваг. Непогано, якщо відразу можна замовити послуги професійного ді-джея та танцюючих дівчат, які постійно будуть закликати гостей до розваг. Треба ще врахувати те, що жоден нічний клуб не здатен забезпечити весілля повноцінним бенкетом, тож не завадить відразу звернутися в ресторан, який займається плануванням меню та доставкою їжі в потрібне місце.

Наречена одягнена такою собі лялькою Барбі, наречений - Кент, який, зважаючи, що джинси на власне весілля одягати не варто, може замовити собі штани блакитного кольору, а щоб було ясно, що він з України, то бажано на них замовити вишивку в українському стилі. "Що ще пропонується в програмі?" - запитаєте ви. Танці, танці і ще раз танці! При чому "музичний супровід сподобається усім присутнім - незалежно від віку. Старше покоління з ностальгією буде згадувати добре знайомий всім репертуар колективів ABBA, BONEY M, Modern Talking, а також Diana Ross, Mikel Jackson, Madonna. Без диско-караоке вам також не обійтись. Можна влаштувати чимало танцювальних конкурсів, дізнатись, хто з батьків у молодості ходив на дискотеки - нехай продемонструють своє вміння. Не завадить і провести конкурс на вгадування відомих пісень в стилі диско"[23]. Одним словом - такий собі диско-клуб, але чи має це щось спільне із обрядом весілля?

В Інтернеті можна дізнатись, як влаштувати і "королівське весілля". Наречена - в одязі Попелюшки, бо хто ж із дівчат не мріяв нею стати.. А наречений - середньовічний принц, а який же принц без коня і карети. Місцем для святкування королівського весілля має стати середньовічний замок. Добре, що бенкетний зал із відповідним антуражем тепер знайти не важко.

А ще... на королівському весіллі як радять "фахівці з цих питань" багато розваг, в тому числі й театралізованих. "Замовте у нас танцівників з вогнем, жонглерів, клоунів на ходулях. Розваги на весіллі можна перетворити на королівське полювання - полювання за призами". Крім уже названих можна замовити весілля в стилі ретро, для закоханих і т.п. Індустрія розваг працює на повну потужність, бізнес є бізнес, він наступає на народну традицію і в час глобалізаційних процесів прагне її задушити. Чи дамо?

Раніше підвищенням кваліфікації "розпорядників весілля" (так раніше називали тамаду) займалася Комісія по радянських традиціях, святах та обрядах при Кабінеті міністрів. Аналогічні комісії були в кожному обласному центрі, місті, районі, селі. Тепер таких комісій немає, все пущено на самоплив.

В сучасних Інтернет-ресурсах України віднедавна з'явився інформаційно-розважальний портал "Пара Молода" з рекламою спеціальної літератури для тих, хто готується "стати на рушничок". Тут можна за бажанням замовити книжки та журнали, як вітчизняних так і іноземних авторів. Правда, слід відзначити, що іноземних в кілька разів більше. Серед українських авторів питання шлюбу, розлучення найбільше хвилюють, як видно із коротких анотацій, священників. На порталі пропагуються книжки, тематична література про підготовку до шлюбу, кохання, секс, взаємовідносини між чоловіком та жінкою, по організації весілля, сценарії, привітання, тости, весільні букети тощо[3].

Вибуховий розвиток Інтернету стимулював розвиток нових освітніх технологій, і це вже факт безперечний. Підводячи підсумок, насамперед

відзначимо величезну роль та користь використання Інтернет-ресурсів в поглибленні знань про традиційну та сучасну весільну обрядовість, як одного із компонентів української етнокультурної спадщини у культурно-інформаційному просторі. Важливим завданням, на нашу думку, при цьому є формування у користувачів орієнтованого способу мислення. Визріла нагальна потреба у відкритті та розташуванні порталів, сайтів фахівцями з питань традиційної весільної обрядовості, які в Україні є, які грамотно та професійно навчають використовувати інформацію для самоосвіти, підвищення кваліфікаційного та культурно-освітнього рівня користувачів. Частина користувачів звертається до матеріалів Інтернет-ресурсів при вирішенні своїх проблем при підготовці та проведенні обряду весілля. То ж дуже важливо навчити орієнтуватись у інформаційному потоці, працювати з інформацією, критично її оцінювати, конструювати свої знання, використовуючи найрізноманітніші ресурси.

Джерела та література

1. За матеріалами статті К.Соколовської - <http://www.personal-plus.net/>
2. Каталог всеукраїнський "Весілля"- Українське весільне вбрання, традиції.Ukrainian wedding dress...http://www.para.te.ua/pp/ua/_dress.php
3. Книжковий Інтернет-магазин BOOKMARKET. IN.UA, bookshop - Книжковий інтернет-магазин та ін.
4. Тамкова О. Кваліфіковані дружки: викликали?// Ж. Майже одружені. Онлайн-версія.
5. Текст цитується за матеріалами сайту <http://traditions.org.ua/> УКРАЇНСЬКИ ТРАДИЦІЇ.
6. Українське весільне вбрання, традиції.Ukrainian wedding dress...
7. <http://agk.com.ua/rizni-narody/vesilni-tradyciji-narodiv-myru/>
8. <http://life.pravda.com.ua/private/4a4a8032b31d3/>
9. <http://nevesta.dn.ua>
10. http://orthodoxy.org.ua/uk/tserkva_i_kultura/2008/03/20/14987.html
11. <http://www.amazlife.ru/04/vesilnij-korovaj-iskonno-russkaya-tradiciya.html>
12. <http://www.wz.lviv.ua>
13. <http://www.nastunya.com>
14. <http://www.para.te.ua/info/statti/zabava/06.php>
15. <http://www.ridnamoda.com.ua>
16. <http://www.obruchka.ua/tsikavi-novyiny/vybor-dnia-nedeli-dlia-braka/209/>
17. <http://www.para.te.ua/info/statti/zabava/06.php>
18. <http://www.svadba.kiev.ua>
19. kievprazdnik.blox.ua
20. www.girko.if.ua
21. www.library.kherson.ua/.../osinj_vesillja.htm
22. www.masterfan.ru
23. www.pitarda.info/2009/svadba-v-style-dysko.html
24. www.soloxa.com.ua
25. www.women.com.ua
26. www.youtube.com

ЦИГАНСЬКИЙ ВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯД У ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ПІВДНЯ УКРАЇНИ

У статті проаналізовано весільний обряд циган мусульманського віросповідання Півдня України. На сучасному етапі циганська діаспора поступово асимілюється в поліетнічному середовищі краю. Весільні традиції цього екзотичного народу зберігаються і підтримуються силами учасників миколаївського циганського ансамблю "Бахталє".

Вивчення народних традицій та обрядів, як цінної культурної спадщини нашої держави, є актуальною проблемою сучасності. Дослідження весільної обрядовості циган, що сприяє поглибленню знань про життєдіяльність одного з численних етносів південноукраїнського регіону, його морально-етичні норми, принципи, естетичні смаки та уподобання, стало метою даної статті. Означена мета передбачає наступні завдання: прослідкувати основні етапи весільного дійства "кримських" циган, з'ясувати послідовність весільних обрядодій, простежити еволюційні процеси циганських весільних традицій, розглянути вплив міжетнічного спілкування на циганську весільну обрядовість. Джерелом для статті стали матеріали, надані акумулятором народних традицій, лауреатом міжнародних фестивалів фольклору циганським ансамблем "Бахталє" (м. Миколаїв).

Циганське народне мистецтво відоме в Північному Причорномор'ї ще з XV століття. Пізніше, в XIX столітті, кочові циганські сім'ї почали частково осідати в українських та молдавських селах. Цигани південноукраїнського регіону не були моноетнічними, вони належали до різних субетнічних груп (кірли, або кірлиди, калдерерії, кримські цигани, російські та ін.). За віросповіданням вони поділялися, як і тепер, на православних та мусульман. Миколаївський етнограф та фольклорист О. П. Макаренко зазначає: "Традиційна художня культура циган різних субетнічних груп віддзеркалює етнічні, релігійні, побутово-культурні та інші характерні особливості своїх носіїв" [5, с. 120].

Одним з яскравих народних музично-драматичних дійств є циганське весілля. Весільна обрядовість "кримських", або "мусульманських" циган має свої цикли та обрядодії, глибинні традиції, що збереглися до нашого часу.

Пердвесільні дійства. Сватання. Сватанню передувала домовленість батьків нареченого і нареченої про укладання шлюбу. Сім'ї ретельно збирали відомості одна про одну, бо хотіли поріднитися з порядною родиною та впевнитися, що "пара" їх дитини - з хорошою сім'єю. Цьому питанню надавалось великого значення. Тоді як випадкової зустрічі та взаємної симпатії

молодих було досить для призначення батьками дати сватання, і вже через місяць відбувалося саме весілля.

В дошлюбний період молоді, зазвичай, не зустрічалися. Вони не мали можливості ні поспілкуватися, ні встигнути пізнати один одного. Фактично одружувалися зовсім чужі люди. Проте батьків це не турбувало. На першому плані було матеріальне забезпечення молодих. Не зважаючи на це, в більшості складалися досить міцні сім'ї, бо засновувалися вони на міцних глибинних традиціях. Циганських дівчаток готували до одруження фактично від самого народження. Їх вчили всім жіночим господарським премудростям - готувати, прати, доглядати, подавати, прибирати і т. д. За традиціями кочових циган, одинадцятилітніх дівчаток вже видавали заміж, а в дванадцять років вони ставали матерями. Не набагато старшими були і чоловіки - це підлітки 12-14 років. Подекуди ця традиція зберігається і до нашого часу. Традиційно, цигани могли одружуватись тільки з представницями своєї народності та віросповідання, діти мали народжуватись тільки в моноетнічному шлюбі.

Традиція викупу. За наречену батьки молодого давали "викуп" (або "калим"), що складав досить велику суму. Її призначали батьки молодої в залежності від її достоїнств: дівочої каси, вихованості, хазяйновитості. Якщо дівчина була ще й освічена - сума "викупу" значно зростала.

Сучасність вносить певні корективи в традиції циганського народу. Зокрема, зараз стало можливим повернення "калиму". За бажанням батьків, "викуп" повертається власнику, при цьому розігрується ціле дійство у формі жартівливої міні-вистави. Іноді ж, згідно традицій, батьки нареченої справді залишають "викуп" собі.

Традиція втечі. Якщо між молодими виникали почуття і вони хотіли поборитися всупереч батьківським заборонам, їм нічого не лишалося як здійснити таємну втечу. Через декілька днів молоді поверталися та сповіщали батьків про свій вчинок. Реакція батьків була непередбачувана (могло дійти не тільки до сварки, але й до бійки). Вирішувалась така проблема за допомогою старовинного звичаю під назвою "мирова". Батьки нареченого йшли до батьків нареченої "на мирову". Вони домовлялися між собою про одруження молодих, та згодом влаштовували весілля (якщо дівчина лишалася незайманою), або "вечір".

Якщо ж парубок викрадав дівчину, утримував її насильно та примушував вступити з ним в інтимні стосунки, ситуація загострювалася. Батьки дівчини знаходили її, дізнавалися чи пішла вона з власної волі, чи її примусили. Насильне викрадення дівчини сім'я сприймала як зневагу та образу всього роду. Негайно збиралися всі родичі з обох боків і починалися "розбірки", іноді вони мали дуже серйозні наслідки, аж до кривавої помсти.

В сучасних циганських сім'ях майбутнім нареченим вже дозволяється

зустрічатися (іноді протягом 1-2 років). Проте, тут існує теж ряд досить жорстких обмежень. Знову ж таки, цьому передують *сватання*, але більш скромне, ніж напередодні весілля. Поки що батьки домовляються між собою та дають дітям дозвіл на побачення. Про це всіх повідомляють. Хлопець і дівчина зустрічаються відкрито, не роблячи з цього таємниці. Згодом, якщо молоді впевнились у своєму виборі, подобаються одне одному, батьки призначають день весілля і розпочинають підготовку до нього. Циганське весілля - це масштабний захід, що потребує ретельної підготовки та наполегливої праці. Необхідно врахувати всі тонкощі обряду, щоб нічого не забути, нікого не обійти увагою, не образити та дотриматися ustalених весільних традицій.

Наприклад, перед весіллям за благополуччя та добробут молодих цигани-мусульмани традиційно різали барана. Кров обов'язково мала окропити землю, голова важливого значення не мала, а м'ясо (в сирому вигляді) роздавали людям. Цей обряд благословляв початок доброї справи.

Запрошення. На весілля запрошують всіх - не тільки родичів та знайомих, а й сторонніх людей. *Запрошення* відбувається в формі колоритного ритуалу в два етапи. В мусульманських циган на весілля запрошують батьки молодого, тітки та сестри його, може допомагати й мати молоді. Спочатку (завчасно!) ця група людей з різноманітними напоями та солодощами заходить до кожного будинку, частує господарів, запрошує на свято та повідомляє час і місце його проведення. Друга частина ритуалу запрошення відбувається безпосередньо в день весілля. Група з 3-4 молодих (обов'язково заміжніх) циганок виконує обряд "*долія*". Кожна з жінок тримає в руках весільний атрибут: велике яблуко з видаленою серцевиною, в яке вставлена свіча, обв'язана гарною червоною хусточкою. Під звуки веселої музики ця група входить в кожен будинок до запрошених, пригощає господарів напоями та солодощами і нагадує, що сьогодні відбудеться весілля.

Весілля. *Зустріч гостей*. Гості збираються понад вечір. До нашого часу в циганському побуті зберігається традиція приходити на весілля, так би мовити, "з запізненням". Господарі, зазвичай, запрошують на шосту годину вечора, а гості з'являються близько десятої. На думку знавців циганської обрядовості та фольклору - учасників ансамблю "*Бахталє*", ця традиція має глибоке коріння і пов'язана з великими відстанями, які повинні були долати циганські кібітки, щоб дістатися на весілля з іншої місцевості. Вони пересувалися досить повільно. Свято ж не розпочиналося до тих пір, поки не зберуться всі до останнього запрошені. Є в цій традиції і суто практична сторона. Як відомо, цигани - народ нічний, то ж весілля (як і життя) у них нічне. О котрій би годині не прибули гості на свято - гуляти їм все одно до ранку. (Таке фізичне навантаження витримати досить непросто).

Близька рідня (за бажанням - друзі, або дальня рідня) несе на весілля солодкий подарунок - "сінію". Ця гарна традиція передбачає виготовлення свого роду шедевр, де автори демонструють власну неповторну індивідуальність, багату фантазію, щедрість, щире повагу до господарів. Цей процес перетворюється у змагання близьких за приготування кращого сюрпризу для молодих. "Сінію" несуть лише родини, де є неодружені діти. Якщо ж діти вже мають власні сім'ї, то солодкі подарунки готують вони (адже мають своїх малолітніх дітей).

Згаданий весільний атрибут виготовляється наступним чином. На величезну тацю ставлять красиві пляшки з різноманітними напоями, гарно викладають фрукти, цукерки, інші солодоці. Наприклад, в центрі таці розміщують незвичайну коштовну пляшку з дорогим напоєм, круг неї свічечками - маленькі коньячні пляшечки. Навколо них - ананаси, інші екзотичні фрукти тощо. На іншій таці серед фруктів та ласощів прикріплено фазана, в дзьоб вставлено ароматичну самозаймисту сигарету, дим від якої гарно розвіювався довкола. Ще один цікавий приклад безпосередньо від "Бахтале". Керівник колективу Володимир Юрковський, людина унікальна за своїми здібностями і талантами, має неабиякий кулінарний хист. Свою "сінію" він прикрасив власноруч випеченим чудовим тортом у формі двох лебедів (близько 8 кг кожен). Це справило незабутнє враження на молодих та всіх присутніх.

Традиційно, "сінія" прикрашається великою кількістю вогників (свічками, бенгальськими вогнями, сучасними доступними освітлювальними засобами) - символом циганського вогнища, символом тепла та життя кочівного народу. З цією яскраво освітленою тацею (їх може бути і 2, і 3) заходить до господи вся сім'я. Їх зустрічають музикою та голосними вітаннями. Всі танцюють. Молоді парубки підіймають "сінію" вгору, під нею танцює вся молодь, люди поважного віку та діти. Під неї заносять і наймолодшого малюка, танцюють з ним та змазують лобик немовляті солодощами з "сінії". Це дійство символізує побажання добра і щастя всій родині, продовження роду, такого ж гучного весілля цьому малюку.

Молоді зустрічають гостей, щоразу виходячи їм на зустріч. Господар весілля перев'язує їм руки гарними, яскравими хустками і шарфами. Причому кольори (принаймні відтінки) і малюнки хусток не повинні повторюватись. Взагалі, хустка - це стійкий весільний атрибут. Він символізує жіноче начало і постійно присутній в ритуалі (хустка на голові, на руці, на кошику). Хусткою жінка покриває голову на знак поваги до свого чоловіка. Велика циганська хустка - це символ захисту циган від усіх негараздів кочівного життя - від спеки і холоду, буревію і негоди. Вона мала багатофункціональне значення - як практичне, так і естетичне. Такими хустками в давнину вкривали та вбирали курені, прикрашали кібїтки, часто використовували в

танцях. Господарі обв'язують хустками руки молодим дівчаткам та хлопчикам, ніби передаючи їм часточку від свого весілля до їхнього, з побажаннями такого ж веселого заходу в майбутньому.

Застілля. Молода спершу повинна потанцювати з прибулими, а потім запросити їх до святкового столу. Стіл традиційно ділиться навпіл: за однією частиною розсаджуються виключно чоловіки, за іншою - жінки. Весільне застілля розпочинає шанована людина з членів родини (спеціального тамаду не запрошують). Вона виголошує спеціальну святкову промову, після чого починається загальне гуляння. У кримських циган спеціальних весільних страв не існує. На стіл подають все найсмачніше та дороге, використовуються найкращі продукти, екзотичні фрукти. Солодкий стіл молоді, зазвичай, не готують, оскільки принесених гостями солодоців цілком достатньо. Іноді ж господарі дещо додають. На другий день весілля виставляють на стіл всі "сінії", демонструючи присутнім мистецтво їх оформлення. Традиційно велика кількість різноманітних спиртних напоїв на столі не сприяє захмелінню гостей. На циганських весіллях панує висока культура вживання спиртного. Зазвичай, виголошуються численні тости за молодих та їх батьків, побажання їм всіляких успіхів та процвітання, але спиртні напої використовуються при цьому суто символічно. Весілля оцінюється не по кількості страв на столі, а по рівню уваги й шани, проявленої господарями до кожного з гостей. Цьому питанню надається величезне значення.

Танці. У циган чоловіки, жінки та молодь святкують нарізно, об'єднавшись в окремі гурти. Час проводять дуже весело, використовують різноманітні ігрові дійства, багато танцюють. Танці - це окремий розділ весілля, що нагадує творчі змагання та демонстрацію власних талантів. Циганські танці виконуються хлопцями та дівчатами по черзі. Кожен показує своє "па", закінчуючи виступ, запрошує наступного. Якщо ж юний танцюрист ще недосвідчений і соромиться прилюдно виступити, то його підтримує вся родина (навіть невістки, двоюрідні сестри та ін.). З ними обов'язково танцюють і наречений з нареченою.

Традиції шлюбної ночі. *Обряд проводів молодих.* Молода виходить на середину кола гостей. Її оточують незаміжні дівчатка з запаленими свічками в руках. Вся молодь шикуються обабіч, гості обсипають молоду зерном та монетами. Звучить ніжна, зворушлива музика, під її звуки молода прощається з своєю юністю, подругами, молоддю. Її проводжають до відпочивальні. Великого значення надається цноті нареченої. З числа досвідчених жінок, що перебувають у шлюбі не менше десяти років, батьки молоді вибирають декілька чоловік - "джангійців", перев'язують їх гарними хустинами і доручають супроводжувати їх доньку для виконання подружнього обов'язку та засвідчити її порядність. Дівчину переодягають для шлюб-

ної ночі і виходять в сусідню кімнату. (В цей час весілля стихає. Серед присутніх панує атмосфера деякої розгубленості та чекання). Згодом наречений передає їм сорочку молодій для засвідчення її цнотливості. "Джангійці" приймають сорочку, кладуть її в гарний кошик, прикрашають квітами, червоними стрічками, пелюстками троянди та виносять у залу до гостей. Вони прилюдно оголошують, що дівчина була добропорядна, дякують та шанують її батьків за те, що виховали таку пристойну доньку, бажають і собі такого ж щасливого весілля. Після цього гості пожавляються, напруження спадає, знову починається гуляння й танці. Всі поздоровляють батьків молоді.

В разі того, коли дівчина втратила цноту до шлюбу, замість весілля влаштовується "вечір". Він відрізняється тим, що гості не приносять дарів для молодих (обмежуються тільки пляшками з спиртними напоями). В наш час вже відходять від таких сурових правил і, за бажанням, запрошені все ж обдаровують молодих, але подарунки вже не такі коштовні як на весіллі. Якщо ж гість прийде зовсім без подарунка, ніхто його не засудить.

Дари. Обряд обдаровування молодих відбувається, зазвичай, після проведення їх на спочинок, або ж на другий день весілля у формі театралізованого, завчасно узгодженого, дійства. В дар приносять золоті вироби (годинники, каблучки, монети) та гроші. Традиційно на циганських весіллях чоловіки й жінки дарують окремо, до того ж чоловіки, обов'язково, більші суми. Незаміжні дівчата (незалежно від того прийшли вони з батьками чи ні) дарів не приносять. Хлопці ж, навіть неодружені, мають принести подарунок. Якщо хлопчик малолітній, його ставлять біля батька (або тримають на руках маля чоловічої статі) і батько дарує гроші від імені свого сина, причому обов'язково більшу суму, ніж від себе. Це символізує підвищення майбутнього добробуту та матеріального забезпечення свого спадкоємця. Якщо ж у сім'ї два хлопчики, то дарують тільки за старшого.

За давньою традицією, до кожного гостя за загальним столом підходили окремо. Людина, що приймала дари, мала належним чином розповісти всім присутнім про того, хто дарує, вшанувати цього гостя, піднести його достоїнства, незалежно від того, яка сума була подарована. Сам обряд дарування займав декілька годин. Тому згодом він вдосконалюється, стає більш мобільним та сучасним. До так званого "Столу дарів" (окремого столу, накритого різними напоями, солодощами, стравами) запрошується вся родина. Виконується обряд розважально-ігрового характеру.

Ведучий: - Сім'я ... хоче зробити подарунок молодим.

(Ведучий подає велике яблуко голові сім'ї і пропонує обгорнути його грошовими купюрами. Гість завчасно готує голочки, щоб купюри скріплювалися між собою і трималися на яблуці).

Гість: Кладе на яблуко найменшу купюру, подає його ведучому і каже: "Все, більше не маю нічого".

Ведучий: - Шановний! Як же ви більше не маєте? Ви ж прийшли на весілля.

Гість: - Так, зараз пошукаю. (Шукає в кишені). Ось, знайшов ще (кладе на яблуко купюру трохи більшу за попередню).

Ведучий: - Гарзд, пригощайтеся, будь ласка. (Наливає йому чарчину).

Гість: (Випиває і знову протягує яблуко). - Дякую, але більше нічого не маю.

Ведучий: - Як же це, шановний? Ви ж такий успішний чоловік! Ви ж маєте такий чудовий магазин. Ви ж така заможна людина!

Гість: - Так-так, зараз пошукаю ще. (Знову оглядає власні кишені). - Ось, знайшов! (Дістає гроші - вже значно більшу суму, обгортає яблуко і знову хоче віддати).

Ведучий: - Ні, яблуко таке ми у вас не приймаємо. Дивіться, ось тут ще не закрите.

А ми чули, що дружина ваша вчора отримала великий спадок.

Гість: - Ой, зовсім забув. (Знову ретельно шукає в кишенях). Ось, будь ласка. (І так далі).

До цієї гри гості готуються завчасно. Вона триває доти, поки гість не подає знак, що матеріальні ресурси його вичерпані. Гра відразу припиняється, гостя дякують за подарунок. Після прийняття подарунку для молодих, родичі нареченого чи нареченої, в свою чергу, дарують цій родині кошик з напоями та цукерками. Якщо ж ця родина складається з декількох сімей, то такі кошики має отримати кожна сім'я. (За цим господарі мають дуже пильнувати, щоб нікого з гостей не образити).

Наведемо декілька прикладів весільних розважальних дійств, популярних серед кримських циган.

Приклад 1. "Стіл дарів" накритий фруктами, всілякими напоями і ласощами. Гостя питають чого він бажає випити. Гість навмисне замовляє те, чого немає на столі, наприклад, кефір (і платить за це гроші!). Господарі мають швидко зорієнтуватися і в жодному випадку не відмовити гостю. Чого б це не коштувало, вони знайдуть цей кефір. Але гість заплатить за це дорогу ціну.

Приклад 2. Гість ретельно оглядає "Стіл дарів", накритий дорогими напоями та солодощами. Він відмовляється їх скуштувати, а виявляє бажання купити одну з пляшок або торт зі столу (іноді й увесь стіл!). Ведучий виголошує ціну (саме таку суму, що хотів подарувати гість).

Приклад 3. Гість відмовляється від запропонованих пригощань, натомість замовляє собі сорочку відповідного фасону та кольору. Таку сорочку йому будуть шукати, поки, нарешті, не знайдуть і не привезуть. (Такою ціною дістається господарям весільний подарунок).

Гуляння продовжується до ранку. Згодом гості розходяться відпочити.

Обряд цілування руки. Другий день весілля розпочинається близько шостої-сьомої години вечора. Молодий цілує батьків своєї нареченої та дякує їм за неї. Гості зустрічають молоду, всі танцюють, вітають та поздоровляють її. Молода, в свою чергу, виконує старовинний весільний обряд вшанування літніх людей. На циганському весіллі особливі почесні віддаються найстаршим жінкам та чоловікам. Їх шанують як засновників роду, до них ставляться з великою повагою як господарі, так і гості. Їх запрошують до танцю, а на допомогу та підтримку їм виходить вся сім'я. Молода, щоб віддати їм шану, (обов'язково з покритою головою) повинна поцілувати руки найстаршим з присутніх. За традицією, руку літньої людини молода має взяти не оголеною рукою, а прикритою рукавом власного одягу. Літні люди у відповідь їй кладуть гроші. Свято продовжується.

Музично-пісенний супровід є дуже важливим питанням у весільному обряді циган. На жаль, на Миколаївщині не збереглися зразки циганського весільного фольклору та ритуальних піснеспівів. Зараз переважно використовуються циганські музичні тексти загального змісту. На весілля запрошуються музиканти, що мають досвід обслуговування відповідних обрядів.

Циганські весільні ансамблі мають глибоке історичне коріння. "При постійному поселенні, працюючи здебільше конюхами та ковалями, цигани-чоловіки музикували, створювали своєрідні весільні інструментальні ансамблі, які завоювали популярність на причорноморському просторі" [5, с. 121]. Їх часто запрошували на українські, молдавські, інші весілля та всілякі розважальні заходи. До їх складу входили талановиті виконавці на улюблених циганських інструментах - скрипці, гітарі та виконавці задушевних циганських романсів з чудовими специфічними тембрами звучних голосів.

Як і раніше, весільні ансамблі володіють досить масштабним, різноплановим репертуаром, високою технічністю та працездатністю. Для такого запального, темпераментного народу, як цигани, саме музичне оформлення відіграє провідну роль в організації заходу та визначає рівень вдалості весілля. Гості зазвичай замовляють свої улюблені пісні й танці і музиканти мають догодити на всі смаки: від циганського автентичного фольклору - до сучасних популярних пісень і мелодій. Гостей інших національностей, обов'язково, зустрічають їх національною музикою - цим господарі та присутні виражають їм особливу повагу та шану. То ж на сучасному весіллі поряд з національними піснями і танцями використовується й музика інших народів.

Міжетнічне спілкування у специфічному південноукраїнському регіоні не могло не відобразитися на культурі циганського народу. Щільні, постійні контакти "осілих" циган з представниками інших національностей призводять до їх асиміляції. Внаслідок тривалого проживання на території з різноетнічним населенням спостерігається взаємопроникнення весільних тра-

дицій циган та українців, росіян, молдован. Наприклад, зустріч молодих з короваєм або хлібом, обсипання їх зерном та монетами запозичені з українських традицій. Нині досить розповсюджені міжетнічні шлюби. Обряд "некяге", що проводить імам в мусульманській мечеті (або ж в домі молодих) за значенням відповідає християнському вінчанню. Щодо весільного вбрання молодих міжетнічний вплив не спостерігається. Значною мірою розповсюджуються сучасні тенденції: замість традиційних червоної сукні, яскравої хустки у молодій та червоної "косоворотки" у молодого - загальноприйняте жіноче весільне вбрання білого кольору з фаткою та чоловічий костюм з краваткою.

Загалом, циганський весільний обряд нагадує феєричний карнавал - яскраве вбрання присутніх, гарне оформлення приміщення, безперервна музика, веселий настрій, запальні танці, мерехтіння вогників на "сініях" як символ добробуту, щастя й благополуччя.

Отже, весільна обрядовість циган південноукраїнського регіону має глибоке історичне коріння та засновується на вікових традиціях свого народу. Внаслідок поділу циган на субетнічні та конфесійні підгрупи їх весільний обряд стає багатоваріантним. Сучасність вносить певні корективи в хід весільних обрядодій циган-мусульман. Внаслідок тривалого міжетнічного спілкування традиційна циганська культура зазнає процесу асиміляції.

Джерела та література

1. Барон, воспевший цыганское счастье // *Вечерний Николаев*. - 2010. - 7 января.
2. Большая советская энциклопедия / под ред. Прохорова А. М. - М. : Изд-во "Советская энциклопедия", 1978. - Т. 28. - С. 607-608.
3. Бутенко С. Цыганское счастье / Светлана Бутенко // *Горожанин*. - 2001. - № 5 (27). - С.22-25.
4. Лауреат международных фестивалей фольклора цыганский ансамбль "Бахталэ" / к 30-летию творческого пути. - Николаев, 2010. - 12 с.
5. Макаренко О. П. Музичні традиції та сучасність у фольклорі південноукраїнського краю / О. Макаренко. - Миколаїв : МДУ, 2007. - 172 с.
6. Приютта Р. Только любовь / Р. Приютта // *Горожанин*. - 1999. - № 9. - С. 30, 31.

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ БОЙКІВ ЗАКАРПАТТЯ. ПЕРЕДВЕСІЛЬНИЙ ЕТАП (за матеріалами експедицій та рукописних джерел)

Ритуальні передвесільні дієства бойків Закарпаття вирізняються своєю архаїчністю та самобутністю. Традиційна народна культура бойків Закарпаття вміщує в собі великий пласт різних культурно-етнічних впливів, але загалом залишається українською.

Українська народна культура справедливо вважається одним з найяскравіших надбань європейської культурної скарбниці. Кожен край в Україні має свої звичаї, обряди та вірування, що століттями формували культуру й менталітет народу. Значною своєрідністю в цьому плані відзначається Закарпаття.

Закарпатські українці мають у своєму складі ті самі три етнографічні групи - лемків, бойків і гуцулів, що й українські верховинці на північно-східних схилах Карпат, але тут їхні обрядово-звичаєві традиції набули дещо відмінних, самобутніх ознак. Велику роль в цьому відіграла історична доля краю, зокрема, перебування з Польщею, Словаччиною, Угорщиною, Румунією і, певною мірою, поліетнічний склад населення області. Тому дослідження бойківсько-закарпатського весілля, та ще й безпосередньо від носіїв прадавньої культури, є одним із пріоритетних.

Перший запис закарпатського весілля належить Іоану Фогараші (1883). Далі записували чи вивчали весільну обрядовість на території Закарпаття А. Дешко, Т. Легоцький, О. Митряка, Я. Головацький, Г. А. де Воллак, І. Верхратський, В. Гнатюк, І. Данькевич. Перші музичні записи закарпатських пісень, зокрема весільних, зробив академік Ф. Колесса (1923). Він був перший, хто поставив на Закарпатті питання про вивчення весільних ритуальних пісень-формул, відомих під назвою ладкання⁷. Повний драматургічний запис весільного обряду належить А. Бобульському (1926). Далі весільною обрядовістю Закарпаття займалися: М. Парлаг, І. Симоненко, С. Потушняк та Л. Дем'ян. Музикознавець і фольклорист В. Гошовський - другий, за нашими відомостями, - спеціально вивчав закарпатські весільні пісні, зокрема ладканки. У його праці "Біля витоків народної музики слов'ян" закарпатським ладканкам присвячений окремий розділ ("Слідами однієї весільної пісні слов'ян") [4, с. 50].

⁷ Значення підкреслених діалектних слів див. у додатку "Діалектний словник".

Упродовж віків бойки Закарпаття свято берегли свою весільну обрядовість. Серед багатьох сімейно-побутових звичаїв та обрядів вона набула найважливішого значення в житті народу. У весіллі відбилосся багатогранне життя народу, переплелися релігійно-міфологічні, християнські, правові, морально-етичні погляди, розвиток соціально-економічних відносин, сімейно-шлюбних взаємин та ідеали народу.

Досліджуваний нами період - кінець XIX - це початок XXI ст.

Звичаям, що стосуються бойківсько-закарпатського весілля, передували парубоцько-дівоцькі взаємини. Хлопця, що досягав 16-річного віку та вмів виконувати всю чоловічу роботу по господарству, приймали до громади парубків. Ознакою парубоцтва вважалося перо на калапі, оздоблений вишивкою лайбик, черес та вишиванка. Від цього часу парубок приглядає собі відданицю. Таку дівчину легко помітити: вона прагне причепуритися, вплітає в коси стрічки червоного кольору, прикрашає волосся квітами, носить вишиванку та різні прикраси на грудях. Квітчастою хустиною дівчина прикрашає плечі. Про це співається в пісні Воловецького району Закарпатської області, мелодія якої тотожна весільній:

"Ой, пов'яжу хустку за плече, / 2 р.

Та не єден за мнов поплаче. / 2 р." [1, с. 78].

Молоді люди знайомилися на вечорницях, фашанках, на свальбі, під час календарних обрядодій, закохувалися та одружувалися, "з ким Бог пошле", як у народі кажуть. Водночас, хоч при укладанні шлюбу бралися до уваги уподобання й взаємні симпатії молодих людей, дуже велику роль при цьому грали також їхні батьки. До кінця XIX ст. На т. зв. зговорах, де вирішували майнові питання, пов'язані з одруженням, були присутні тільки батьки. Приблизно до Першої світової війни молодим людям не давали голосу при зговорах. Голова патріархальної сім'ї не тільки був розпорядником і власником господарства, а й вирішував долю дочки чи сина. Це право оберігали суд та громада. Наприклад, згідно з давніми документальними матеріалами, у с. Кобилянська Воля С. Кобилянський побив "Марунену дівчину" за те, що вона зустрічалася з його сином. Суд покарав дівчину на 10 гривень. В ухвалі суду було записано, аби дівчина й парубок без дозволу батьків разом не сходились, бо їх покарають "на горло". Суд вимагав поруку за дівчину [3, с. 176]. Респондентка із с.м.т. Воловець С. Губаш згадує, що брали шлюб багаті з багатими, а бідні - з бідними: "Сірок до сіряка, а гуня - до гуні" [16]. Бувало, що одружувалися задля об'єднання земельних угідь. Респондентка із с. Лозянське К. Блинда розповідала, що її "віддали" для об'єднання пасовиська за першого сусіда, хоч він був і "хромий" [17].

Щоби привернути до себе увагу парубків, дівчата вдавалися до ворожіння, яке, часом, мало й дуже негативні наслідки. Про це розповідають

респонденти, а про ворожіння зі смертельним результатом також співається в баладах:

"Та дівчині молоденькій у долоні плещуть,
А хлопцеві молодому деревину тешуть.
Ой, дівчині молоденькій три музики грають,
Ой, хлопця молодого до гроба ховають" [6].

Часто до ворожби вдавалися матері - вони приворожували чи відворожували без допомоги знахарки: "Там почула, там почула, а потім як "наворожила", що той хлопець і вмер" [21]. Якщо матері не подобалася дівчина, з якою зустрічався її син, то вона, бувало, відворожувала ту дівчину. Але якщо те, що призначалося випити дівчині, випивав син, то міг на деякий час і "з розуму зійти" [21].

Респонденти розповідали, що коли дівчина, приворожуючи коханого, "перборщить", то він певний час буде, "як пес", ночувати біля її дверей, а коли чари відійдуть, то зненавидить її [17]. Цим словам на доказ є коломийка, записана в Міжгірському р-ні В. Чупою в 1962 році під час експедиції ІМФЕ в Закарпатській обл.:

"Дала бы-м⁸ ти, легінику, косицю зелену,
Буде мати говорити, що наворожену" [11].

Багато текстів таких ворожінь записав на Закарпатті П. Симоненко під час експедицій ІМФЕ в 1945/46 роках [12].

Якщо хлопець покохав дівчину чи його батьки вирішили, що мусить її сватати, то посилали сватача (як правило, у м'ясниці) довідатися, чи батьки згодні віддати її за їхнього сина. Якщо відповідь була позитивна, то перед свальбою робили обзори. Родичі молодого йшли до молодої, часто разом із молодим. Молода до свальби не ходила до молодого, бо це погана прикмета.

Сватали у гінні дні: вівторок, четвер, неділю. Сватачів молодий вибирав сам: нанашка, уйка чи цїмборів - не більше шести, але щоб було непарне число. Раніше йшли сватати опівночі, щоб ніхто не побачив, інакше молодим не поведеться. У наш час звертають увагу на те, щоб нічого не забути (щоб не довелось повертатися), бо не поведеться.

Старший брат молодого чи цїмбор брав велику криву палицю і клопкав над порогом у налицник три рази. За твердженням респондентки Г. Карпович-Янчик із с. Ізки, на поріг не можна було ставати (особливо під час весілля), бо під порогом часто ворожили - "мати сокирою відворожувала" [21].

Традиційно, сватачі, зайшовши до хати, здороваються і кажуть:

"Мы мисливці. Довго ходили-сьме лісами, полями - слїдили-сьме куніцю. А сись молодый князь найшов слїд і привів нас сюды".

⁸ Задля реконструкції діалекту використовуємо російську літеру Ы.

Батько нареченої: "Попри нашу хыжу нігде куниці не ходили".

Перший сват: "Не ходили, а тепер ходят".

Другий сват: "Може є у вас файна дівка. Та й наш хлопець, якби не мав дяку на вашу дівку, та не привів би нас сюды" [36].

Батьки молодої саджають сватачів за стіл. Мати подає на стіл хліб (символ згоди), яйця, розбовтані з мукою та молоком, підсмажені на пандлику. Зорівку приносили сватачі, але не пили доти, поки не домо-вляться про часть молодої (не стокмляться). І. Сенько записав від свого батька, що "при Чехов" (коли Закарпаття належало Чехії) на Закарпатті давали у часть землі "за один день орати", 10 000 крон, а багаті давали більше: землі "за 3 дні орати", биків, 2 міхи вівса, 2-3 міхи бульби, аби було що посіяти й посадити. Коли на часті не сходилися - тоді розходилися. Як стокмляться - перший погар п'є молодий, другий - молода, далі - батько й мати молодої, сватачі (п'ють по колу). Далі домовляються про весілля (у піст весіль дотепер не справляють) та заручають молодих [8]. Після цього веселяться: співають і танцюють коломийки:

"О-гой, та на заріночку, та на заріночку,

Та зійшовся рід із родом, та п'є зорівочку./ 2 р. "

Батько співає:

"Та я іще не танцював, лише починаю,

Та візьміт ня в середину, бо боюся з краю./ 2 р. " [36].

За три тижні до весілля відбувався обряд заручин у церкві. Наречені бралися за руки, і священник їх благословляв, обвивши руки рушником. Священник оголошував у церкві три тижні поспіль прізвища молодої пари, яка вирішила одружитися, щоб дізнатися, чи немає між ними перешкод для укладання шлюбу. Шлюб не укладали, якщо:

1) наречені є родичами аж до сьомого покоління;

2) коли хтось із наречених вже заручений з іншим;

3) коли хтось із наречених знає про психічне відхилення, безпліддя чи інші хвороби [24].

Заручена дівчина до весілля мала повністю переосмислити своє життя. Адже вона йшла в чужу родину, а часто і в чужий край, закінчувалося її дівування, наступало життя дорослої людини - перехід з одного соціального стану в інший, із однієї соціально-вікової групи в іншу. Заручена дівчина ще не жінка, але вже й не відданця - вона знаходиться на межі між двома соціальними середовищами, у своєрідному лімінальному стані. Тому вважалося, що наречена дуже вразлива з боку босоркань, що баяють скоріше "від зазвисті", за твердженням М. Тимчик із с. Ізки. Тому засватаній дівчині краще на люди не показуватися і нічого не можна з хати давати, а особливо сіль, хліб та сірники [27].

За звичаєвим правом, якщо батько молодої після заручин передумав віддавати дочку заміж, і на нього родина молодого подавала до суду, то платив штраф. Коли після весілля батько не дав за доньку ту часть, яку обіцяв, - теж платив штраф. Якщо дівчина після весілля помирала, так і не народивши дітей, то часть поверталась її батькам, навіть якщо та худоба вже здохла від старості [3, с. 168].

Існувала ціла низка правил, від дотримання яких залежав успіх весілля та доля майбутньої родини. Від Великодня до Вознесіння Христового не можна було свальбувати, бо бурі поб'ють людям урожай. І в пости не можна було свальбувати. Літом свальбували рідко, оскільки роботи було багато. У понеділок, середу та п'ятницю весілля не справляли, бо не можна порзнитися в ці дні. Респондентка Г. Сивоус із с. Рудавець стверджує, що в понеділок тільки випікали ощипок та крученики [22].

Молодята обирали собі непарну кількість пар дружок та дружбів - їх було декілька пар, але не більше шести. А в с. Присліп Міжгірського р-ну, за твердженням Г. Ломпи, були тільки одна дружка і один дружба. На весілля запрошувала молода з дружками своїх родичів та близьких, а молодий - своїх. Бували випадки, що ходили запрошувати разом, кажучи: "Просили Вас нянько й мамка, обы-сьте прийшли до нас на свальбу!" Якщо село велике, то запросини на весілля розтягувалися на декілька днів [26].

У вівторок або четвер виконували барвінковий обряд (зрізання барвінку), який також характерний для жителів Подністров'я та Карпат. За своїм значенням і символікою барвінковий обряд багато в чому тотожний коровайному.

Різати барвінок ідуть вранці - до сходу сонця - свашки!, староста, хлопчик, дружби чи дружки (залежно від того, кому вилли вінки, оскільки вилли і молодому, і молодій окремо). Беруть із собою гудаків, несуть бесагы із зорівкою, кручеником, ощипком. Ідучи дорогою, свашки співають ритуальні пісні - ладкання, хоча бувають і коломийки, як-от у с. Синевирська Поляна:

"Ой, ідеме у городець різати барвінок

Та молодым, молодятім на зелений вінок. / 2 р." [20].

А І. Ярема із с. Негровець заспівав і заграв коломийку, яку в народі називають ладкана (коломийка, що виконує функцію ладкани). Вона характерна також для сіл Синевирська Поляна і Колочава. Мелодія коломийки сумна й протяжна:

"Рубай, дружбо, барвіночок, та клади в снопочок,

Се найпершый та й послідній на дівці віночок. / 2 р. " [15].

Узагалі ж, пісні-формули ладкани - повільні, протяжні, як поховальні голосіння, оскільки це пісні-молитви, які, як припускають, існують багато тисячоліть. Коломийки мають більш пізні походження та є найпопулярніший пісенний жанр у населення Карпат.

імовірно, що раніше за барвінком ходили в гай чи ліс, про це пише В. Борисенко [2, с. 56]. Про це ж співається і в коломиїці респондентки С. Губаш:

"Рано-вранці в гай зелений пішов мій миленький,
Назбирати на віночок барвінок дрібненький. / 2 р."

А в ритуальній пісні, яку вона ладкала йдеться про таке:

"Ой, ідеме в чисте поле / 2 р. на зілля золотое" ⁹ [16].

А в с. Келечин ладкають:

"Нарвали-сьме барвіночку / 2 р. у дубовому лісочку.

Не знали-сьме де го діти / 2 р. - поклали-сьме межі діти" [32].

Зараз по барвінок у ліс не ходять, а ріжуть його в добропорядних сусідів. Але треба питати дозволу в них, остільки зрізають барвінок і при похоронах. Тож треба не переплутати кущі, бо це "гріх і ворожба". У селах Міжгір'я, Ізки, Річка, Нижнє Студене, Голятино Міжгірського р-ну ладкають:

"Добрий ранок, городочку! / 2 р. Чи вродив-ісь бервіночку?

Бервіночку є багато, / 2 р. та барвінок лиш на сято".

А на Закарпатській Гуцульщині у даному випадку ладкають:

"Ой, зацвіли фіалочки, зацвіли,

Й а вни гори та й долини покрили.

Йоли тоти фіялочки сивенькі,

Але й уни для дівчини зрадненькі"[14].

Лемки ж у с. Зарічево на Великоберезнянщині ладкають:

"Лежали барвін, барвінковий він...

Принюс й дружба барвіночок, / 2р. абы-сьме й увили віночок" [19].

Для лемків характерна передладканка (своєрідний зачин до ладкання) ("Лежали барвін, барвінковий він..."), що її виконують перед кожним новим весільним ритуальним дійством. У гуцулів теж є аналог:

"Лежит на барвин все черещатіі...

Ой, благослови, Боже!" [14].

У закарпатських бойків передладканку з конкретними словами не зустрічаємо, перед кожним обрядодійством існують висхідного хвилеподібного руху зачини, далі - 2-й і 3-й такти. Подальша фраза вже починається не з першого такту, а з повтору третього з новими словами чи повтором уже проспіваного. Цей тип виконання ладканки характерний для всієї Бойківщини [5, с. 7].

У с. Присліп промовляють:

"Перше зіллячко - барвіночок,

Друге зіллячко - васильок,

Третє зіллячко - ожинка,

А під тов ожинков - дитинка" [26].

⁹ Ладкання складається із 3 фраз, оцей виклад - задля економії площі паперу.

Починають різати барвінок, кладуть калач-верченьки на барвінок; потім квітки й листочки барвінку, які потрапили в кільце калача, зрізає малий хлопчик, притискаючи барвінок срібною монетою до хліба. У такий же спосіб зрізають барвінок і інші учасники обряду, висловлюючи свої побажання, щоб у молодят було достатньо хліба, грошей і дітей. На Воловеччині барвінок зрізає хлопчик, притискаючи обов'язково двома парними копійками до хліба, а свашки промовляють:

"Перший раз, благослови, Божа Мати, покрити голову молодії вінком;

Другий раз, Господи Боже, благослови покрити голову молодії вінком;

Третій раз, вся родину, благослови покрити голову молодії вінком".

Другою вже ріже барвінок мати, кажучи: "Господи Боже, Божа Мати, благослови моїй дитині щасливий вінець. Перший раз, другий раз, третій раз". Третьою ріже барвінок нанашка: "Як осись барвінок не блідне ніколи. Перший раз, другий раз, третій раз" [16].

А в с. Негровець Міжгірського р-ну М. Сметана розповідала, що "перед рубанням барвінку староста бере чотири стебла, складає їх навхрест, кладе на хліб, а молодий, одягнувши рукавиці з вовни, перерубує ці стебла. Далі староста доручає дружбі рубати барвінок скільки треба. Складають нарубаний барвінок на розстелений рушник у кошик чи в миску та обсівають вівсом. Потім беруть пляшку зорівку і обливають нею барвінок, що залишився рости на городі" [28].

"Не журися, городочку, / 2 р. будеш мати уродочку,

Бо водою тя поллеме / 2 р. і вівсиком обсієме" [6].

Мати молодії гостить ґаздиню, в чиєму городі різали барвінок, та всіх присутніх, а свашки знову ладкають:

"Дякуєме, городочку, / 2 р. за твою уродочку.

Щось нам уродив зілля / 2 р. молодим на весілля.

Ты, ґаздынько городова, / 2 р. абысь была все здорова.

Шось барвінок поливала - / 2 р. молоденьку завітчала".

Респондентка С. Губаш уточнює, ладкаючи:

"Сам Господь це зілля садив, / 2 р. Ангел му воду носив" [16].

Якщо барвінок рубають разом і молодий, і молода, то вони можуть затанцювати коломийку, тричі обертаючись на тому місці, де рубали барвінок. На цьому ж місці і лишають буханець хліба - ошипок. У порожню пляшку наливають чистої джерельної води для молодії (щоб у неї народжувалися здорові діти) і йдуть у дім до молодії - якщо з одного села, чи її хата ближче знаходиться (або до молодого).

Учасники збирання барвінку, прийшовши у двір молодії, під вікном співають пісню "Барвінкаші прийшли":

"Барвінкаші прийшли, барвінок принесли,

Вийди вон, Маріко - що-сьме ти принесли".

Барвінок, принесений молодій (чи молодому) додому, мати подає через вікно, щоб уберегти від злих сил. Молода бере барвінок, виймає з кошика пляшку з принесеною джерельною водою, підносить тричі до рота, трохи води випиває, а рештою - скроплює діток, дружок і інших присутніх, щоб усі були здорові [32].

Поклавши барвінок на стіл, свашки починають вити вінки, ладкаючи:

"А хто хоче вінці вити - / 2 р. Богу бы ся помолити.

Ой, пой, Боже, до нас, / 2 р. бо у нас тепер горазд.

І ты, Божая Мати, / 2 р. вінок починати" [16].

"Та й ты, Божый крижу, / 2 р. не минай нашу хыжу" [35].

Кількість вінків залежить від того, в кого їх в'ють і скільки дружок буде. "У молодого" плетуть вінки для молодого та дружби, що буде нести вінок молоді на своєму капаі. На відро з водою, на горня та на курагов теж в'ють маленькі вінки. До речі, горловину пляшки з горілкою, що її використовують у ритуалі, теж оздоблюють маленьким вінчиком. "У молоді" в'ють вінки молодій та дружці. "У молодого" молодий встромляє в хліб ніж, кругом ножа заплітає стебло барвінку і зв'язує, далі стягає це стебло з ножа і дає тому, хто буде вити вінок. "У молоді" цю обрядодію виконує хлопчик чи староста. Мати подає шерстяну білу нитку (хоч її у ладканні називають "шовковою") і відмірює по довжині від одного кутка хати до іншого, найдальшого, повертаючись до першого. Так відмірюють дві однакові за довжиною нитки на два вінки для молодих (аби доля була однакова) і починають плести вінок, додаючи штучні квіти. Молодому вплітали овес, що зберігався від Святвечора, та пагінці ясеня, щоб добре хлопці родилися [9].

Скільки б вінків не вили, але на кожний вінок має бути одна жінка (інші тільки подають). Починають одночасно вити і мають одночасно закінчити, щоби молоді однаково жили. Уплітають у вінки часник (як захист від босоркани чи босоркуна). Обруч для вінка робили з однолітнього пагінця солодкої яблуні [7].

Ще з барвінку виплітають богрийди для молоді, молодого, дружок і дружбів. Брат молоді або інший малий хлопчик приносить однорічний невеличкий пагінець солодкої яблуні чи груші (щоб солодкою була любов у молодят). Свашки згинають пагінець у кільце (щоб любові молодят не було ні початку, ні кінця). Навколо пагінця сплітають барвінок, прикрашають квіточками. Цими богрийдами обмінюються далі між собою молодята, а дружки - із дружбами [32]. Виплітаючи вінки, ладкають:

"Горі, сонійко, горі - / 2 р. вийтєся, вінкы, скорі.

Кой-ісьме довивали - / 2 р. вже зоренькы зазоряли" [26].

І ще багато ладкають, доки не виплетуть вінки. Тоді кличуть матір молоді. Вона кладе на голову ошипок, на нього - вінці, танцює коломийку, обертаючись в один бік, і виносить вінці до комори, а свашки промовляють: "По-

ставиме на холодний камінь, змастиме вглайом, обы довго не в'ягли і не втрагли блиску" [31].

Барвінок, що залишився, кидають у річку - щоб долі молодих надалі злилися в одну. Про це співається в ладканці із с. Келечин:

"Ой, скоро го довивайте, / 2 р. на тихий Дунай пускайте" [32].

На Воловеччині лише тоді, як сплетені вінки, до хати приходять гудаки і тричі заграють під вінком у молоді. Староста тричі повторює: "Най Бог благословит!" Потім молода заводить гудаків до хати. При цьому вони тримаються за рушник - музики тримаються за один кінець, а дівчина - за інший. Тут рушник виконує очисну й оберегову функцію [29].

Починають ритуальний танець - "затанцювують свальбу". Гудакы грають коломийку, двоє маленьких дітей танцюють і в кінці цілуються, щоби весілля пройшло добре, без сварок і бійок та щоби молоді любили одне одного, як двоє маленьких діток. Тимчасом мати, нанашка і одна з кухарок беруть велику миску, на дно якої кладуть зерно та копійки, накривають вишитим рушником, зверху кладуть білило, вінки і богрийди. Мати кладе собі цю миску на голову, і вони втрьох танцюють, тобто "затанцювують свальбу", тричі кланяючися та кажучи: "Слава Ісусу Христу!" Якщо мати є вдова, то не має права доторкатися до барвінку. Тоді її функцію виконує хресна мати чи найближча родичка.

Після ритуального танцю починаються прощі та благословення дівочого вінка. Староста від імені молоді звертається до батька: "Дорогий мій, рідний татку! Прошу Вас пробачити мені за все, коли-м Вас не послухала, втікала-м на фашанкы. В це день вшытко мені злоє простіт, а д зброє побажайте і мою дівочу коруну поблагословит":

"Ой, так татко мовит: / 2 р. "Най тя Бог благословит"".

Свашки ладкають від імені всіх дійових осіб ритуального дійства. Нами не зафіксовано чоловіче та дівоче ладкання у бойків Закарпаття.

Староста від імені молоді звертається до матері: "Дорога мамко! Ты мене выгодувала, ночей не доспала. Вберігала від хворобы і т. д." Мати тричі цілує ікону, а свашки ладкають:

"Ой, так мамка мовит: / 2 р. "Най тя Бог благословит"".

Далі староста звертається до братів, сестер, нанашків, нанашок та всіх родичів. Усі благословляють вінок, а свашки ладкають:

"Благослови, Богойку, / 2 р. вінок на головоньку.

На гладку головоньку, / 2 р. на щасливу доленьку" [16].

У молодого вдома теж відбуваються прощі та благословення вінка для молодого. Свашки ладкають:

"Цілуй, мамко, квітку, / 2 р. бо вже Йванко на вихідку.

Ой так мамка мовит: / 2 р. "Най Бог благословит"" [30].

А в с. Голятино свашки ладкають:

"Ходит Іван по дворови / 2р. у зеленому вінкови.
Свою мамку щиро просив: / 2 р. "Я вже свій вінок доносив"".
Мати йому відповіла: / 2 р. "Слава Богу, що-м дожила""[23].
Після цього свашки ладкають:

"Яли вінки щебетати, / 2 р. бо ішли бы танцьовати" [30].

Староста запрошує молоду та її батьків, і вони "затанцьовують свальбу".
простеливши під ноги джергу, та співають:

"Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Миколаю!

Благослови перший танець, що го починаю.

Благослови перший танець і сисе весілля,

Молоді бы ся так мали, як Свята Неділя" [16].

Далі до танцю приєднуються всі присутні, а свашки просять викуп у старости за виплетені вінки:

"Будь, старосто, при нас - / 2 р. викупи вінки від нас" [35].

Староста пригощає всіх горілкою, починається гостина за столом. Ще багато співають різних коломийок, але основний ритуал вже скінчився, тому не ладкають. У с. Келечин, якщо при цьому присутній дружба, то вони разом із дружкою піднімають калач-верченик на вишитому рушнику над своїми головами, утворивши дугу, а всі присутні проходять під нею і співають:

"Ладкання кінчаєм, свальбу продовжаєм,

Приходьте на свальбину звеселить родину" [32].

Після цього мати або староста обсівають присутніх зерном. Співають коломийки від імені молодої:

"Ой, дай ми, люба мамко, усі тарілочкы,

Най погощу, напоследок, свої цімборочки. / 2 р.

Ой, дай ми, люба мамко, усі стаканчыкы,

Най погощу напоследок свої легіныкы. / 2 р." [34].

"У молодого" старший дружба робить собі весільний прапор курагов. Він бере палицю з ліщини завдовжки два - два з половиною метри, позичає від дівчат 10-12 ширінок різного кольору та прикріплює їх до палиці у вигляді трикутника, на верхівку якого прив'язує дзвіночок, віночок із барвінку і різнокольорові стрічки. Дівчата пришивають по всьому периметру хусток листочки з барвінку. У с. Келечин на палицю прив'язують складені трикутником білу й червону хустини так, щоби біла виглядала з-під червоної [32]. Під час виготовлення курагова не зафіксовано ладкань - тільки коломийки:

"Віночок ся зачинає, курагов ся шиє,

Тото сьому легіневі, най здоровый жиє. / 2 р." [34].

Характерно, що в с. Колочава часто виконують ладкані коломийки (це пісні-ладкання з будовою вірша 4+4+6):

"Ой, дівкы, плетіт вінкы, бо вже біла днина,
Скоро піде з сії хыжі молода дівчина" [18].

Коли прикрашають күрагою, дівчата співають коломийки першому
дружбі:

"Ой, дружбо молоденькій, яло ти дружбити,

Та яло ти гүрі селом күрагов носити. / 2 р.

Чия сисе күраговця гүрі селом має?

-Тото того легіника, што жоны немає. / 2 р.

-Треба сисю күраговцю файно прикрасити,

Треба сього легіника вженити, вженити. / 2 р." [33].

Тут звучать коломийки до молодят і звернення до майбутньої свекрухи:

"А, свекрице моя любя, я тя ся не бою -

Викохалась легіника - як за дубом стою. / 2 р.

Кобы-сь знала, дівко біла, яка у тя свекра,

А ты бысь нив повозила каміння до пекла. / 2 р.

Ой, ішла через потік куриця лапата,

Не плач, не плач, дівчинонько, - свекра не проклята. / 2 р.

А, женися, легінику, бери ластівочку,

Та обы ти залітала коло оболочку. / 2 р.

А, женюся, хлоп молодый, женюся, женюся,

Беру за ся чиядину, людей не ганьблюся. / 2 р.

Віддає ня моя мамка, молоду дівочку,

Не дала ми ізносити грядку барвіночку. / 2 р." [31].

Далі, до пізньої ночі і в молодого, і в молоді триває гуляння, що зветь-
ся Гускы. Тут не ладкають, але співають коломийки на любовню та весіль-
ну тематику.

"Ой, співай за гусльома, співай за гусльома,

Аж не співаш за гусльома - а ты сиди дома.

Ой, гудаку, гудаченьку, хто тя навчив густу?

Ой, болит ня головочка, хто тя буде скубсти" [10].

Наступного дня починається, власне, весілля, що є тема подальшої
статті.

Отже, ритуальні передвесільні дійства бойків Закарпаття вирізняються
своєю архаїчністю та оригінальністю. Традиційна народна культура бойків
Закарпаття вміщує в собі великий пласт різних культурно-етнічних впливів,
але в основі своїй залишається українською, маючи власну специфіку.

Джерела та література

1. Алмашій М., Падяк В. Співає Віра Боганич. - Ужгород, 2001.
2. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етног-
рафічні дослідження). - К.: Наукова думка, 1988.

3. Гошко Ю. Г. Населення українських Карпат XV-XVIII ст. Заселення. Міграція. Побут. - К.: Нукова думка, 1976.
4. Гошовский В. У истоков народной музыки славян. - М.: Сов. композитор, 1971.
5. Зборовський П. Бойківські весільні латканки. - Львів: Ополон, 2002.
6. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського НАНУ (далі - НАФРФ ІМФЕ): Ф. 14-3. - Од. зб. 1189. - Арк. 10; Арк. 5 (Зап. І. Сенько в с. Келечин Закарп. обл.).
7. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-3. - Од. зб. 6. - Арк. 63-64 (Зап. 1936 року Л. Дем'ян у с. Верхні Ворота Воловецького району Закарп. обл.).
8. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-3. - Од. зб. 1189. - Арк. 2 (1965 рік).
9. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-5. - Од. зб. 508. - Арк. 43 (Зап. О. Боряк, 1988 рік, у с. Верхній Студений Міжгірського р-ну Закарп. обл.).
10. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-5. - Од. зб. 6а. - Арк. 31 (Зап. П. Батюк у с. Кушниця Іршавського р-ну Закарп. обл., 1945/46 року).
11. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-5. - Од. зб. 393. - Арк. 226 (Запис В. Чупа, 1962 рік, у Закарп. обл.).
12. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-5. - Од. зб. 49. - Арк. 158-160 (Запис. І. Симоненка в Закарп. обл., 1945/46 року).
13. НАФРФ ІМФЕ: Ф. 14-5. - Р. зб. 8 (Зіб. М. Плісецьким в Закарп. обл., січень 1946 року, в с. Монастирець Хустського округу).
14. Респондент Олекса Бойчук, 1968 р. н., с. Кваси Рахівського р-ну.
15. Респондент Іван Ярема, 1982 р. н., с. Негровець Міжгірського р-ну.
16. Респондентка Софія Губаш, 1951 р. н., с.м.т. Воловець Воловецького р-ну.
17. Респондентка Калина Блинда, 1912 р. н., с. Лозянське Міжгірського р-ну.
18. Респондентка Олена Андрусь, 1953 р. н., с. Колочава Міжгірського р-ну.
20. Респондентка Ганна Вегеш, 1953 р. н., с. Синевирська Поляна Міжгірського р-ну.
21. Респондентка Ганна Карпович-Янчик, 1947 р. н., с. Ізки Міжгірського р-ну.
22. Респондентка Ганна Сивоус, 1953 р. н., с. Рудавець Міжгірського р-ну.
23. Респондентка Олена Джумеля, 1930 р. н., с. Галятино Міжгірського р-ну.
24. Респондентка Калина Фулитка, 1934 р. н., с. Присліп Міжгірського р-ну.
25. Респондентка Лариса Леньо, 1950 р. н., с.м.т. Міжгір'я Міжгірського р-ну.
26. Респондентка Ганна Ломча, 1938 р. н., с. Присліп Міжгірського р-ну.
27. Респондентка Марія Тимчик, 1947 р. н., с. Ізки Міжгірського р-ну.
28. Респондентка Марія Сметана, с. Негровець. Матеріали Міжгірського районного Центру культури і дозвілля (далі - ЦКіД).
29. Респондентка Валентина Созанська, 1974 р. н., с.м.т. Воловець Воловецького р-ну.
30. Село Буковець. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
31. Село Запереділля. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
32. Село Келечин. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
33. Село Колочава-Брадолець. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
34. Село Колочава. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
35. Село Новоселиця. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.
36. Село Рєкіти. Матеріали Міжгірського районного ЦКіД.

Діалектний словник:

Баяти	ворожити
Бесагы	дві торби через плече
Білило	вишитий платок, варіант сучасної фати
Боґрийда	весільна квітка зі стрічками для молодих, дружок і друзів
Босорканя	ворожка
Босоркун	ворожбит
Бульба	картопля
Вити	виплітати
Відданиця	дівчина перед весіллям
Влай	олія
Гінні	добрі
Горня	кружка
Гудақы	троїсті музики
Гурі	вверх
Гусқы	дійство напередодні весілля, подібне до вечорниць, тотожне дівич-вечору
Густи	грати
Джерга	вовняне покривало
Зговори	домовляння про весілля
Зорівка	горілка
Калап	капелюх
Клопкати	стукати
Калач-верченик	те ж саме, що <u>крученик</u> .
Крученик	плетене кільце з тіста
Курагов,	весільний прапор
кураговця	виконавиці ладканок, свашки
Ладкальниці	
Ладканка	весільна ритуальна пісня-формула
Ладкати	співати весільні ритуальні пісні
Лайбик	кептарик
Має	майорить
Мати дяку	бажати
Наличник	деревина над дверима
Нанашка	хрещена мати

Не поведеться	не пощастить
Обзори	оглядини
Обы-сьте	щоб Ви
Оголоски	виголоси про майбутнє укладання шлюбу
Ощипок	житній хліб 30 см. в діаметрі
Пандлик	сковорідка
Погар	склянка, чарка
Порзнитися	їсти м'ясні страви
Потік	струмок
Прощі	прощання молодого чи молодої з ріднею
Свальба, свальбина	весілля
Сватач	той, хто йде сватати дівчину
Свашки	заміжні жінки дітородного віку, що тільки один раз були в шлюбі
Сисе	це
Токмитися	торгуватися
Уйко	вуйко
Файно	гарно
Фашанкы	вечорниці з танцями
Цімбори	друзі
Часть	придане
Черес	широкий пояс
Ширінка	хустка
Яли	почали
Яло	личить

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ МІЖКУЛЬТУРНИХ СТОСУНКІВ

У статті розглядаються приклади впливу міжкультурних стосунків на весільну обрядовість південноукраїнського краю. Вказується на об'єктивність, історичність та етнічну різноманітність деформаційного континууму названого обряду.

Ми не ставимо перед собою завдання навести детальний етнографічний аналіз сучасного весільного обряду у південноукраїнському краї, тим більше в його численних локальних варіантах.

Еволюція етнічного мислення, як наслідок довготривалого міжкультурного діалогу у різних сферах людської життєдіяльності, віддзеркалилася й у духовних культурних цінностях та орієнтирах. Прикладом можуть бути міжетнічні шлюби між представниками як етнічно споріднених, так і віддалених груп населення. Традиційно такі спільності пояснюються «схожими формами».

Основна мета статті: на конкретних фактах з врахуванням, що *"суспільне життя за своєю сутністю духовне, а не матеріальне"* (С. Франк), показати проникнення окремих елементів весільного дійства однієї етнічної культури в іншу. Підкреслити, що і в цьому жанрі народної творчості своєрідно виступають наслідки об'єктивних міжнаціональних процесів, які являють собою типове явище сучасного світу і конкретизуються різноманітними проявами соціального, політичного, матеріального, духовного, в тому числі й культурно-художнього змісту з притаманною динамікою інтеграційних процесів і, в той же час, піднесенням етнічного самопочуття.

Еволюція етнічного мислення, пов'язаними з раннім землеробством» (В.Пропп), адже у пропонованому матеріалі мова ведеться в основному про весільний обряд сільської місцевості – природному середовищі побутування етнографічних та фольклорних здобутків.

Про існування у далекому минулому на причорноморських землях українського традиційного весільного обряду свідчать численні історико-етнографічні факти. Одним із таких є повідомлення відомого українського археолога, антрополога і етнографа Ф.Вовка (літературні псевдоніми: І.Лопулеску, Ф. Кондратович) про збереження весільного дійства нащадками запорізьких козаків, які після розгрому Запорізької Січі переселилися за межі України [8, с. 329.] Своєрідною фольклорною пам'яткою про давні часи у середовищі нащадків запорізьких козаків виступають окремі весільні пісні:

- Ой, ви, славні запорозьці,
Не лякайтеся,
За пороги за високії,
Не ховайтеся - співається у весільній пісні.

У причорноморському весіллі простежуються обрядові риси двох регіонів - Лівобережжя, в якому домінують традиції Слобожанщини з їх українсько - російською взаємодією, і Правобережжя, Поділля, а також переселенців із різних губерній колишньої Російської імперії та із - за кордону. З 1950-х років, в наслідок переселення на південноукраїнські землі жителів західноукраїнських областей, в деякій мірі добавилися елементи їхнього фольклору. Звідси й напластування різних весільних елементів локального, регіонального та міжнаціонального рівня [2]. Ще однією із важливих особливостей весільного обряду регіону є його локальна різноманітність. Як і в інших місцевостях нашої країни тут *"не існує весілля і весільних пісень взагалі, а є конкретне, неповторне весілля зі своїм пісенним репертуаром з конкретного села і конкретного періоду"* [21, с.18].

За спостереженням етнографів, південноукраїнське весілля вже з другої половини ХІХ ст., у порівнянні з цим обрядом в інших губерніях тогочасної України, зазнавало значних скорочень [1, с. 428]. Відповідно зменшувалося й кількість весільних пісень, до яких все активніше стали входити пісенні зразки загального характеру: ліричні, жартівливі, гумористичні, сатиричні, солдатські, заробітчанські і т.п. у тому числі й із фонду інших етнічних культур. Маючи загальний ліричний зміст, вони функціонально знаходяться "поза каноном" (К.Квітка). Такі *"нововведення"* порушували єдність обряду, його сакральний зміст та цілісність, як традиційної художньої системи. Про це у своїх дослідженнях писали - І. Бессараба, І. Філіппович, Ф. Миколайчик, А. Поріцький та інші етнографи минулого часу. Таке загальнокультурне явище європейського масштабу виступало внаслідок розвитку капіталістичних відносин в сільському господарстві, в тому числі й у Причорномор'ї, які набули тут поширення значно раніше, аніж в інших регіонах країни, вносячи й прискорюючи руйнацію атрибутів закорінених у сільському середовищі феодальних відносин. Отже, в південноукраїнському краї, як і у європейському масштабі в цілому, такий процес прискорював завершення фольклорної епохи, як традиційної культури феодального ладу, та збуджував розвиток різних форм та проявів фольклоризму (П. Себійо). До того ж зменшувалися язичницькі уявлення та відповідні їм віддзеркалення у народному житті. *"В наш час, коли до народу увійшло багато нових засобів життя і понять, старовина ця губить свою легальну повсюдність і незмінну силу. - відмічав М. І. Костомаров, - Деякі звичаї і обряди в окремих місцях зовсім втрачаються, в інших хоча й зберігаються, але народ вже перестав надавати їм*

значення необхідності; вони для нього залишаються тільки якимись художніми обставинами життя" [6, с. 1-2]. Все це безумовно впливало на подальший розвиток традиційної художньої культури поліетнічного причорноморського регіону.

Із сімейно-побутових св'ят переселенських груп, як слов'янських, так і неслов'янських, саме найбільше спільними із українськими обрядами залишається народне весілля, в обрядових діях якого збереглися функціонально подібні елементи. Проживання в одному селі представників різних етносів пояснює факти запозичення вже в ХІХ ст. окремих елементів весілля та відповідних їм обрядових пісень. Подібне відбувалося і при межуванні українських сіл з іншоетнічними, особливо російськими та молдавськими, розташованими на Півдні України. Етнограф А. Поріцький стверджував, що саме в цьому регіоні частіше зустрічалися різнонаціональні шлюби, а учасниками весілля "вносились місцеві елементи виконання тих чи інших обрядів." В таких випадках "виконувалися весільні обряди тієї національності, яка переважала серед присутніх на весіллі" [15, с. 101]. Взаємодію обрядів у міжетнічному весіллі найперше посилювала мовна спорідненість - важливий соціальний комунікаційний фактор. На південноукраїнському просторі із давнини отримала життєвий статус двомовності, більше всього українсько - російська. Позитивне значення у згаданому напрямку має і спорідненість східнослов'янських мов. Отже, численні приклади виступають в українсько - російських, українсько - білоруських, російсько - білоруських шлюбах, які стали звичним побутовим культурним явищем ще з ХІХ ст. [16]. Такому культурному зближенню сприяє і тривале по сусідське проживання представників різних, в тому числі й етнічно віддалених етносів, наприклад молдаван.

У кожній етнічній культурі Північного Причорномор'я весільний обряд представляє собою життєво необхідне сімейно - побутове, і, в той же час, соціально значиме культурне явище. Ідентичність весілля в його національній варіантності вбачається у досить розвиненому сюжетно - складному театралізованому дійстві зі сталим порядком слідування його складових частин, визначенням ведучих учасників та їх рольовими обов'язками. І все це супроводжувалося функціонально-прикріпленими до обрядового сценарію різними за змістом піснями, жартами, народно - хореографічними інтермедіями, музично-інструментальними епізодами. Саме в музично - пісенній, інструментальній та хореографічній наповненості виступають найбільш суттєві символічні зв'язки із традиціями "класичного" національного весілля різних етносів.

Звернемося до деяких особливостей весільного обряду росіян регіону, в той же час враховуючи, що весілля південноукраїнських білорусів "принципово українське" (Г.Тавлай). В умовах сумісного українсько-російсько-

го проживання цікаві явища виникають у міжетнічних шлюбах, які " заклалися на Півдні України частіше, аніж в її східних, також змішаних в етнічному відношенні районах, що пояснювалось насамперед більш інтенсивними процесами капіталістичного розвитку в південних селах " [20, с. 61]. У зазначеному напрямку вже з першої половини минулого століття стало відчуватися домінування українського впливу. Формується єдиний стилістичний комплекс з відповідним музично-пісенним фондом. Складається "південноукраїнський тип" весільного обряду з його різними елементами та "погодженим" сюжетом. Наприклад, в російсько - поселенському середовищі поряд із типовими для національного весілля піснями - "У ворот моей матушки", "У ворот верба розвилася", "Ты заря моя, зорюшка" і т.п., з їх характерним етнічним звукоідеалом та темброво-колористичними ознаками, до обряду увійшли й українські, насамперед формульного типу. Інтонації таких пісень стали використовуватися з різними текстами, визначеними особливістю весільно-обрядових ситуацій - " Ой, у неділю рано", " Мати дочку родила ". " Розлий воду " і т.п. Умовою таких трансформацій виступає не тільки схожість весільних обрядів росіян та українців, а й функціональна відповідність українських пісень, їх семантичне навантаження в межах російської весільної обрядовості.

Цікаві факти витікають із порівняння весільних обрядів різних болгарських поселень Півдня України, проведеного С.Цветко ще у 20-ті роки минулого століття. Вони свідчать про спільність багатьох їх елементів, як між різними субетнічними групами болгар, так і навколишнім слов'янським населенням, дарма, що *"термінологія в їх одмінна"* [18, с. 1]. В той же час весільні пісні *"мало чим подібні між собою "* (Там само). Окремі елементи болгарського весілля багато в чому перегакуються з функціонально подібними епізодами українського весільного обряду: сватання з його специфічним дійством; викуп нареченої; одарювання наречених цінними подарунками та ін. Розглядаючи складові елементи болгарського та українського весільного дійства, С.І. Цветко порівнює їхній символіко - магічний зміст, різне ритуальне значення. Конкретизується роль короваю / або калача / - символу багатства і магічної сили в затвердженні шлюбу, криниці - символу небесної роси, мединиці /паляниці/ - забезпечення молодим плідності, ялха /в українців - гільця/, що має полісимволічне значення, яке врешті - решт символізує з різних сторін шлюб та шлюбний поїзд, інші весільні обряди [18, с.238].

С. Чернявська, характеризує стан весільного обряду чехів Миколаївщини 80- років минулого століття зауважує, що *сучасне весілля чеських поселенців скорочене: відсутні розваги - "розвеселки", що проводилися перед весіллям, обряд прощання нареченої з подругами (в українському весільному обряді це "дівч-вечір"), батьками, приїзд нареченого до на-*

реченої, "купівля-продаж" нареченої, тощо. Весілля позбавлене магічних дій та символічних пережитків старовинних форм шлюбу - відлякування від наречених злих духів, випікання і розрізання весільного короваю, підмітання нареченою порогу хати нареченого, звичаю оплакування нареченою, що мало сприяти щедрому врожаю" [19, с.52-53]. Подібний стан названого обряду цілком відповідає й культурним зразкам інших етнічних культур з врахуванням окремих варіантних змін. У структурно - смислового відношенні традиційне весілля кожної етнічної групи має немало подібностей, як - то: заручини, дівич-вечір, випікання весільного короваю та інші складові у різних етнокультурних різноманітностях.

Про українські зв'язки у весільному обряді неслов'янських традицій свідчать наслідки вивчення молдавського весілля. За свідченням етнографів *"молдавська весільна обрядовість розвивалася в тісному зв'язку з східнослов'янською. ...Надалі розвиток молдавської обрядовості пішов по лінії зближення з сусідньою східнослов'янською і особливо українською"* [4, с. 65].

Вивчення питань спільності у весільній обрядовості обох народів розпочалося ще з другої половини ХІХ ст. і продовжилося в наступні роки, про що свідчать праці І. Батянова, Г. Бостана, О. Веселовського, Ф. Вовка, Г. Горе, В. Зеленчука, О. Нікулице, Н. Поповича, О. Потебні, К. Стамата, І. Танського, Б. Хиждеу та ін.

Спільними для українського та молдавського весілля є його складові: сватання ("старостіє"), заручини ("логодна"), весілля у нареченої, ("пунталамілса"), прощання нареченої зі своїми батьками, весільний батько, весільна мати, "великий стіл", у росіян "княжий стол", "маса марє", виїзд поїзду нареченого до нареченої, переливання молодим дороги, коли вони повертаються од вінця, вимога і виконання викупу та ін. Властиві тут тривалі промови, подарунки нареченим. Як в українському, російському, так і умолдавському та інших весільних обрядах *"маємо справу з явним взаємопроникненням поетичних елементів: контамінація та інтерполяція окремих епізодів аграрно-календарної та сімейно-обрядової поезії"* [14, 42].

Німецьке весілля в діаспорі зберегло багато традиційних елементів, характерних і для інших народів: вінчання, благословіння батьків та священника. Музика у весіллі займає важливе місце, особливо вокальна, а також хоровий спів. На весіллі, окрім співу за св'ятковим столом, обов'язковим була присутність церковного приходського хору, інструментального ансамблю, або ж духового оркестру. У весільних піснях виказувались найциріші побажання молодим. Історик Ліндеман К.Е., посилаючись на приклади із різнонаціональних сіл, що були розташовані поруч, свідчить про укладення українсько - німецьких та російсько - німецьких шлюбів [7, с. 273].

Весілля єврейських поселенців, перш за все у сільській місцевості, в якій до 1940 року налічувалося 48 землеробських поселень із 35 тисячами мешканців [9, с. 110], завжди відносилось до важливих сімейних подій. За своїм національним "сценарієм" воно було багато в чому схожим із подібними обрядами слов'янських народів: заручини, дівич - вечір, оплакування нареченої - сироти. Народна вокальна музика була представлена піснями для нареченого і нареченої, для запрошених на весілля, а також різними застольними та гумористичними піснями, весільними перебранками тощо. Інструментальна музика займала особливо важливе місце у єврейському весіллі [3, 227-240].

Цікавим традиційним дійством є циганське весілля. Основні його характеристики були повідомлені автору публікації знавцями циганських звичаїв, обрядів і народної музики - В.Юрковським та М.Хаїною, які проживають у м. Миколаєві. (Домашній архів автора).

У більшості шлюби заключаються у межах свого середовища. Найідеальніше - коли наречений і наречена відносяться до однієї субетнічної групи та релігійної конфесії. Значно рідше зустрічаються випадки коли наречені належать до різних субетнічних груп та вірувань. І як виняток, коли молодий циган, або ж молода циганка поєднують свої долі з представниками інших національностей. Циганське весілля насамперед у міських осілих умовах багато чого втратило від традиційної своєї першооснови. Елементи обряду зберігають деякі етнічні звичаї, але в більшості увібрали до себе елементи весільних дійств місцевого населення, перш за все українців та росіян Причорномор'я. Батьки обов'язково проводжають молодих та зустрічають їх з іконою, хлібом - сіллю та благословляють. У циган, які належать до православної віри, окрім того зустрічаються випадки вінчання у церкві. Прихильники мусульманської віри проводять цей обряд по своєму - без ікон. На сучасному циганському весіллі поряд із національними піснями і танцями використовується й музика інших народів, перш за все східного походження - індійська, вірменська грузинська, азербайджанська та ін. Отже, в тій, чи іншій формі простежується зв'язок циганського весілля з подібними традиціями інших етнічних груп Причорномор'я.

Традиційний весільний обряд на порубіжжі ХХ - ХХІ ст. можна побачити у аматорській сценічно - художній інтерпретації вже у скороченому "дирекційному" вигляді що дає можливість молодому поколінню мати про нього конкретну уяву. Тут присутні всі основні "дійові особи" народного весілля та відповідне пісенне і музично - інструментальне його оформлення - весільні діалоги, словесні "перепалки", добрі побажання і звичайно різні за своєю функціональністю весільні пісні. Окремі із них свідчать про неоднозначні у минувшині відношення українців з представниками інших національностей. Не наступай, Литва,

Не наступай, Литва,
Буде між нами битва,
Будем биться - воюватись,
Ой татарин, братічок татарин,
Продаю свою сестрицю за даром.
Продав свою сестрицю за п'ятак,
Русую косу віддав так.
Куди, доню, собираєшся,
Куди, доню, собираєшся,
Що так білою умиваєшся ?
Чи ніж турки, чи ніж турки,

Ой, чи ніж татари,
Ой, чи ніж татари,
Чи ніж гори й кам'янистії,
До свекрухи норовистої. (Архів автора).

У сьогоднішній традиційний весільний обряд корінного та діаспорного населення вже, як документ народної культури минулого часу в більшості існує на рівні пам'яті носіїв фольклорної традиції, про що свідчать польові записи у регіоні в останні роки. Етнофори, насамперед люди старшого покоління (кому за 50 років) пам'ятають найголовніші елементи весільного обряду: сватання, змовини, дівич - вечір, саме весільне дійство та інші його складові, в тому числі й обрядові пісні та інструментальна музика.

Сучасне весілля в його різній етнічній презентації відбиває протиріччя суспільного життя кінця ХХ- початку ХХІ ст., занепаду культурно-художніх народних традицій, негативного впливу новітніх жанрів маскультури і т. п. Такі тенденції започаткувалися ще з 50- років минулого віку. За словами видатного угорського композитора і музикознавця З. Кодаї, у сучасному весільному обряді *"змішування старого з новим, новітнім - це правильне дзеркало безперервних суспільних перетворень"* [5, с. 76].

І в той же час, у кожній традиційній культурі Півдня України спостерігається, бодай на локальному рівні, бажання підтримувати те, що створено у минулі століття, що зафіксовано у етнографічних та фольклорних записах і дослідженнях, що прислугує основою майбутніх етнографічних "реставрацій" безперечно важливого соціокультурного явища.

Джерела та література

1. Бессараба І. В. Матеріали для етнографії Херсонської губернії. // Сборник отделения русского языка и словесности. - Петроград, 1916. - Т. 94.
2. Борисенко В.К. Локальні особливості весільного обряду Півдня України // Весільні звичаї та обряди на Україні. - К.: Наукова думка. - 1988.
3. Гольдин М. Клезмерская музыка Украины // Еврейская народная инструментальная музыка.-// Сост. М.Береговский.-М.: Сов.композитор, 1987. С. 227 - 240.
4. Зеленчук В.С. Східнослов'янські риси у молдавській весільній обрядовості // НТЕ. - 1959. - № 3.
5. Кодаи З. Свадьба // Кодаи З. Избранные статьи. - М.: Сов. композитор, 1982.
6. Костомаров Н. И. Народный дневник. Изданный под наблюдением Н. И. Костомарова. //Труды этнографическо - статистической экспедиции в западно - русский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским.-СПб,1872.-Предисловие.
7. Линдеман К. Э. Прекращение землевладения и землепользования поселян - собственников. Указы 2 февраля и 13 декабря 1915 г.; 10, 15 июля и 19 августа 1916 года и их влияние на экономическое состояние Южной России.-М.,1917. С.273. - Про шлюб німців з українцями та росіянами.
8. Лопулеску І. Русские колонии в Добрудже.// КС.-1889.-янів.
9. Макаренко О.П. Музичні традиції та сучасність у фольклорі південноукраїнського краю. - Миколаїв: МДУ.-2007.
10. Макаренко О.П. Еволюція фольклорного мислення в умовах багатокультурності Північного Причорномор'я. // Історія. Етнографія. Культура.: Нові дослідження. // У1 Миколаївська обласна краєзнавча конференція. -Миколаїв: Можливості Кімерії. - 2006. - С. 206-210.
11. Макаренко О. П. Народна музична культура південноукраїнського краю як цілісна система соціохудожнього типу: постановка проблеми. // Музичне мистецтво і культура: Науковий вісник Одеської державної музичної академії ім. А. Нежданової.-Одеса: Друкарський дім, 2008.-Вип. 9. - С. 75 - 88.
12. Миколайчик Ф. Новые свадебные малорусские песни. - //Киевская старина.-1883.-февраль, -№ 2.
13. Осадчий Т.И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. - Херсон, 1891.
14. Попович Н.В. Матеріали про молдавське весілля у періодичній пресі ХІХ ст. // НТЕ. - 1977. - № 4.
15. Поріцький А. Я. З сімейного побуту сільських робітників доби капіталізму. // НТЕ, 1959, (чи 1954-?) №4.
16. Соколова О. Вплив міжнаціональних контактів на компактну переселенцьку групу // НТЕ. - 1985. - № 1
17. Твердохлебов А. Два слова о цыганах гетьманщины. - КС, 1886. - нояб.
18. Цестко С.І. Весільні звичаї і пісні у болгар на Херсонщині // Вісник Одеської комісії краєзнавства, 1925. - Ч. 2-3.
19. Чернявська С.М. Побут і музичний репертуар чеського населення Олевщини та Миколаївщини // НТЕ. - 1988. - № 6.
20. Чижикова Л.Н. Свадебные обряды русского населения Украины // Русский народный свадебный обряд. - Л.: Наука, 1978.
21. Шубравська М.М. Весільна пісенність на Україні та її обрядова функція. // Весільні пісні: у 2-х книгах. Книга 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна.-.-К.: Наукова думка.-1982. - Кн.1.

УКРАЇНСЬКЕ І СЕРБСЬКЕ "СУМНЕ ВЕСІЛЛЯ": ПРАГМАТИКА І СЕМАНТИКА ОБРЯДОВОГО ТЕКСТУ

На матеріалі української та сербської традиції розглядаються елементи весільної обрядовості в контексті поховального обряду. Основна увага приділяється з'ясуванню семантичних та прагматичних особливостей традиційного обрядового тексту.

Народження, весілля, похорон - отак визначає життєвий шлях і порядок перебування людини на землі народна традиція. "Уродився, оженився та вмер", - у цих словах виражено обов'язковість і послідовність кожного з найважливіших життєвих етапів. Проте, якщо кінець шляху є невідворотним ("Хто родив си, умирати мусить") [Гнатюк, 1912, 328], то "ідея символічного початку" [Толстой, Толстая, 1993, 177], до якого народна традиція відносить і весілля, у випадку передчасної смерті передавалася символічно оформленим весіллям. Про померлого в молодому віці в Україні казали: "От нажив ся, не набув ся!" [Гнатюк, 1912, 374]. Актуалізація протиставлення одружений-на/неодружений-на на лексичному рівні бачимо в сербській традиції; про померлу до її весілля казали: "Млада-зелена, ненанодена и ненаносена" [Павловић, 1926, 84]. Традиційні уявлення вказують на особливу відзначеність померлих незайманими; вірили, що душа такого небіжчика "іде прямо до раю" [Беньковский, 1896, 250]. Також вважали, що "на тому світі" палає біля правого плеча такого померлого свічка, "і то така красна, що рехунку їй нема. Крашшя від самого золота" [Гнатюк, 1912, 260].

З другої половини XIX ст., коли в Україні з'являються спочатку записи, а згодом і дослідження поховального обряду, незмінно фіксується і поховальний обряд нежонатих і незаміжніх. Дослідники повсюдно відзначають наявність у цьому випадку фрагментів весільної обрядовості, відмінності в обряді й текстах плачів. У 1861 р. А. Свидницький у статті "Великдень у Подолян" подає один з перших описів обряду "поховання-весілля", зазначаючи, що поховання *парубка* або *дівки-відданиці* називають у народі *весіллям*: *дав бог весілля* [Свидницький, 1861, 53].

Обряд похорону-весілля наявний більш чи менш у повному вигляді в усіх слов'янських традиціях і є архаїчною рисою традиційної культури, яка яскраво представлена "в українській і особливо карпатській традиціях" [Сєдакова, 1983, 210]. Як продовження карпатської традиції обряд зафіксовано у словаків, які "в цих випадках одягали небіжчиків у вінчальний одяг і влаштовували посмертне весілля, що відзначалося бурхливими веселощами, музикою та іграми" [СД, 347]. Обряд відомий також південним сло-

в'янам, але найбільш повно він представлений у східній Сербії. У росіян "для померлих дівчат вінчальний одяг був обов'язковим повсюди" [Соколова, 1977, 195], а "в деяких поселеннях Пермської і Тверської губерній під час поховань дорослих дівчат їхні подруги, проводжаючи, співають весільні й вінчальні пісні" [Барсов, 1872, 306]. Навіть у північно-російській традиції, де весільні елементи в поховальному обряді дістали значної редукованості, дослідник зауважує, що образ "унылой свадебки" наявний у поховальному оплакуванні [Судакова, 1983, 210].

Традиційні народні уявлення, враховуючи весь комплекс поглядів на життєвий цикл, обумовили як змістову, так і формальну подібність поховального й весільного обрядів у випадку смерті неодружених та нежонатих. Актуалізація весільних елементів у поховальному обряді належить до загальноміфологічного зв'язку смерті й весілля. За словами С. М. Толстої, "визначальна риса перехідності", тобто приналежність до *rites de passage*, в цьому випадку, так би мовити, "підноситься у квадрат" [Толстая, 1990, 99], і цю дуплікацію можна простежити на всіх обрядових рівнях - предметному, дієвому та словесному, що вказує на синонімічність обрядового й вербального текстів.

Якщо заміна реальної смерті смертю ритуально оформленою є загальною тенденцією поховального обряду [Судакова, 1983, 204], то введення весільного коду до поховального комплексу стає ритуально-магічним символом, який дістає послідовне вираження. Виявляючись у предметному, дієвому і мовному виразі, він оформлює змістове поле поховального обряду і стає тим культурно-значеннєвим стереотипом, що входить у саму суть традиційного народного світобачення.

Співвіднесеність етнографічного й вербального текстів засвідчує, що уявлення про смерть "до часу" пов'язано з ознакою померлий неодружений-неодружена. Символічний весільний обряд мав на меті оформити акт "переходу" й зміни соціального статусу неодружений > одружений. Показовим є те, що в обряді похорон-весілля не лише заактуалізовано статеві-вікові відмінності, але й зацентровано саме соціальний статус небіжчика. Вважається, що після віку 7 років "вмирає парубок або дівка"; "людей молодих, що померли молодцями або дівицями, навіть дітей-немовлят, прибирають так, як би вони йшли до шлюбу, при чім однаково трактує ся дітей нехрещених з хрещеними" [Гнатюк, 1912, 373]; покритці роблять кирпу, але "кладуть і вінок, як дівчині" [Гнатюк, 1912, 349].

Традиційні уявлення про невинуватість смерті в молодому віці відбивають архаїчне розуміння непрожитого віку і визначають особливий характер поховання незаміжніх, що дістає реалізацію, перш за все, в особливому характері збирання, становлячи собою один з найбільш яскравих формальних моментів обряду. "Вбирають покійницю і розплітають коси так, як

і на весіллю, тільки без музик" [Гнатюк, 1912, 388]. "Як умирає дівчина, її одягають так, як це треба робити на весіллі: убирають у намисто, сережки, каблучку і перев'язують руку рушником; голову її квітчають, як і на весіллі" [Данилов, 1907, 351]. "Як умре дівка, то на неї надівають спідницю, хвартух, намисто, перстень, сережки, а на руки рушник вишитий, от як у молоді; далі розчісують коси і надівають на лоб стрічки; квітчають квітками голову і вінок пришивають з правого боку" [Васильєв, 1889, 636]. "Її [померлу дівчину - О.М.] вберуть хороше в сорочку, спідницю чорну та в хвартух хороший рожевий" [Гнатюк, 1912, 389]. "Парубка одягають в сорочку, штани й підперезують поясом (вар.: в синій жупан); в головах кладуть шапку і до шапки пришивають вінок. Шапки і вінка не кладуть в домовину, а оставляють" [Чубинський, 1877, 703]. "Вдягають покійника, як молодого: - до боку чіпляють квітку, на палець роблять перстень з воску. Раніш клали в труну й шапку, тепер цього вже не роблять" [Гнатюк, 1912, 387]. В інших випадках шапку, до якої пришивають "квітку", кладуть у труну [Беньковський, 1896, 249].

В українській і південнослов'янській традиціях часто зустрічаємо свідчення, що померлу "наряджають, як під вінець" [Чубинський, 1877, 700], "неодружених людей одягають, як до шлюбу" [Гнатюк, 1912, 348], "младиће облаче као младожење, девојке као невесте" [Шневајс, 1929, 265]. Мотив збирання померлої дівчини як нареченої звучить у македонській тужбалиці з Прилепа за дочкою в запису М. Цепенкова:

Промени ме, накити ме,
За невеста ти, зготви ме,
Утре, мајко, ќе ме земат,
Ќе ме земат, да ме немат.

[Поленаковић, 1966, 326].

У випадку, якщо одяг померлих неодружених не відрізнявся від одружених, їхній особливий статус відзначався обрядовими реаліями: "Дівок і парубків убирають так само, а до того на голову дають вінці з барвінку, до руки прив'язують ручник (білу хустку), а на палець дають восковий перстень" [Гнатюк, 1912, 383]. Обов'язковим весільним атрибутом є при цьому *обручка*: "Померлим, як парубку, так і дівчині, на палець надівають обручечку... обов'язково металеву; однаково, як тому, так і другій, до боку чіпляють "хустку", подібно до того, як чіпляють хустку до боку - нареченому і нареченій під час весілля" [Беньковський, 1896, 249]. "Як дівчині, так і парубку на середній палець правої руки надівають металеву обручку; між тим як одруженому чоловікові та одруженій жінці обручку не надівають" [Ящуржинський, 1890, 131].

До низки ритуальних предметів і обов'язкових елементів весільного вбрання належить *вінок молоді/ого*, який в обряді похорон-весілля стає

головним розрізняючим знаком померлого. Як відомо, у весільному обряді саме весільний вінок визначає статус нареченої в першу половину весілля, тобто до вінчання та першої шлюбної ночі, а обряд плетіння вінку надає всім наступним обрядовим діям публічного характеру. Весільний вінок, "поряд з іншими весільними атрибутами, що мають форму обручки або кола (обручка, калач, каравай), є символом шлюбу" [СД, 321]. "Як умре дівчина, то роблять вінок такий, як весільний, і вдягають на голову, на розплетені коси. (Вінок весільний - з барвінку і крамарських букетів, зверху фата). Другий вінок роблять з тих квіток і з того зілля, які померла любила і розводила у своїм садку або на городі (курчаки, васильки, резеда, настурції, оргінія і т. ін.)" [Гнатюк, 1912, 388]. "Померлу дівчину вбирають, як наречену до вінця; волосся розпускають по плечах, а на голову одягають "бинди" (стрічки) і вінок, залежно від доби року, зі штучних або живих квітів" [Беньковский, 1896, 249]; "розпущене волосся померлої дівчини покривають вінком" [Охрімович, 1892, 37]; "розплітають і розчісують волосся, кладуть на голову стрічки й вінок та прикрашають голову зеленню та квітами" [Ящуржинский, 1890, 131]; "на голову дівчині або дівці кладуть - літом вінок, а зимою - цвіток" [Гнатюк, 1912, 394]; "девојкама ставляју венец око главе, а има случајева да их сахрањују и у венчаницама" [Антонијевић, 1971, 161]. Вінок роблять і для померлого парубка. Так, якщо помер хлопець, то "з правого боку до шапки пришпилюють позліткою украшену зізду з барвінку. Се називають вінком для парубка" [Гнатюк, 1912, 349]; "хлопцеві дають шапочку з вінком барвінковим позолочуваним (позліткою)" [Гнатюк, 1912, 373].

Вінок може прикрашати також могилу: "На гріб хлопців і дівчат дають вінок із зілля, переплітений стяжками (биндами) з паперу" [Гнатюк, 1912, 376]. Вінок позначає соціальний статус небіжчика і вказує на те, що той помер, не взявши шлюбу, що й мав компенсувати обряд. Крім "кирки" - головного убору заміжньої жінки - вінок також клали на голову небіжчиці, що народила позашлюбну дитину; так само й дітям до семи років, "дівчаткам і хлопчикам кладуть віночки на голови" [Гнатюк, 1912, 349].

Накладання вінка у весільному обряді супроводжується ритуальним розплетенням коси як символу дівочості. У поховальному обряді розплітання коси є обов'язковим як для померлої дівчини, так і для заміжньої жінки. Відповідно до традиційних уявлень, "волосся в коси заплітають не годить ся, бо з заплетеними косами Бог ни прийме в рай. Всі святі жінки в раю обитають простоволосими, ніяких причосок там ни полагають ся" [Гнатюк, 1912, 410]. Разом з тим, якщо сама вимога є загальною і обов'язковою, то у заміжних "коси не заплітають, а підвертають волосся на голову, згинають його пополам або тричі і потім голову пов'язують чорною хусткою". У той же час "дівчатам теж кіс не заплітають, а все волосся розче-

шуть і розділять його на двоє пасом, потім ті пасма простілають на груди, одно з одного боку, а друге з другого". Більш того, самий характер пов'язування голови заміжнім у поховальному обряді слугував означенням їхнього вікового й соціального статусу. Достатньо показові паралелі цього зустрічаємо в українців та у сербів у районі верхньої Ресави. "На голові трупа молодиці роблять кирпу, завивають голову у ручник і обв'язують кирпу верх ручника покривалом"; "старій жінці не підв'язують кирпу покривалом, а обв'язують ним пояс замість баріжа" [Гнатюк, 1912, 349]. "Баріжем" називають рідко ткану хустку ясножовтого, "кукурудзяного" кольору. У сербів це "оксамитова стрічка", яка поряд з хусткою, яка має назву "крпа", використовується для пов'язування голови небіжчиці [Бошковић-Матић, 1962, 173]. У цьому атрибуті характерним є наявність концепту смерті на лексичному рівні: укр. *кирпа* - переносна народно-поетична "смерть", також *кирпата*, пор. *кирпата свашка* - жарт. "смерть" [СУМ, 152-153].

Ритуальне розплітання волосся є, на нашу думку, ізосемантичним ритуальному застриженню (у весільному обряді) або зрізанню волосся (у поховальному, особливо на ознаку трауру). Разом з тим волосся, виступаючи як заступник небіжчика, могло ставати самостійним агентом поховального обряду. В Болгарії, якщо "не могли поховати самого небіжчика, нерідко чинили обряд поховання пасма його волосся" [СД, 423]. Як двійник померлої дівчини з'являється коса у звичаї у Височській нахії: "Ако умре девојка, отсеку јој косу и вежу на штап, и усаде на гроб поред крста" [СЕЗ (61), 1949, 178], хоч "отсечена коса се стави обично на крст на гробу онога који се жали" [там само, 182].

Досить рідкісне свідчення відрізання коси нареченої замість ритуального розплетення зустрічаємо у весільному обряді гуцулів і в західних повітах Волинської губернії, де "не розплітають молодій косу, а відрізають. Саме відрізування відбувається отак: свекор, взявши кінець коси в руки, прив'язує її до спеціально вбитого для цього в стіну гвіздка. Наречений, танцюючи з дружком, повинен при цьому показати стільки спритності, щоб кінець коси нареченої обов'язково відрубати одним ударом сокири. Якщо йому це не вдається, то гуцулки передрікають молодій нещасливе життя; якщо ж коса буде відрубана, то - щасливе" [Чубинський, 1877, 375].

Крім вінка, до основних атрибутів весільного обряду відносяться *весільне деревце*, *каравай* і *корогва* [СД, 321]. Їхня наявність в обряді похорону-весілля є загальним і розпрацьованим моментом. Обряду завивання весільного деревця, "гільця", українці надають такого самого значення, як і обряду плетіння вінка. На весіллі "деревце" - це вишнева (рідше - соснова чи бузкова) гілка з частими боковими пагонами, яка втикається у хліб", і яку "прикрашають бантами зі стрічок, паперовими квітами, жмутиками калини, жита і червоного гаруса (жичками). У деяких місце-

востях (Засулля) привішують ще до гільця горіхи, цукерки та пряники [Милорадович, 1890, 14].

У випадку смерті незаміжніх і нежонатих "роблять гільце з сосни, уквітчане квітками калини, барвінку, житом, просом та ячмінем, і становлять на столі" [Данилов, 1907, 351]; "робє деревце та кладуть у голови" [Гнатюк, 1912, 309]; "на столі уставляють весільне деревце" [Гнатюк, 1912, 329]; "лагоде деревця и затикают в хлібу або зерні в зголовах" [Гнатюк, 1912, 263]; "у голоу ставлять ялинку, котру з похороном відносять на гріб" [Гнатюк, 1912, 310].

Деревце, яке у весільному обряді має бути ритуально знищене - заламане, маніфестуючи ідею розриву зв'язку з попереднім дошлюбним статусом і виявляючи ідею дефлорації, в обряді похорону-весілля відноситься на цвинтар, де його кидають у могилу, тим самим виконуючи "ритуальну дію переважно апотропейного та профілактичного характеру" [СД, 458], пор.: "гільце, як спустять дівчину до могили, кидають туди ж за нею" [Данилов, 1907, 351]; "парубкові або дівці дають до домовини також деревце (весільне), що стояло на столі всі три дні" [Гнатюк, 1912, 332]; "парубкам призначають дружбів, а дівчатам дружок, котрі при похороні несуть деревце до гробу і затикають у гріб" [Гнатюк, 1912, 263]. Знаком весільного деревця позначають могили незаміжніх у Височській нахії: "На неколико штапова, пободених у гробну хумку, натакну стеклене јабуке и обесе по коју мараму" [СЕЗ (61), 1949, 180].

Відзначаючи ритуальне значення *коровая* у поховальному обряді, І.Беньковський писав: "Але головний звичай при похованні парубка і дівчини полягає в тому, що печуть "коровай" і "шишки" [Беньковский, 1896, 249]. Значущість цього обрядового атрибуту обумовлена його сакрально-символічним характером. У весільному обряді коровай символізує шлюб, поховальний так само актуалізує шлюбну символіку, вказуючи на поділ коровай під час весільного бенкету. "Зі смертю дівчини-нареченої або хлопця родичі печуть коровай, кладуть його на труну і після похорон на могилі роздають його рідним небіжчика. Роблять це для того, щоб разом з похороном влаштувати хлопцю чи нареченій також і весілля, якого ті не дочекалися" [Ящуржинский, 1890, 131]. "Коровай кладуть на віко труни, яке несуть звичайно окремо від труни на цвинтар і тут, перед тим, як спустити тіло до ями, перед відкритою труною, коровай ріжуть на шматки і по шматочку наділяють усіх, хто бере участь у похованні" [Беньковский, 1896, 249]. У районі Алексинського Поморав'я під час похорону-весілля "саборник се такође меси и носи до гроба, да га после укопа преломе, а "деверчић" забоду у хумку" [Антонијевић, 1971, 161].

Шлюбно-еротичну символіку мають шишки, що використовувалися як ритуальне печиво весільного обряду. Належачи до ряду атрибутів з фаліч-

ною символікою, ця реалія актуалізує амбівалентне відношення випукле-ввігнуте, приналежне до архетипичного шару й універсально використовуване в символіці статей. Пор. обрядову роль "шишки" у весільному обряді: "Ранком у понеділок у хаті батьків молоді збираються її родичі й чекають посла з шишкою від нареченого. Шишку приносить його молодший брат, перев'язану червоною стрічкою і гарусом, якщо молода "хороша", або ж грубими нитками (валом) у протилежному випадку. Поївши шишки, рід молоді рушає також "балувати" до старости, до хресного батька, і вже звідти на обід до молодих, "у перезов" [Милорадович, 1890, 61].

У поховальному обряді "шишки" служать для обдаровування всіх учасників поховання дівчини, поряд з обдаровуванням стрічками померлої.

Крім інших весільних атрибутів в обряді похорон-весілля наявні весільна короґва і весільний меч. В українській традиції "весільна короґва" - це "невелика хороґва, зроблена з хустки, прив'язаної до палки. Дружба, який тримає її, дістає наймення "хорунжого" [Чубинський, 1877, 312]. При похованні незаміжніх та неодружених, як пише В. Данилов, "до хреста, що звичайно несуть попереду погрібового походу, прив'язується рушник, а до короґов хустки" [Данилов, 1907, 351]. У сербській традиції, де жалобне знамено є реалією поховального обряду, воно стоїть на могилі або ж біля вхідних дверей будинку як символ глибокої скорботи; у випадку смерті сина-одинака, що не залишив нащадків, знамено прикріплювали до гребеня будинку [Трипковић, 1967, 6]. Якщо в українців "на хаті нема ніяких знаків" [Гнатюк, 1912, 349], то в сербській і особливо чорногорській традиції конкретна й одночасно міфологічно об'ємна картина відзначеної чорним знаменом могили дає проекцію обряду на текст тужбалиці своїм поетично-трагічним баченням поля смерті:

Куфу сам ти затворила,
А прозоре поломила,
Црни барјак поперила,
На братову нову куфу.

[СНТ, № 63].

Як і весільна короґва, весільний меч належить до весільного обряду і пов'язаний з концептом "здобування" нареченої. Меч - це атрибут учасників поїзду нареченого, власне "світилок", молодих дівчат, серед яких є й "старша світилка", здебільшого - сестра молодого. Вона тримає "запалений світильник, тобто шаблю, іноді дерев'яний хрест; шаблю перевито великою восковою свічкою і пов'язано калиною і васильками" [Милорадович, 1890, 30-31]. "Меч цей, - зазначає П. Чубинський, - буває здебільшого дерев'яним, але трапляється іноді дістати десь стару шпагу або шаблю. Як дерев'яну, так і металеву "шаблю" або "меч" завивають рутою, барвінком, "ласковицями", васильками, калиновим цвітом та ін. зеленню" [Чу-

бинський, 1877, 262]. Введення цього атрибуту акцентує шлюбну символіку обряду похорон-весілля: "Свасі дають у руки воскову свічку і меч, як годиться на весіллі" [Чубинський, 1877, 709].

Обряд, як бачимо, також визначає ролеві функції учасників похорону-весілля як чинів весільного обряду; при цьому наявним є перенесення термінології учасників весілля на учасників поховання: "в деяких селах таких хлопців, які несуть померлу дівчину, називають на цей час весільним прізвиськом: "боярами", а дівчат, що несуть померлого парубка, - "дружками", подібно до того, як на весіллі кличуть "боярами" хлопців, які ведуть наречену до вінця, а "дружками" дівчат, які ведуть хлопця до вінця" [Беньковський, 1896, 250]. Молоді парубки й дівчата, виключені з кола учасників поховального обряду в інших випадках на похованні небіжчиків старшої вікової категорії (пор. численні застережні й заборонні дії), у випадку смерті незаміжніх та нежонатих стають обов'язковими учасниками похорону-весілля, і до їхніх функцій належить виконання усіх найважливіших моментів символічного весілля. Учасники похорону-весілля:

- *плетуть вінок і виготовляють весільні атрибути*: "Мати голосить, як дівчата плетуть вінок: "Світилки мої, приятельки мої, сусіди мої молоді! За кого ж ви мою дочку виражаєте?!... Дочко моя, молода моя!... Подивися, який вінок тобі сплели світилки твої, товаришки..." [Свенціцький, 1912, 48]; "Девојке исплету венце, направе барјаке, а кола оките пешкирима и цвећем" [СЕЗ (83), (35), 1971, 162].

- *несуть весільні атрибути*: "Парубкам призначають дружбів, а дівчатам дружки, котрі при похороні несуть деревце до гробу і затикають у гріб" [Гнатюк, 1912, 263]; "дружкам... дають запалені зелені свічки і таким чином похід йде до могили" [Чубинський, 1877, 709]; "процесію несуть обов'язково парубки. До хоругвів прив'язують хустки (як на весіллях молодому)" [Гнатюк, 1912, 388].

- *несуть труну і віко труни*, при цьому повсюди й послідовно дотримувалися дії *нести* труну, що експлікує особливий характер похорону-весілля і функції учасників обряду: "хлопці несуть хлопця, а дівки дівку, ponadto везуть [в інших випадках - О. М.] небіжчика на возі кіньми, бо волів нема у Паволочі [село Сквирського повіту Київської губ. - О. М.]" [Гнатюк, 1912, 390]; "на цвинтар "гроб з тілом" несуть завжди відкритим і окремо від віка; а віко від труни (з короваєм) несуть окремо; при цьому, якщо ховають дівчину, то труну й віко несуть хлопці" [Беньковський, 1896, 250].

Крім того, наявною є рольова варіативність щодо учасників: "Як ховають парубка, то труну, віко з неї, і процесію (хоругви) несуть парубки - його товариші. ... Дівки на похорон парубка не йдуть. З парубків йдуть тільки ті, які помагають нести" [Гнатюк, 1912, 387]; "як умре дівчина, то домовину несуть теж копачі або родичі й знайомі, а кришку з домовини несуть її

подруги, дівчата. А як умре хлопець, то домовину і кришку несуть товариші, хлопці" [Гнатюк, 1912, 413]; "парубка або дівку несуть парубки і їм припадають хустинки (ручники або кусники полотна), прив'язані до мар з чотирьох боків. Як несуть мерця не парубка, ні дівку, то несе його родина" [Гнатюк, 1912, 375].

Кількість учасників обряду, що має публічний характер, співвідносна як з кількістю їх на весіллі, так і з притаманним обряду поховання семантикою парного числа: "Коли виносять з хати померлу дівчину, то збирають дружок, старостів, бояр і свашку; усіх їх бува таке ж число, як і на весіллі" [Данилов, 1907, 352]; "домовину несуть четверо дівчат, а дві кришку" [Васильєв, 1889, 637]; "тіло до могили несуть дівки: дві - віко і чотири - труну на ношах" [Гнатюк, 1912, 388]; "несуть тіла парубка - дівки, дівки - парубки, хлопця - дівчата, дівчини - хлопці. Несуть 4 або 6 чужих осіб [Гнатюк, 1912, 351]; "боками, біля домовини, ідуть дві дружки" [Гнатюк, 1912, 332].

Зовнішня відзначеність учасників обряду вказує на проведення ритуального весілля, разом з тим, низка апотропеїчних засобів апелює до запобіжних дій: "Парубки, які несуть віко, перев'язують шаліки через плече, як весільні дружки" [Гнатюк, 1912, 387]; "дружкам пов'язують на голови чорні стрічки" [Чубинський, 1877, 709]; "дівчата, що несуть труну і віко од неї, перев'язують собі руки низками красного намиста" [Данилов, 1907, 351]; їм же "перев'язують руки стрічками - тільки красними" [Васильєв, 1889, 637].

- *дістають весільні подарунки*: "Тутечки ж [при виносу - О. М.] роздають дарунки, що треба було роздавати перед тим, як йти до шлюбу" [Данилов, 1907, 352]; "дівчатам дають довгі "дари" - бинди (з по 2 аршини), хустки дістаються парубкам" [Гнатюк, 1912, 388]; "рушники, хустки, стрічки, які було роздано при похованні, віддаються всім тим, хто складає весільний штат" [Чубинський, 1877, 709]; "якщо померла була єдиною дочкою, то мати після похорону скликає до себе всіх подруг небіжчиці-доньки і, відкривши скриню, починає діставати звідти все те, що приготувала для себе дочка-небіжчиця: плахти, хустки, юпки, корсетки і т. п., все це дарується подругам померлої" [Чубинський, 1877, 709]; "мати поділи девојкама дарове, које је покојница спремаала за сватове" [Антонијевић, 1971, 161]. Дарування одягу відбувалося і в поминальні дні: "Одело и девојачку спрему носе на гробље и прво приказау на гробу и са оделом дарују момка или девојку, обично из родбине или доброг друга покојниковог" [Бошковић-Матић, 1962, 181].

Одяг як символічна заміна небіжчика може бути його маніфестацією в поминальні дні - на 40 днів, пів року і рік, зокрема, у сербському ритуалі "прављење хаљина" - оплакуванні одягу померлого. Цей поширений на Балканах звичай у випадку смерті незаміжніх та нежонатих доповнював акт дарування. Так, "у Жидиљу одело умрлога младића или девојке изно-

се пред кућу и наричу над њим. Одело поклањају рођацима или неком у кући" [Бошковић-Матић, 1962, 181]. Магічна спрямованість такої дії підсилювалася формулою з побажанням добра: "кад поклањају одело о дацији, онда кажу: да га носиш по сунцу и киши".

Найбільш показовим прикладом асоціативної заміни небіжчика його одягом є звичай в архаїчній зоні традиційної культури північно-східної Сербії (с. Стрмостен), коли "одело умрлого до годину дана износи се на све дације у соби, где је он умро и разастре се по столу. После годину дана одело се поклања" [ГЕМБ 25, 1962, 181]. Річні поминки, якими закінчується поминально-обрядовий цикл, обмежують термін ритуальної заміни померлого його одягом, після чого вона втрачає свою знакову функцію і стає лише емоційним фактором.

Мотив обдаровування учасників символічного весілля виступає також у текстах плачів. Так, у наведеному вище тексті македонської тужбалиці за донькою детально розроблено мотив роздавання подругам вінчального вбрання небіжчиці. Дівчина Разделіна, відчуваючи наближення смерті, просить мати не продавати її шовкові плаття, а роздати їх дівчатам-подругам:

По сиромашните моми,
да го носат и да речат:
Бог да прости Разделина.

[Поленаквић, 1966, 326].

До учасників символічного весілля слід віднести й чин символічного нареченого, соціальна роль якого нерідко не закінчується після завершення поховального обряду: "Для неї на той світ призначається наречений. Хтось з парубків - здебільшого той, що кохав небіжчицю, - *обирається за молодого*: йому перев'язують руку (хусткою) і в такому вигляді він проводить небіжчицю до *хати*... Після цього в родині померлої він вважається зятем, а в загальній думці, здається, вдівцем" [Свидницький, 1861, 53]; "як умре дівчина, то за деревищем іде один парубок убраний "ск під вінок" - се кнезь" [Гнатюк, 1912, 332]; "у деяких місцях небіжчиці (дівчині) призначають парубка - нареченого, який іде за труною, одягнений стосовно свого звання" [Ящуржинский, 1890, 131]; "одному парубкові перев'язують руку хусткою і одягають на перст каблучку: цей парубок заступає молодого" [Данилов, 1907, 351]; "вибирають одного парубка за дружбу, одну дівчину - за дружку і, нарешті, одного парубка - за "вдівця", при чому його значення дорівнює становищу нареченого на весіллі" [Охрімович, 1892, 37].

Розпрацьованість в українській традиції обрядової значущості учасників весілля-похорону співставна з прагматикою обрядових дій на символічному весіллі в сербській традиції, коли окремі моменти або їхня послідовність маніфестують проведення символічного весілля: "На овак-

вом погребу учествују свирачи, а девојке и младићи певају свадбене песме" [Антонијевић, 1971, 161].

Показовим є вже саме запрошення на весілля-похорон; подібно до запрошення на весілля цю роль відіграють спеціальні чини, і їхню обрядову функцію підкреслює наявність спеціальних обрядових атрибутів - квітів, фляги тощо: "Ако је момак умро, онда један момак и девојка зову чутуром на сахрану другове покојникове; а ако је девојка умрла, онда две девојке. Оба двоје носе једну чутуру, свако за један крај кајиша" [СЕЗ (24), 1939, 113]; "за овај погреб учесници се позивају цвећем" [СЕЗ (35), 1971, 161].

До більш рідкісних маніфестацій символічного весілля - на рівні традиційної хореографії - під час похорону незаміжніх і нежонатих належить *жално коло*, що відповідає універсальному шлюбному символу - колу. У районі Ресави його виконували, як правило, "на дан сахране и о извесним даћама, кад умре младић или девојка". Таке "жално", або "момачко коло", є знаком, що визначає "свій" простір, і виконується біля будинку небіжчика і в садку: "О сахрани умрлога коло се игра на имању покојника. Кад носе мртваца на гробље, пратња застане и одигра се коло у покојниковом шљивару" [Бошковић-Матић, 1962, 183]. Ритуально-магічну спрямованість "кола" як архаїчної обрядової імітації виявляє характерний набір виконавців: звичайно виконавцями є жінки, проте веде коло чоловік, і це відповідає архаїчним зображенням "кола" на середньовічних надгробках Сербії, де померлий ізофункціонально співвідноситься із зображенням міфологічного коня, що веде посмертне коло: "Жално коло" играју већином жене, а коловођа је мушкарац. Жене држе у руци киту цвећа и свећу, а коловођа држи у руци бардак са ракијом". Під час виконання кола в поминальні дні веде його хтось з родини небіжчика; проте, як правило, родичі виключаються з кола учасників, вони платять музикам за виконання, пригощають танцюючих, а один з родини небіжчика поливає воду з прикрашеного квітами глечика перед ведучим кола, що підкреслює віднесеність обрядової дії до поминального циклу.

Мотив посмертного "чорного кола", яке ведуть фольклорно-міфологічні образи чорних воронів і галок образи, знайшов яскраве художнє вираження і в текстах тужбалиць:

Око куће црно коло,
Све свадбари црни врани,
Свадбарице црне чавке
Воде коло наоколо
Око куће Миликине.

[ZNŽO, 1964, 13].

Сам же небіжчик є ведучим у цьому посмертному колі:

Немо' и' се пожалити, жељо мајци,

Да и' коло не разуриш, коловоћа!

[Дучић, 1931, 256].

Як бачимо, мотиви плачів як глибинні структуроутворюючі елементи обрядового тексту передають архаїчні уявлення, що стосуються весілля-похорону. Оскільки проєкція традиції на текст фольклорного твору означає введення його до складного універсуму народних уявлень, а самі традиційні уявлення, ставши змістовим планом, визначають вибір відповідного "коду", глибинна семантика фольклорного тексту апелює до обрядового і ширше - до етнографічного контексту.

Мотив смерть-весілля у плачах за померлими неодруженими стає додатковим фактором, пов'язаним з уявленнями про продовження життєдіяльності на "тому світі".

Нерідко виступаючи квазімотивуванням смерті-від'їзду і характеру збирання (вдягання померлого, масовості - як на весіллі - присутніх), мотив весілля-похорону з'являється часто вже в зачині, стаючи ніби першим імпульсом і композиційним засобом плачу:

"Ой синку мій, синку, куди ти сі вибираєш такий молоденький? Якеж я тобі сумне весіля справляю? Я си такого й ни сподівала. Який же з тебе кнезь сумний! ... Встань та подиви сі, як сі твої товариші посходили. Заговори до них хоть одно слово, та подекуй їм за своє товариство. ... Ох кнезю мій, мнезю, яку ти собі кнегиню обібрав" [Свенціцький, 1912, 59];

"Марієчко моя, книгине моя! Куди ти сі вібераєш? Яке-ж я тобі сумне весіле справляю? Я-ж то сі не сподівала сего! Я сі тишила, що я тебе віправлю весело, а я тебе так сумно віправляю" [там само, 45];

Ово ли је свадба твоја,

Мој ђевере, очи моје!

С ким ћу свадбу дочекиват?

[СНТ, № 6].

Мотив весілля виступає і як заорука приєднання небіжчика до сонму предків. У сербській традиції мотив може бути досить розгорнутим завдяки введенню імен померлих раніше, яких плакальниця запрошує у символічні свати. Згадувати імена живих людей при цьому не дозволяється:

Е хоћу те доме питат:

Јес желио Радована?

ја сам тебе "Рака" дала!

Је си л' биро пријатеље,

Спрама тебе!

Е кад станеш свате купит,

Ја кукала!

Зови браћу ону моју,
Сву петину!

[Вукановић, 1972, 42].

Переважання ліричного начала в текстах плачів за неодруженими створює ілюзію бажаного, але нездійсненого. Ця ілюзія може бути реалізованою або постійним антитетичним зіставленням бажаного з реальним, як в українській традиції:

"Чужі матері дожидають, весело друкать, а мені нікаторої отради. Чужі матері празника дожидають, та в гості дожидають, а я празника ждатиму, та тебе виглядатиму" [Свенціцький, 1912, 49]; "що до людей ідуть з скринями та з перинами, а до мене йдуть з хрестами та з хоругвами. Моя й дочко, моя княгинечко. Моя й дочко, моя й павочко! Та люде випроважають дочок з дружками, та з буюрами, а я вас тільки випроважаю з хрестами та з хоругвами" [там само, 49],

або ж породжувати глибоко хвилюючі контрастивні фрагменти співставлення мрії - весілля, і дійсності - поховання, що передано метафорою сну у сербській:

Сине Живко - срећо моја!

Ја сам у сан снијевала:

Да сам сна'у изабрала,

И сватове покупила,

И довела дичну сна'у!

Сина Живка оженила,

Тужно срце ограшила!

А кад сам се пробудила,

Јаду сам се зачудила -

Куд се ћеде сна'а моја,

Куд се ћеде срећа моја

[Џаковић, 1962, 69].

Поетична образність у плачах за померлими в молодому віці природньо пов'язана з актуалізацією протиставлення *щастя/нещастя*, що обумовлює "односпрямованість", трагічно похмуру синонімічність художніх засобів, що використано в межах семантичного поля "нещастя" і що особливо властиве сербським тужбалицям, які відчували вплив епічної традиції. Спільною рисою і хіба що не найбільш послідовною і частою є передача уявлень про "непрожитий вік" і до часу втрачену молодість як порушення законного порядку через метафору нерозквітлої, до часу зів'ялої зелені та квітів: "Де-ж тії вітри набрали ся, що вишеньку зломали? І де-ж вони набрали ся, що на вишеньці листочки оббили?" [Свенціцький, 1912, 49];

Моје цвијеће увенуло,

Увела ви младост мала,

У најлепши млади вијек,
У најлепши бијел свијет!
[СНТ, № 49].

У сербській оплакувальної традиції конкретні топоніми служать квазі-мотивуванням збирання небіжчика та метафорично вказують на причину його відсутності, при цьому їхня всенародна значущість (таким є, наприклад, Цетинє) також підпорядковується меті глорифікації померлого. У текстах плачів за померлими в молодому віці топонім може ставати квазі-локусом символічного одруження померлого:

Зар не знате, јад вас знао,
да се М... у Ниш жени.
[СНТ, № 28].

І, нарешті, прямою епічною цитатою стає метафора смерті-весілля в тексті тужбалиці, відображаючи мотив *ојенила мати-сира земля* в значенні "чужого" простору і уявлення про нареченого як етнічного супротивника:

Дара ти се удомила,
Свекар јој је црна земља,
Свеква јој студен камен,
А за момка Бугарина!
[СНТ, № 81].

Імпровізаційний характер обрядового плачу в українській традиції та його менша обрядова заданість також апелює до мотиву "ојенила мати-сира земля" як певного стереотипу, що змальовує локус смерті*: "Зятю мій, мураво моя зелена! ... Подиви ся на свою молоду, смутну та невеселу... Зятю мій смутний та невеселий! Коли ж ти до мене старостів присилав, що тепер то мою дочку взяв?!" [Свенціцький, 1912, 48]; "Доню, доню! Що ти наробила? Яке-ж твоє весілля невеселе... Одружилась ти з ямою сиріо, кришкою гробовою!" [там само, 50].

Нашим завданням не є аналіз різних обрядово-текстових реалізацій концепту "переходу", який об'єднує сфери смерті й весілля. Видається доказовим вважати, що глибинна семантика обряду похорону-весілля пов'язана зі символічним оформленням ланки, якої бракує, що маніфестує ідею "початку". Весільний обряд під час похорону неодружених не лише змінював - хай хоч символічно - соціальний статус померлих, але був покликаний уберегти живих від можливого шкідливого діяння з боку померлих раніше строку, померлих неодруженими, саме через це "небезпечних для живих" [СМ, 315]. Охоронна функція ритуалу підтверджена й фактами

* Аналіз мотиву у слов'янських, у тому числі й українських, епічних історичних піснях і баладах було подано, зокрема, в працях Б. М. Путилова [Путилов 1960, 1965] і В. К. Соколової [Соколова 1977].

давньо-слав'янської поховальної практики, за свідченнями Массуді та Ібн-Фодлана [Котляревський, 1868, 65-68]. Парадоксальна з сучасного погляду, але виправдана з погляду слов'янина-язичника практика вбивства й поховання дружини разом з її чоловіком, бо інакше вона не досягне блаженства, пов'язана з уявленнями про продовження існування на "тому світі" та "апеляцією до джерела, давцеві відповідних благ (життєвої сили й процвітання), який перебуває за межами земного життя" [Толстой, Толстая 1993, 179].

Шлюб, що в традиційних уявленнях сприймався як "шлюб навіки", не припинявся зі смертю одного з подружжя. Поширеною є уява про продовження шлюбного зв'язку на "тому світі": повдовілі мають там з'єднатися зі своїми дружинами. Тому повторні шлюби укладали між собою звичайно вдівці та вдови. Пор. звичай (у болгар р-ну Самокова) ховати одного з подружжя в підвінечному платті, щоб інший зміг потім знайти його на "тім світі".

Сучасні слов'янські обрядові дії в архаїчних зонах Карпат та в західній Сербії підтверджують традиційні уявлення, що до "того світу" не можна було з'являтися "без дружини" [Свидницький, 1861, 53]. Так, у випадку смерті господаря дому його дружина "силази у раку и сукньом превлачи преко зидова раке и тек после тога спуштају сандук са мртвацем у раку" [Бошковић-Матић, 1962, 178]. Українці Подолії вірили, що "лише перша жінка буде разом з чоловіком у замогильному житті, а друга й третя будуть "без пари". Ідею невтрати шлюбних зв'язків зі смертю одного з подружжя маніфестує сербський звичай (с. Паневац), коли у випадку смерті господині дому жінки, обряжаючи померлу, повинні застібнути їй сорочку, а її чоловік потім має її розстібнути. Вірять, що коли він цього не зробить, то залишиться довічно "застібнутим" з небіжчицею [Бошковић-Матић, 1962, 174]. Аналогічно до цього, в українців "для того, щоб той з подружжя, що залишився живим, міг вдруге одружитися, на померлому комір сорочки треба залишити розстібнутим - "розхристаним" [Беньковский 1896, 253]. Тому жінка померлого звичайно просить тих, хто обряжає померлого, "не зацінкували чоловікові сорочку на грудех". В іншому випадку "ўна борзо не віддасть си" [Гнатюк 1912, 321]. Також, щоб вдруге взяти шлюб, він (або вона) перед виносом померлого з хати підпоясувався червоним поясом і тричі перебігав через дорогу [Беньковский 1896, 253].

Таким чином, співставний аналіз обряду похорону-весілля в українській і балкано-слов'янській (переважно сербській) традиціях свідчить про те, що цей обряд являє собою архаїчний слов'янський звичай, демонструючи в межах окремих регіональних традицій чи локальних варіантів як спільні риси, так і значні відмінності. Включення всього наявного матеріалу є необхідною умовою для розуміння семантики обряду, який обумовлений дуплікацією концепту "переходу", ідеєю "початку" і "кінця" одночасно. Модифікація форм і семантичних зв'язків обрядових елементів однієї й тієї ж фун-

кціональної спрямованості можуть бути досить широкими в різних традиціях, проте кінець-кінцем виявляють сприйняття смертної постілі як шлюбного ложа (пор. звичай у валахів у Банаті виставляти біле полотнище у випадку смерті нежонатого і червоне, коли помирала незаміжня [Кузеля 1912, 151]), - уявленню, яке актуалізується в різних європейських традиціях у випадках смерті неодружених.

Джерела та література

1. Антонијевић 1971 - Д. Антонијевић: Алексиначко Поморавље, СЕЗ, 83, 1971, 153-162.
2. Барсов 1872 - Е. В. Барсов: Причитанья северного края, Ч. I, Плачи похоронные, надгробные и надмогильные, Москва, 1872.
3. Беньковский 1896 - Ив. Беньковский: Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа, Киевская старина 15, LIV, 1896, 229-261.
4. Бошковић-Матић 1962 - М. Бошковић-Матић: Погребни обичаји, ГЕМ, 25, 1962, 171-194.
5. Васильев 1889 - М. К. Васильев: К малорусским похоронным обрядам, Киевская старина, 25, 1889, 635-637.
6. Вукановић 1972 - Т. Вукановић: Народне шужбалице, фолклорна грађа сабрана у Срба ?ореклом из Црне Горе на Косову и Косаници, Врање, 1972.
7. Гнатюк 1912 - Вол. Гнатюк: Похоронні звичаї й обряди, Етнографічний збірник, Львів, 31-32, 1912, 203-426.
8. Данилов 1907 - В. Данилов: Порівняння смерті і весілля в українських погрібових голосіннях, Україна, 3, 1907, ч. 1, 351-355.
9. Дучић 1931 - Ст. Дучић: Живот и обичаји племена Куча, СЕЗ, 48, 1931, 246-268.
10. Котляревский 1868 - А. Котляревский: О погребальных обычаях языческих славян, Москва, 1868.
11. Кузеля 1912 - З. Кузеля: Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі, Етнографічний збірник, Львів, 31-32, 1912, 133-173.
12. Милорадович 1890 - В. Милорадович: Свадебные песни в Лубенском уезде Полтавской губернии, Киев, 1890.
13. Охримович 1892 - Вл. Охримович: Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории развития семьи, Этнографическое обозрение, Москва, 15, 1892, 4.
14. Павловић 1926 - М. Павловић: Сшари живош и обичаји народни у Јужној Србији, Београд, 1926.
15. Поленаковић 1966 - Р. Поленаковић: Македонске народне тужбалице, Рад 11, конгреса Савеза фолклорисша Југославије, 1966, 323-327.
16. Путилов 1965 - Б. Н. Путилов: Славянская историческая баллада, Москва-Ленинград, 1965.
17. Путилов 1960 - Б. Н. Путилов: Русский историко-песенный фольклор

XIII-XVI веков, Москва-Ленинград, 1960.

18. Свенціцький 1912 - Іл. Свенціцький: Похоронні голосія, Етнографічний збірник, Львів, 31-32, 1912, С. 1.

19. Свидницький 1861 - А. Свидницький: Великдень у Подолян, Основа, 11, 1861, 52-53.

20. Седакова 1983 - О. А. Седакова: Метафорическая лексика погребального обряда. Материалы к словарю, Славянское и балканское языкознание, проблемы лексикологии, Москва, 1983, 204-234.

21. Соколова 1977 - В. К. Соколова: Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре), Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами, Ленинград, 1977, 188-195.

22. Толстая 1990 - С. М. Толстая: Общеэлементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций), Балканские чтения 1, Симпозиум по структуре текста, Москва, 1990, 99-101.

23. Толстой, Толстая 1993 - Н. И. Толстой, С. М. Толстая: Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-), XI Международный съезд славистов. Славянское языкознание, Москва, 1993, 162-182.

24. Трпковић 1967 - Р. Трпковић: Посмршни обичаји и морачке жало?ојке, Београд, 1967.

25. Чубинский 1877 - П. П. Чубинский: Труды Этнографическо-Статистической экспедиции в Западно-Русский край, IV, Спб., 1877.

26. Шневајс 1929 - Е. Шневајс: Самртни обичаји код Срба и Хрвата, Гласник Скойског научног друштва, Скопје, 5, 1929, 263-283.

27. Џаковић 1962 - В. Џаковић: Народне шужбалице, Аншологија, Београд, 1962.

28. Ящуржинский 1890 - Хр. Ящуржинский: Остатки языческих обрядов, сохранившиеся в малорусском погребении, Киевская старина, 28, 1890, 130-132.

**ПОШЛЮБНИЙ ЦИКЛ: РИТУАЛЬНА ЇЖА
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ -ХХ ст.
ІЗ ПОЛІССЯ І ВОЛИНИ)**

У статті автор студіює питання характеру і змісту ритуальних страв, що існують в останній - пошлюбній - частині весілля. Предметом дослідження тут стають як м'ясні, так і випечені з тіста і варені круп'яні страви, що у минулому побутовували на теренах Полісся і Волині. Серед них насамперед стежно, кури, виготовлені з тіста коржі, що уособлюють бика або кабана. За своєю символікою, майже всі вони пов'язані з зооморфним кодом. Саме в останній частині весілля функціонують страви, які, за своїм історичним походженням, можливо, пов'язані з давніми культурно-господарськими типами.

Завершальний цикл українського весілля у вітчизняній етнології до сьогодні вивчений найменше. Це стосується узагальнюючих монографій, регіональних досліджень і польових матеріалів. Не цілком уніфікованою є й відповідна термінологія. Тривалий час більшість учених користувалась усталеними визначеннями структури обряду, виділяючи у ньому передвесільний, власне весільний і повесільний цикли. В кінці ХХ ст. виникли уточнюючі думки про те, що всі частини дійства є весіллям, з тією лише різницею, що перша з них здійснюється до шлюбу, друга власне і являє собою народний шлюб, а третя, остання, відбувається після нього. Такі думки висловлювали деякі українські (Олександр Курочкін) і російські вчені (Олександр Гура). Прибичницею такої термінології є і авторка цієї статті.

У попередній період обряди пошлюбної частини вивчалися насамперед у їх рольовому та семантичному аспектах. За висновками вітчизняних етнологів, вони мають ознаки антиповедінки, позначені веселим бешкетуванням і гротескним переодяганням їх учасників [1, 2, 3, 4, 7, 8]. Водночас сьогодні ми так і не маємо повної картини побутування всіх обрядових сюжетів у межах різних регіонів України.

У своїй статті ми маємо на меті торкнутися складу страв, які у завершальній частині весілля мали ритуальне значення, а отже були пов'язані з відповідними дійствами. Особливо цікавим у цьому аспекті, на нашу думку, є територія Полісся і прилеглої до нього етнографічної Волині. Джерельною основою дослідження є друковані і рукописні (архівні) матеріали, записані в різні історичні періоди українськими етнологами, зокрема, й автором статті.

Пошлюбний період у весільній структурі обраних регіонів має деяку варіантність, пов'язану з місцевими традиціями. Нас фактично цікавитиме та частина обряду, яка відбувалась після першої шлюбної ночі або обряду *комори* у понеділок і в наступні декілька днів, кожен із яких зазвичай мав окрему назву. Неодружених учасників до участі в етапах пошлюбного циклу зазвичай не запрошували, оскільки молоді після церковного вінчання, низки з'єднувальних актів, розподілу короваю і першої шлюбної ночі вже належали до стану одружених. Саме в цій частині весілля відбувалась найбільша кількість сороміцьких сюжетів. Тут весільні рядилися за принципом зміни статі - чоловік на жінку і навпаки, ставили опудала на воротах у молодого з демонструванням статевих органів, виготовлених із сирих овочів, на Волині подекуди вбиралися в *діди* (с. Кропивна Ізяславського р. Хмельницької обл.) тощо.

На Поліссі та Волині понеділок найчастіше мав назву *перезва*, рідше *придане*. У цей день більша частина дійства проходила у хаті молодого і частково у молодії. Інші дні обряду на Поліссі об'єднували спільною назвою *беседи*. При цьому виділяли окремо як завершальний обряд *курі* (Центральне Полісся) або *курка* (Волинь). Крім широко відомих на окресленій території побувала низка локальних назв - *потрусини*, *калач*, *борщ* тощо. У цій частині обряду виготовляли і колективно споживали ритуальні страви різних типів. Висвітлення їх обрядової ролі одночасно розкриє нам і семіотичний статус.

Перезва (*перезов*) за своїм характером безпосередньо залежала від ключового моменту патріархального шлюбу - збереження молодою дошлюбної незайманості. Цю звістку батькам молодії разом із молодим привозили його родичі. З-поміж інших предметів, які знаково підтверджували чесність молодії, одним із загальнопоширених був забарвлений червоним алкогольний або безалкогольний напій (горілка, вино, квас тощо).

Цією ж символікою володів також мед або напої з нього, що ними теща зустрічала зятя, який приїздив запросити її до себе на гостину і повідомити про *чесність* дочки: "*Теща зятя ждала / Да ситою двор поливала / Ой, чи буде зять, чи не буде / Ой, жаль мені да сити буде*" (с. Горинь Малинського р. Житомирської обл.) або: "*...єсть у мене бочка меду / Я до себе тещу веду*" (с. Вишевичі Радомишльського р. Житомирської обл.).

У південній частині Полісся і на Волині виготовляли пиріжки або пироги, які, за своєю символікою, також пов'язані з темою збереженої дошлюбної цноти як фактора забезпечення добробуту і здоров'я для обох весільних родів. Так пиріжки з цілим або тертим маком молода або свахи готували на другий день після обряду *комори* на знак чесності. У залежності від того, де відбувався етап, їх несли як звістку до свекрухи або до батьків нареченої. Наведемо кілька таких описів: "*Потім беруть мак, товчуть.*

Баби місять тісто і ліплять пиріжки з маком, що натовкли князь і княгиня. "А хто буде пиріжки ліпити, / То той буде горілочку пити. / Хто ни буде починати, / Той не буде коштувати». Сват бере пиріжки, квартиру горілки, перев'язується червоним поясом і несе сватові зварок (відомість), у якому положенію його дочка" [6, с. 169 - 170] або: "По обіді свекруха каже: "Злазь доню с печі, будемо ліпити вареники з цілим маком да поїдемо по батька й по матер". Варять вареники з маком і медом. Поперев'язували їх по парі червоною заплоччю... Поїхали по тестьов з варениками, молода осталась... ті вареники, що привезли роздають людям. Той мак сіяли на весну - чи зійде і сходить" [6, с. 194 - 195].

У випадку доброго весілля на ньому з'являлись також деякі м'ясні страви - запечені цілими курка, нерідко обкладена яйцями, свиняче стегно, ковбаси. Особливо яскраво ця традиція зафіксована на Київському і частково на Житомирському Поліссі. Особливо багато уявлень тут існувало про курку. Її запікала свекруха для батьків молоді: "За нечесну дочку батькам молоді говнякі давали, за чесну - курку пекли" (с. Підгайне Іванківського р. Київської обл.) або: "Курку пекли у свекрухи для тещі за хорошу дочку, казали, що треба курей посмажити. Обкладали курку фарбованими яйцями" (с. Діброва Поліського р. Київської обл.) або: "У молодого в хаті запікали курку, обкладали її вареними яйцями і несли до молоді. Це в понеділок робили. Казали курку патрвали" (с. Розважів Іванківського р. Київської обл.). З куркою на гостину до молодого їхали і теща: "Ну сваха несе обично стегно, ковбасу, яйця. Да сват показує: "Побач каже ще яка ковбаса" - шуткують" (с. Діброва). Курей в останній частині весілля ловили і готували також на Волині: "У понеділок ловили курі на тичку і смалили" (м. Ізяслав Хмельницької обл.). Подекуди на знак хорошого весілля обсипали батьків молодих курячими лапами (с. Кропивна Ізяславського р-ну Хмельницької обл.). На Київському Поліссі таке приношення називалось нести куницю. Згадані страви ділили перед розподілом короваю молодого.

У цьому ж контексті в обрядових актах була задіяна і жива курка. Так, перед матір'ю молоді, яка приїжджала до зятя на перезву дізнатися про чесність дочки, ставили миску з покришкою. Покришку здимали і з миски випурхувала курка. Якщо дочка зберегла незайманість, родичі молодого вітали птаху веселими вигуками. Якщо наречена була нечесною, курку ловили, вішали до стелі за ноги, шарпали, рвали, висміюючи матір [5, арк. 82].

Під час частування з допомогою такої курки гості проводили ворожіння на майбутнє родинне життя новоствореного подружжя: "Як ідуть у придани, до несуть курку. На столі її вже розрізують та їдять, а хтось голову і вкраде. А тій вже хто ту голову вкраде, у курки. Як із його роду - значить вон буде голова хазяйства. А як із її, то вона буде главна" (с. Каленське Коростенського р. Житомирської обл.).

Нерідко курка у регіональному весіллі функціонує як викупна жертва, що віддається за молоду. Відповідні обрядові дії виконувались після приїзду до молодого представниками обох родів. Цей локально побутуючий обряд мав назву *"живе за живе"* і мав розвинуту фабулу: *"Як уже розходяться, беруть курку за живе, як молоду тут покинули. Курку взяли як викуп за молоду. А на другий день беруть і несуть цюю курку назад до молодого. Їс по дорозі наповоають. І вже дадуть горилки, хлеба й закуски. Коло кожної криниці курка воду, а люди горілку. Тоді прийшли до дому. Цю курку зарезали, огонь наклали, спекли її і з'їли і вийшло живе за живе"* (с. Вишевичі). У цій частині весілля обрядове парування молода / курка присутнє і у пісенних текстах: *"Ой, дайте нам наше, / Да нехай з нами пляше, / За Вашу курку / Да дали тобі дівку"* (с. Розважів). У південній частині Полісся та на Волині молода на питання свекрухи: *"З чим ти до мене невісточка прийшла"* зокрема відповідала: *"З курочкою"* [6, с. 190].

Інокли у цих обрядах курку заступає собою півень. Так, на українсько-білоруському пограниччі під час весільної *беседи* в обох хатах обов'язковим вважалося убити півня. Його живого підвішували у сінях за ноги. Обряд здійснювали двоє весільних чоловіків. Один із них мав убити птаха качалкою. Якщо він промахувався, інший бив його віником. За сценарієм, учасники зібрання послідовно ховали, шукали і викупували убитого півня [9, ст. 284]. У південній частині Київського Полісся, де коровай молодого ділили під час повесільного етапу *барило*, у ході розподілу цього хлібана знак чесності по драбині вносили півня, напуваючи його горілкою (с. Спартак Бородянського р. Київської обл.).

Куряче пір'я часом символізувало весілля загалом: *"А як привезуть молоду (до молодого - І.Н.), до ловили курей. ... скубут да смалят, да варт. У цюй хатє, у свекрухи і пускають пір'я по весіллю, по людях, щоб чеплялося на люде, щоб знали, шо на весіллі. Це приданки вже тії, шо їдуть на скрині"* (с. Тараси Поліського р. Київської обл.). Алегорично це виявляється і у піснях: *"А курочка коко да коко, / Полетіла в гору високо, / Начепіла клочья на ноги / Наробіла багато трівогі"* (с. Розважів). Як бачимо, курка у весіллі за своїм семіотичним статусом пов'язана з молодою - її дають як плату за дівчину і готують у випадку збереження дошлюбної незайманості і, нарешті, ворожать.

Окремі етнографічні тексти минулого засвідчують, що в окремих місцевостях у завершальній частині весілля відбувався колективний розподіл певної тварини: *"У вовторок зять закликає до себе перезву на снідання. Тут ділять коровай молодого. Тут же дають дзіка (порося). Його ставлять на столі, убирають квітками і ніби убивають з рушниці"* [5, арк. 82]. Споживання великих тварин під час весілля згадується в обрядових піснях: *"Їли свахи, їли, / Цілого вола з'їли. / На*

столі ні шматочка, / А під столом всі кісточки" (с. Тростянка Білогірського р-ну Хмельницької обл.).

На теренах волинсько-поліського порубіжжя нам вдалося зафіксувати весільних хліб, який у минулому виготовлявся тут і являв собою субститут ритуальної тварини, про що свідчить його назва. Його випікали в обох молодих останнім серед іншого печива під час коровайного обряду, з останнього шматка коровайного тіста і називали *бичок* (с. Збранів Корецького р. Рівненської обл.), *бугай* (сс. Устя, Велика Клецька, Черниця Корецького р. Рівненської обл.), *бік* (с. Головниця Корецького р. Рівненської обл.). Фактично бугай являв собою чотирикутний видовжений або круглий калач зі статевими ознаками тварини у вигляді запеченої у тісті морквини і двох цибулин (с. Збранів) або, як і коровай, прикрашався квітками-*шишечками*.

Такого *бика* ділили в обох хатах під час *перезви*. Першим ділили калач у молодого, пояснюючи це тим, що молода прийшла до нього жити, а у вівторок - у неї в хаті (с. Устя). При цьому у молодого обряд відбувався після розподілу короваю або паралельно з ним (м. Корець Рівненської обл.). Розподіл бугая передбачав розігрування цілого сюжету. Усі учасники дійства були рядженими і грали ролі різних істот - циган, поліцейських та інших. Ключовими персонажами тут були лікар і тварина: *"Там перевдягалися в лікаря і бичка, одягають на бичка кожух вивернутий, уже лікар їде на бичку. А тут молода вже така бідна передіта, що вже мамцю забереїть мене до дому - свекруха не годує. За молоду вбіралі дядька з кривіми ногами, вельон з марлі. У молодого так само бичка ділять і гроші пожать, за бічка. Бичок це той, хто в кожусі і калач на ціле деко, різався кусочками, будто м'ясо. Рядженого бичка треба було по обряду зарізати і поділити між людьми. Лікар казав, що треба перевірити його, чи він здоровий чи нездоровий. Лікар їхав передітий на бичку, за ним цигани. Всі казали, що треба перевірити бічка, чи він здоровий. Лікар уже його вислуховує, а той дрігає ногою. В кінці його убивають і тоді вже ділять. Рядженому між ноги чіпляли цибулю і морквину. Казали: "Дивіця, які у нього яйця великі, навсрно він хворий"* (с. Збранів). У фабулі цього обрядового сценарію також зустрічаємо момент заїжджання до весільної хати твариною: *"Брали корову чи коня, обвінут його якимись рядюгами, покривали да наверху вбереца в чучело таке да їде, в'їжали в хату. Єден сюда стає, єден до другого задом. Дохтор був і цигани з картами гадали. На бугая з кошами подертими ідуть, вбераюца, накладають курей туду, яєць. І в кінці ріжуть бугая - м'ясо і ще добавляють калачі, що не хватає м'яса"* (с. В. Клецька). Розподіл калача називали *продажем бугая* (с. Устя). Обряд розподілу бугая інколи був завершальним у всьому весіллі і міг відбуватися під час так званих *гостей*: *"Ведуть цього бика делить. А ззаду вже я, накладаю расну сподницю да зав'язую хустку да обв'яжуть мене вкруговую. Да вже я*

піду с палкою да й плачу, що біка годувала, а так дарма взяли. Тут нечого не спевали, але вельмі причворали. Єї біка делили в єї, а його - у його. Їє родина до його - гості в його, а як у єї - то його до єї на гості йдуть. То на гостях біка делили. Калач був довгий і так само вбраний геть як коровай *вкруговую тємі шишечками*" (сс. Головниця, Черниця).

Щось подібне в минулому існувало на теренах і сусіднього Баранівського р-ну, що на Житомирщині. Тут у суботу в обох хатах разом із короваєм пекли по два довгі калачі - *парні*, які, як і коровай, прикрашали квітами, калиною, барвінком, вівсом. Свої калачі, перев'язані червоною стрічкою, молода везла до свекрухи. Там їх ділили між гостями разом із короваєм молодого в понеділок під час перезви. Натомість калачі молодого ділили разом із короваєм у молодої. При цьому казали, що то шматки з бугая і з телиці (с. Смолдирів Баранівського р. Житомирської обл.). При цьому перед розподілом парних калачів тут відбувалась дія дуже подібна до вертепної. У ній група ряджених вводила на весілля тварину. Остання і дід ставали головними персонажами дійства. Тварину обстежували, знаходили якусь болячку, лікували, оживляли, лише після цього її починали ділити і споживати. Отже описане дійство було ігровою прелюдією до розподілу ритуального хліба за столом.

Ритуальні дії з курми продовжувались до завершення весілля. Так, вони фігурують під час обряду *одруження батьків*, який відбувався в останній день весілля у випадку, коли одружували останню в родині дитину *"На третій день батьков женять... Курі по дворах били. Перед маткою мою ставили печену курку з яйцем в заду. Шию курки убирали квітками і барвінком"* (с. Королівка Поліського р. Київської обл.) або: *"Матка, прийшовши до зятя, настеляє настольники, рушники, везе стегно. Курі в кінець робіли. Хто у весіллі був, той у себе курей бив. Батьков венчали. Поп убереця, венчає"* (с. Вахівка Вишгородського р. Київської обл.).

Часом лексема курка фігурує власне як назва останнього дня весільного циклу - *курі*: *"Возторок і середа - курі. Про них говорили, що треба дати живе за живе. На курах женили батьков. Вдову женили з кумом за останньою дитиною"* (с. Рудня Димерська Вишгородського р. Київської обл.) або *курка* (с. Вельбівно Острівського р-ну Рівненської обл.), *на курку*. Етап *курі* також пов'язаний із назвою *цигане* або *циганська вечеря*. Усі наведені назви згадуються у польових матеріалах першої чверті ХХ ст. Так, Василь Кравченко, працюючи в різних поліських селах зафіксував обрядові сюжети одруження батьків, викрадення курей, ходіння циган тощо [6]. На північному заході Хмельниччини, де завершальна пошлюбна частина називалась *борщ* або *розхідній борщ* у цей день возили і живу курку. Тому одночасно казали *на курку*. Птаху лови-

ли, а по тому скубли. При цьому молоду обов'язково возили до водоймища - мочити. (В. Боровиця Білогірського р. Хмельницької обл.).

Усі описані вище страви, їх символічний зміст, особливості розподілу і споживання пов'язані з уявленнями про чесність нареченої. Крім них у завершальній частині весілля існували й страви, розподіл і споживання яких мали яскраво виражений родовий характер. До таких належать каша і спеціально спечений для родичів пиріг або калач. Так, кашу виготовляли, ділили і їли під час завершального *етапу курі*. Тут пшоняну кашу варили в новому горщику, у вершок встромляли квітки. За право розбити горщик гості кидали на кашу гроші. У кінці гуляння розбивав його дружок від молодого, що ділив і коровай. По тому кашу ділили і їли (с. Феневичі Іванківського р. Київської обл.). Часом ми фіксували поодинокі інформації про те, що з кашею молода їхала до свекрухи: *"І на весіллі кашу коліть везлі за молодою. І вже там на столі кладуть і розбивають і вже той, що розбиває, то собі саме больш кладє грошей. Кашу варили у дівчини, а везли і ділили у свекрухи. Кашу били, як скуплять закосянов, як закосяни согласни* (достатньо заплатили - І.Н.), *то б'ють кашу і ділять. Його хрещений батько повинен найбільш грошей покласти і розбиває тоді. І весільні черепки забирали на гарбузи, щоб були солодкі і тверді"* (с. Покалів Овруцького р-ну Житомирської обл.).

Особливо розвинутим був цей обряд у Вишгородському районі Київської обл. Тут обрядові дії з кашею мають системний характер і у багатьох моментах повторюють схему реалізації родильних обрядодій: кашу варили, збирались родом і возили горщик зі стравою по селу, *торгуючи* його. Цей ритуал мав назву *"водіння каші кругом села"* або *"вкруг компаній"* (м. Вишгород Київської обл., с. Глібівка Вишгородського р. Київської обл.). Учасників процесії при цьому називали *кашниками*. Провізши кашу селом, збирались до однієї з весільних хат, *кидали* на неї гроші. Той, хто клав найбільше, мав право бити горщик, а також ділив страву між присутніми. Вершок при цьому отримувала сваха (с. Воропаїв Вишгородського р. Київської обл.). Цей акт символізував завершення святкових гулянь: *"Поки каші да не їли, то усі пили і їли. А як каші наїлися, як собаки розбіглися"* (м. Вишгород).

Натомість на Житомирському Поліссі у завершальній частині весілля ділили спеціально спечений пиріг, який разом із короваєм пекли у кожного з молодих. Мати молодої привозила пирога до молодого. Тут її і його пироги розрізали навпіл. По тому у хатах обох наречених ділили по половині від кожного з них між кожним родом окремо - у молодого роздавали його родичам, а у молодої - її: *"Як коровай печуть, так і печут пирога - і в дівки, і в хлопца. Бо вже цього пирога єк привезут молоду, то тута розрежуть пирога та теща возьме пирога свого, то в молодого пирога розрежуть"*

цього. ...вже має теща до дому їхати, то розріжуть пірога тещиною і розріжуть цього пірога, молодого. Да вже цього половіну вона назад бере свого пірога, половіну тут оставляє" (с. Зубковичі Олевського р. Житомирської обл.) або: "У восторок за столом у молодого пірога різали по половині. З половинками пирогів від молодой і молодого їхали в хату до молодой і там роздавали пиріг її роду" (с. Радовель Олевського р. Житомирської обл.).

У південній смузі Житомирського Полісся в кінці весілля стравою для всіх родичів або лише для молодого подружжя слугував не пиріг, а печиво, що в обряді випікалося для молодих - калач, парні пироги тощо. Цей хліб ділили у кожній хаті по половині як і у випадку з вищезгаданим пирогом.

Як бачимо, у пошлюбному циклі Полісся і Волині існували різні ритуальні страви - як м'ясні, так і випечені з тіста або зварені з круп. З-поміж них м'ясна їжа, а також тваринні персонажі і власне тварини як ритуальний атрибут вочевидь є найдавнішими складовими весільного дійства. Тваринний код у весільному короваї українців вітчизняні етнологи вивчають упродовж тривалого часу - від моменту виходу у світ праці Федора Вовка і практично до наших днів [4]. Не має сумнівів у тому, що м'ясна їжа у традиційному весільному обряді приховує у собі знаковий зміст культури архаїчного минулого, у якій поняття "герой", "Бог", "батько", "шлюб", "рід" утворювали семантичний ланцюжок і первинно мали зооморфне зображення. При цьому найдавнішим символом шлюбу в сенсі парування було ярмо - одночасно річ і тварина [10, с. 43 - 48].

Курка, яка деякими дослідниками минулого трактувалась як жертвна тварина гіпотетичного покровителя шлюбу - бога Громовика [11, с. 272], семіотично пов'язана і з варено-круп'яними стравами календарного циклу. Так, на Свят вечір курку годували верхнім шаром куті, щоб трималися свого двора і не розносили яєць по чужих територіях: "А кутю як варять перед Різдомом, так значить, ізбирають верхній слой каші і оддають курам. Казали, шоб курі не розходились, не губили яєчок по чужих..." (с. Феневичі). На Багатий вечір з її допомогою ворожили, намагаючись визначити життя або одруження у новому році: "На Щедрика випустиш куру (півня - І.Н.), насиплеш куті, то гінчу подовбе, а на гінчу гульбу накладе (нагадить - І.Н.). Як на кутю накладе, кажуть, шо умре, а як подовбе - то добре. Колись у якому порядку півень брав кутю, то так і замуж ішли" (с. Мульчиці Володимирецького р. Рівненської обл.). Семіотичний зв'язок між весільним хлібом і добробутом господарства (худобою) опосередковано виявляється і у тому факті, що, за народною традицією, всі рослини, якими прикрашали коровай, після його розподілу кидали худобі, щоб примножувалася (велася) (с. Смолдерів, с. Українка Малинського р. Житомирської обл., с. Болкуни Ізяславського р. Хмельницької обл.).

Джерела та література

1. Борисенко В.К. *Весільні звичаї та обряди на Україні*. - К., 1988.
2. Борисенко В.К. *Семейные обычаи и обряды // Общественный и семейный быт и духовная культура населения Полесья*. - Минск, 1987. - С. 153 - 182.
3. Борисенко В.К. *Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святоково-обрядової культури українців / Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл.* - К., 2000. - С. 125 - 166.
4. Вовк Хв. *Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Хв. Вовк Студії з української етнографії та антропології*. - Прага, 1926. - С. 215 - 337.
5. Доманицький В. *Етнографічні матеріали // Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. М. Вернадського*. - Ф. X. - № 33496.
6. Кравченко В.Г. *Пісні, хрестини та весілля*. - Т. 1. - Житомир, 1914.
7. Курочкін О.В. *Архаїчний весільний танець-гра "Журавель" ("Бусел") // Курочкін О.В. Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята*. - К., 2004. - С. 25 - 34.
8. Курочкін О.В. *"Метод синкретичних вузлів" і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології. Зб. наук. праць*. - К., 2003. - Вип. 3(6). - С. 53 - 59.
9. Пашкова Г.Т. *Матеріали експедицій та експедиційних відряджень в Житомирську, Ровенську області УРСР, та Брестську і Гомельську області БРСР // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського*. - Ф. 14-5. - Од. зб. 436.
10. Фрейденберг О.М. *Миф и литература древности*. - М., 1995.
11. Ящуржинский Хр. *Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма // Киевская старина, 1896*. - Т. IV, ноябрь. - С. 234 - 273.

ТРАДИЦИОННАЯ СВАДЬБА КРЫМСКИХ ТАТАР

Актуальність вивчення весільної обрядовості, яка є одним з найбільш стійких елементів культури етносу. Вивчення весільної обрядовості дає нам можливість зрозуміти проблему етногенезу. Пояснити та виявити, наскільки сильні у кримських татар мусульманські, християнські, домусульманські, дохристиянські вірування.

Традиційна весільна обрядовість кримських татар складається з підсистем, які являються компонентами системи і знаходяться в тісній взаємодії один з одним.

История крымских татар - это суммарная картина этнических процессов в Крыму на протяжении последних трех тысячелетий, охватывающих "историческое время", освещенное как письменными, так археологическими и этнографическими источниками.

Важно отметить, что в разных природно-географических зонах Крыма по-разному складывалась и этническая ситуация. Но проблема этногенеза крымскотатарского народа до сих пор остается малоисследованной и дискуссионной.

Актуальность темы заключается в том, что в современном обществе проблема сохранения традиционного становится наиболее важной. Забываются традиции прошлого, их изучение представляется с каждым годом все менее доступным. Пока сохранились еще реликты прошлого, изучение традиционной культуры представляется возможным, и тем более оно необходимо, поскольку сфера это - ценнейший источник информации по истории функционирования культур в прошлом и трансформация их в настоящем, истории развития, творческой работы этносов. Актуально по-прежнему изучение обрядовой культуры, которая не осталась в стороне от протекающих изменений. Несмотря на утрату целостности, тенденции к отмиранию, упрощению некоторых ритуальных форм, традиционно-бытовая обрядность, будучи наиболее связанной с областью традиционного мировоззрения и психологии, сохранила еще специфические этнические черты. В связи с этим представляется весьма актуальным изучение свадебной обрядности, которая является одним из наиболее устойчивых элементов культуры этноса. Свадебный обряд относится к обрядам перехода, связанным с переломными моментами в жизни человека, с изменением его возрастного и общественного статуса. Свадебные обряды сопровождают создание новой семьи, поэтому ее изучение помогает нам понять роль и

место семьи и каждого человека в обществе. Многие обрядовые действия, совершаемые в моменты заключения брака, имеют глубокие исторические корни, повторяются из раза в раз столетиями, меняют свое содержание и смысл, но, тем не менее, продолжают исполняться по традиции, живут до сих пор.

Изучение свадебной обрядности дает нам возможность понять проблему этногенеза. Свадебная обрядность может уточнить общие и особенные черты субэтносов. Понять и выяснить, насколько сильны у крымских татар мусульманские, христианские, домусульманские, дохристианские верования.

Объектом исследования в данной работе является свадебная обрядность крымских татар.

Предметной областью исследования является структура традиционного свадебного обряда крымских татар, этническая специфика обряда, этнокультурные связи татар на примере свадебной обрядности.

Целью работы является анализ традиционной свадебной обрядности крымских татар. Для решения этой цели были поставлены следующие задачи:

1. охарактеризовать историю этнографического изучения крымскотатарского народа;
2. описать традиционный свадебный обряд крымских татар, опираясь на имеющиеся этнографические описания;
3. выявить особенности свадебного обряда крымских татар.

Традиционная свадебная обрядность крымских татар состоит из ряда подсистем (предсвадебного обряда, свадебного обряды, послесвадебные обряды), которые являются компонентами системы и находятся в тесном взаимодействии друг с другом.

Приводимое нами ниже описание свадебного обряда крымских татар являются одним из самых ранних и подробных (1840-е гг.) благодаря украинскому исследованию П. Дьяченко [1, с. 85]. Кроме этого использовались работы Глеба Анатольевича Бонч-Осмоловского (1890-1943), который более известен как антрополог и археолог, однако не менее весом его вклад в этнографическое изучение Крыма, освещая особенности материальной и духовной культуры крымских татар [2, с. 102-104].

В 19-30-е годы крымоведение переживает расцвет. Попытку обобщить развитие крымскотатарской историографии в эти годы 20 века предпринял Н. Сеитягъев [4, с. 215]. В частности, им рассмотрена деятельность крымского научно-исследовательского института.

Таким образом, несмотря на то, что отдельные фрагменты историко-этнографического изучения Крыма нашли отражение в специальной литературе, нигде этот аспект не выделено отдельно.

Можно сделать вывод, что до настоящего времени в историографии не представлено обобщающего исследования, характеризующего историко-этнографическое крымоведческое наследие 20 века.

Сам свадебный обряд крымских татар, как и у большинства других народов, распадается на три основных периода: предсвадебный, собственно саму свадьбу и послесвадебный. Традиционная свадьба крымских татар к началу 20-века представляла сложный комплекс обычаев и обрядов, отражавших социально-правовые и религиозные нормы, сохранившие пережитки предшествующих стадий социального развития и религиозного мышления.

Предсвадебный период включает в себя несколько этапов: знакомство и выбор невесты; сватовство (первое сватовство - сез кесын, то есть дать слово, договорится, второе сватовство - нишан); жертвоприношение (курбан) и молебен по умершим (дува); вечер-прощание в доме невесты; обряд окрашивания невесты хной. Знакомство молодежи, как правило, происходит на свадьбах. Местом вероятного знакомства являлись и девичьи вечеринки. Помимо этого, несколько раз в году устраивались скачки, на которых парень мог присмотреть себе невесту [3, с. 198-200].

Выбрав девушку, парень, не решаясь признаться родителям, говорил об этом кому-нибудь из близких родственников, например, тете. Последняя, в свою очередь, ставила в известность родителей. Если они одобряли выбор сына, то в дом девушки посылали сватов. Большое влияние на выбор жениха и невесты оказывало общественное мнение, репутация семей. Смотрели не только на богатство, хотя оно тоже играло свою роль, сколько на корни семьи, "на породу", если семья хорошая, трудолюбивая, не скандальная, тогда и жених (невеста) будут хорошими. Если же родители невесты были согласны, последняя передавала сватам вышитый собственноручно платочек. Таким образом, при обоюдном согласии сторон, совершалась помолвка. Это первое посещение считалось малым сватовством. Во время второго сватовства решался вопрос о сроках предстоящей свадьбы, которая могла состояться через шесть месяцев или даже спустя несколько лет. После "нишана" жених получал право изредка видеться с невестой, но только украдкой, чтобы никто из старших не видел их вместе. Обычно парень приходил к окну невестинной комнаты и стучал по стеклу. Поговорив немного, молодые расходились.

После нишана с обеих сторон шла подготовка к свадьбе.

В доме невесты устраивался прощальный вечер, на котором присутствовали и гости со стороны жениха, но не сам он. На прощальном вечере у невесты всем желающим гостям в специально отведенной комнате показывали приданое [3, с. 201-202].

Это веселье (с песнями, танцами) продолжалось до следующего утра. Утром жених посылал подводу за невестой и приданым.

В этом случае на подводах вместе со свахами приезжали мулла, представитель от жениха и его свидетели. После омовения и переодевания невесту с головой покрывали шалью, вводили в комнату, где сидели подруги, а также свидетели и представители жениха. Мулла обращался к невесте со словами: "Именем бога, словами пророка, согласна ли ты стать вечной подругой жизни такого-то?" Вопрос повторялся три раза. Получив утвердительный ответ, он обращался уже ко всем присутствию со словами: "Вы слышали? Так будьте же свидетелями". Существовало представление, что во время обручения какую себе жизнь невеста попросит у Бога, что загадает, то и исполнится. Для этого ей давали два куска хлеба, которые она клала подмышки, и зеркало. Невеста заходила в угол, огороженный занавеской, садились там и, глядя в зеркало, загадывала свою судьбу как бы она хотела жить, сколько иметь детей. Затем она один кусок хлеба жениху, а другой съедала сама [1, с. 86-87].

Если же венчались в доме жениха, то сваты и свахи ждали прощания невесты с родными и подругами, чтобы потом отвести ее к жениху.

После того как невесту одевали, она поворачивалась на восток и молилась, потом с плачем прощалась с подругами. Затем следовало прощание с матерью, которая с плачем благословляла дочь. После ее ухода входил отец. Он одевал на дочь серебряный пояс. Дочь просила прощение у него, если чем обидела. Невеста целовала руки родителям и всем старшим. В момент расставания обычно плакала не только невеста, но и все родные. После прощания дочери с отцом в комнату заходили ее близкие и родственники (дядя, братья), выводили ее и усаживали в разукрашенный фазтон. Рядом сажали маленького мальчика с Кораном в руках. За фазтоном невесты двигались подводы с ее близкими родственниками и подвода с приданым. В таком составе свадебная процессия торжественно выезжала к жениху. Впереди посылали верховых с известием, что невеста выехала из дома. Они везли собой подушку. Эту подушку шили подруги невесты. Затем, в момент отъезда невесты, подушка эта продавалась с торга по низкой цене одному из друзей жениха, а тот по дороге продавал ее по более высокой цене другому, тот - третьему, и так - до приезда в дом жениха, где ее выкупали по высокой цене. По ней сторона жениха узнавала о приближении невесты.

По дороге свадебная процессия останавливалась для проведения различных соревнований, джигитовок, танцев, сопровождаемых музыкой; свадебную процессию мог остановить и потребовать выкупа каждый.

Сам свадебный обряд (той) проходил в доме жениха. Продолжительность его в прошлом была семь дней, позже он сократился до трех дней. Всадники с полотенцами через плечо, которое им подвязывала мать жениха, были вестниками предстоящей свадьбы. Они объезжали будущих гостей и приглашали их на торжество [1, с. 88-89].

Один из первых подготовительных дней в доме жениха назывался моль кофе. В этот день собиралась молодежь, с песнями мололи кофе и помогали в других делах.

В день приезда невесты жених уходил к своим родственникам, так как считалось, что жених, увидевший приезд невесты, рано умрет.

У приехавших с невестой покупался Коран. После приезда невесты начиналась свадьба. Мать жениха шла в комнату невесты, где при ее входе старшая из сопровождавших невесту приподнимала покрывало, и будущая свекровь клала невестке в рот мед или варенье и масло. Затем, выпив кофе, она уходила, посылая через некоторое время угощения в эту комнату [3, с. 200- 201].

После приезда невесты двое приближенных жениха, так называемые "голова жениха", начинали приготовление к его бритью (к тому времени он уже возвращался от родственников). Этот обряд символизировал прощание с холостяцкой жизнью и смену социального статуса [1, с. 89-90].

Во время развлечений брат невесты снимал с жениха пиджак и требовал взамен все, что хотел.

С заходом солнца приближенные невесты начинали украшать приданным специально отведенную для этого комнату. Затем невесте и ее родственникам подавался ужин. После ужина невесту провожали в отдельную комнату, где она, совершив омовения, начинала читать молитвы. После этого ее начинали одевать, надевалось красивое платье, подаренное женихом, которое шили из бархата и обшивали серебряной тесьмой и т.д.

Невесту сажали на занавес, где она ждала жениха.

После застолья, разговоров, песен, музыки гости начинали расходиться по домам.

Постель молодым стелили две тетки. Опасаясь порчи, под матрац клали хлеб. Утром молодых будили музыканты.

На третий день после свадьбы подружки ходили проведать ее. Мать невесты жарила чебуреки и т.д.

Через некоторое время родители невесты приглашали молодых в гости. Там жених целовал руки родителям невесты, за что последние дарили ему подарки.

В послесвадебный период это сорокадневный запрет выхода невесты из дома жениха и показа ее на люди посещение молодыми родителей невесты.

Стало ясно, что для современной крымскотатарской свадьбы характерны упрощения всех составляющих ее циклов, отказ от ряда пережиточных обычаев и обрядов. Можно сделать вывод, что в свадебной обрядности крымских татар сохранились и видоизменились исконные и приобретенные черты.

Однако свадьба крымских татар не утрачивает своей самобытности.

Источники и литература

1. Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар// Таврические ведомости. - 1848. - № 21. - Отд. 2. - с. 225.
2. Ефимов А.В. Этнография крымских татар в исследованиях Г. А. Бонч-Осмоловского// Крымский музей, 1995 - 1996. - Симферополь, 1996. - с. 340.
3. Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре/ Авт. - сост. М.А. Араджиони, А.Г. Герцин. - Симферополь: издательство "Доля", 2005. - с. 519.
4. Сентягъев Н. Влияние сталинских репрессий на изучение истории Крыма в период существования Крымской АССР (1921 - 1945) " Репрессированное поколение крымскотатарских общественнополитических деятелей, подвижников науки и культуры: Мат-лы международной науч. конф. - Симферополь: Крымучпедиз, 2001. - с. 223.

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ ПОЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЦІВ НА ПОКУТТІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ - 30-х рр. ХХ ст.

На протязі багатьох століть внаслідок того, що Україна була колонією своїх сусідів понад 600 років, часом роздерта між ними на окремі території, тут проживала значна кількість етносів і народностей, котрі є національними меншинами. В ході історичного розвитку змінювалась структура національних меншин, що проживала на українських територіях, відбувались культурні взаємовпливи етносів у побуті, мові, обрядах, звичаях і матеріальній культурі.

В історико-етнографічній літературі проблема поселення поляків у Східній Галичині, і, зокрема, на Покутті, висвітлювалась як вітчизняними дослідниками Михайлом Грушевським, Володимиром Барвінським, Володимиром Кубійовичем, Володимиром Грабовецьким[1], так і зарубіжними Й.Хлебовчиком, М.Вальденбергом, М.Горном, Е.Горновою [2].

Проте автор не зустрівся з спеціальними працями про заселення, культуру і побут поляків на Прикарпатті і, зокрема, на Покутті. Таким чином, проведений аналіз стану наукової розробки проблеми свідчить, що науковці ХІХ-ХХ ст. лише частково висвітлили дану проблематику у своїх працях. Якщо питання про заселення Покуття етноменшинами, їхньої чисельності в ХІХ-ХХ ст. в певній мірі досліджувались, то праці щодо матеріальної та духовної культури етноменшин Покуття взаємовпливів між ними, в сучасній вітчизняній та зарубіжній історіографії відсутні. Тому автор взяв за мету хоча б частково розкрити цю проблему.

Таким чином, об'єктом дослідження є національна меншина поляків, що проживала на території Покуття. Предметом дослідження є весільна обрядовість польських поселенців на Покутті в другій половині ХІХ - 30-тих рр. ХХ ст.

Серед європейських народів поляки завжди відзначались високою релігійністю, патріотизмом і бережливим відношенням до своїх звичаїв і обрядів. Свята, обряди, звичаї - зазначають Д.Урсул і В.Зеленчук - володіють властивістю групового впливу, що утворює стабільні стереотипи поведінки і відповідні дані суспільним відношенням норми моральності і ціннісні орієнтації. Вони являються однією із специфічних форм культури, яка відображає існуючі суспільні відносини етнічної спільноти переважно у символічній формі [3, с. 28-29]. Польські звичаї і обряди тісно пов'язані із календарними святами католицької церкви, а також із господарською діяльністю людини, особливостями її життя у різні періоди року. Строго дотримувалися своєї національної обрядовості на Покутті і польські переселенці.

Проживаючи відособлено від своєї батьківщини для них календарні свята відігравали роль інтегруючого фактору. І навпаки - відмова від національно-релігійних свят приводила до дезінтеграції родини, общини, громади тощо. Святкова атмосфера, емоційне піднесення над буденним світосприйняттям, саме виконання національних обрядів, розподіл ролей між членами родини, чи общини під час відзначення того чи іншого свята - все це об'єднувало сім'ю, а з нею й близьких родичів, або общину на етнопсихологічному рівні. Кожне свято ділиться на 2 частини, тобто частина обрядів виконувалася у середині родини, а частина у середині громади. Матеріали зібрані нами дають нам можливість проаналізувати релігійні свята, які відзначала на Покутті польська діаспора. У них збереглося немало землеробських інших господарських ритуалів, обрядів, вірувань.

Метою дослідження є безпосередній аналіз весільної обрядовості польських поселенців покутського етнографічного регіону на основі досліджень окремих авторів, та польових досліджень. Тим самим поданий матеріал несе відповідну практичну значимість так як може бути використаний при написанні узагальнюючих праць з української етнології, в підготовці різних навчальних посібників з етнології, історії, політології, та виявлення окремих минулих і теперішніх українсько-польських відносин.

Весільні обряди поляків на Покутті являли собою складний комплекс господарських, соціальних, правових, релігійних і етнічних елементів, які творились століттями у різних регіонах Польщі. Тут вони змішувались як між собою, так і з місцевими українськими обрядами. Тому весільна обрядовість польських переселенців у різних населених пунктах була неоднакова і залежала від багатьох чинників, звідки прибули переселенці, їх кількості, відносин між українцями і поляками, кількістю міжетнічних шлюбів та інше.

Цей обряд мав багато своїх закономірностей, у загальній структурі та спільностей основних елементів самого весільного циклу. Як українське так і польське весілля поділяється на три періоди: передвесільний, весільний і післявесільний. Перший період починався з домовленості між хлопцем та дівчиною про засилання старостів, якщо на це є і воля їх родичів. На сватання наречений приходив із своїм старим родичем, який користувався повагою серед громади. Зустрічались випадки, коли хлопець не погоджував свій вибір з дівчиною або її родичами. В такому випадку йому могли відмовити в одруженні. Тоді хлопець тут же із своїм сватом йшов свататись до іншої дівчини [4, арк. 6; 5, арк. 2].

Свататись приходили ввечері, щоби "не наврочив хтось нареченого і майбутнє "весілля". Після отримання згоди старости домовлялися, коли батьки нареченої прийдуть до молодого. Сватання завершувалось частуванням, яке приготували батьки дівчини, а горілку пили, принесену старо-

стою. В домовлений день батьки нареченої приходили до батьків нареченого на змовини ("zмовіну"). Тут узгоджувались основні питання щодо весілля і майбутнього життя молодій парі. У випадку, коли наречений був з іншої місцевості, а це у переселенців було часто, то на запрошення свата наречена приїздила з родичами, на оглядини ("opatry"). Вони уважно оглядали господарство молодого і лише при позитивному враженні від матеріального стану нареченого батько дівчини давав згоду на "змовини" ("zмовіну").

Посаг ("posag") дівчини складався з земельної ділянки, худоби, постелі, одягу та ін. До посагу могла належати частина спадкоємного майна, яке відділювалося лише після смерті господаря. Інколи батько міг зразу оплатити готівкою вартість цього майна. В свою чергу, коли хлопець ішов у приймаки ("przybysz"), то повинен був принести свою частку майна [6, арк. 3; 7, арк. 1-2].

В деяких покутських селах польські поселенці проводили ще обряд змовин ("zмовіну"). Це була своєрідна родинно-громадська форма санкціонування шлюбу, його визнання родичами і сусідами. Змовини, а вони близькі до українських заручин, проводились у нареченої зразу через декілька днів після згоди батьків на весілля. На змовини запрошувалися родичі, а часто й дехто з сусідів від обох сторін [8, арк. 1; 9, арк. 2]. За тричотири тижні до весілля молоді йшли до священика ("ksendza"). Ксьондз екзамінував їх на знання молитов та давав вказівки щодо подружнього життя. Та оголошував після меси оповідь ("zarowiedz") протягом трьох неділей [10, арк. 1].

Батьки молодих обирали старост, які повинні керувати весіллям в обох родин, замовляли інших весільних чинів: свах із одружених родичок, а з неодружених - дружбів та дружок. Гостей на весілля запрошували окремо молодий з друзями та молода з дружками. В останній вечір, перед весіллям, в обох наречених проводились "вінки". Сходились хлопці й дівчата, плели вінки із сосни та барвінку, а потім, навхрест прибивали на стелю. Для молоді свахи плели окремий вінок із мірти. Всіх учасників "вінків" пригощали, а потім починались танці. В 30-х рр., як і в українців, на польському весіллі грала троїста музика: скрипка, цимбали і бубен [11, арк. 1; 12, арк. 1].

Весілля розпочиналось з понеділка у нареченої. Вона була одягнена у біле плаття, маленький білий вельон та світле взуття [13, арк. 1]. Молодий одягав строгий темний костюм, білу сорочку та темний галстук [14, арк. 3]. Тим самим, уже в 20-30-х рр. ХХ ст. весільний костюм поляків був загальноєвропейським, тоді як українців - національний. У вівторок зранку до хати молодого приходив староста з друзями і свахами, щоб привітати і залишитись на сніданок. Після сніданку батьки благословляли сина хлібом.

Пізніше молодий прощався з родиною, причому, батька й матір цілував тричі у руки та коліна і, взявши подарунки для нареченої (хустку, корону, сплетену із лент і розмарину), сідав на воза разом зі старостою та друзбми й їхав до нареченої. Молодий з гостями, співаючи, заходили в дім, де він дарував нареченій хустку, корону і гостилися. Наречена чіпала нареченому букет із мірт. Схожі букети, але трохи менших розмірів чіпали дружки дружбам.

Батьки молодой благословляли молодят; мати кропила їх свяченою водою, використовуючи при цьому свячене зілля, після чого усі їхали на возах до костелу. Після шлюбу молода пара поверталася у дім нареченої, там їх зустрічала matka у кожусі, виверненому вовною назовні. В поляків існує вірування, що чим густіша вовна кожуха, тим багатшим буде зять.

Молоді з гостями сідали за весільні столи які обслуговували дружби. Спочатку молода пара частувала гостей чимось солодким: цукром, медом чи цукерками [15, арк. 5; 16, арк. 1-2]. Весільні страви заздалегідь готувала запрошена кухарка. На польському весіллі подавались такі самі страви як і на українському. Відмінності, які могли бути, пояснювались заможністю батьків та здібностями кухарки. Найбільш розповсюдженими були такі страви: холодець, капуста, бульйон або грибна юшка, вареники. З напоїв подавали пиво, чай і горілку. Під час всього обіду грали музики, а гості співали весільні пісні, так звані "куранти". Ці пісні співали як по-польськи, так по-українськи. Після обіду відбувалась церемонія "дарування посагу", поєднана з танцями і вітаннями. Зі столу, перед молодими, забирали весь посуд, а залишали одну порожню тарілку, яку гості наповнювали грошима. Також, гості дарували молодим відрізи білого полотна, хустки та збіжжя - жито, пшеницю або кукурудзу [17, арк. 1-2].

Танці розпочиналися з краков'яка, який танцював дружба з молодой. Потім молода перетанцюовувала з усіма гостями. Танцюючий з нею, після закінчення танцю, ставив на тарілку гроші, а староста оголошував подаровану суму. Після перетанцюовування, молодий сідав на табуретку, на якій знаходилася подушка і садовив молоду на свої коліна. При цьому свахи виконували жалібні весільні пісні. Мати молодой знімала з голови доньки корону і, натомість, покривала її хусткою, подаровану ранком молодим, а сваха її зав'язувала. Потім цілу ніч гості танцювали. В середу зранку молода відправлялась до молодого і везла своє придане. Сюди входили скатертина, подушки, підодіяльник на ковдру, накидка. Все це прикрашалось мереживом з дуже тонких ниток [18, арк. 4; 19, арк. 2].

В Єзуполі, як і в українців, весільна гостина після шлюбу відбувалась окремо. Лише після півночі молодий з друзбми та невеликою кількістю гостей йшов за молодой з музикою і співами. Тим часом гості молодой ховали її, а натомість, переодягали в молоду вже одружену молодицю з

дитиною. Після веселих пошуків молодої та пригощення, молодий забирав свою молоду дружину до себе [20, арк. 4].

Мати молодого вітала у виверненому кожусі молодят, давала в сніях їм по дві хлібини, які вони складали в хаті на столі. Молода, в свою чергу, частувала родичів молодого і всіх гостей печивом, принесеним з дому. На цьому весілля завершувалось [21, арк. 2; 22, арк. 8].

Після весілля, найчастіше у неділю, у батьків молодої відбувались "поправини" ("porawiny"). На них приходили близькі лише одружені родичі молодої пари. Запрошували гостей на поправини молодята. Вони, як молоді господарі, подавали на столи страви й випивку, припрошували до чагування гостей тощо. Часто поправини свати проводили в складщину. Поправини були завершенням післявесільних обрядів та спільними веселощами, що поєднували два роди. Із всіх сімейних обрядів найкоштовнішим було весілля. Колись його проведення брали на себе члени родової общини. Пізніше весільні розходи брала на себе родина. На весілля запрошували близьких родичів одноплемінників та друзів. У категорію друзів і сусідів входили також і українці. Вони могли бути і відповідними весільними чинами - дружбами, дружками тощо [23, арк. 5; 24, арк. 3; 25, арк. 2].

Підсумовуючи, варто зазначити, що всі вітання і пісні на сільському польському весіллі на Покутті, виголошувались українською мовою, за винятком кількох вказаних моментів [26, арк. 5]. Саме польське весілля у 20-30-ті рр. ХХ ст. поступово втрачає багато своїх символічних обрядів. В переважній більшості на перше місце виступають ігрові дії. Незмінними залишились такі, як старости, оглядини, запрошення на весілля, благословення батьками й старостами, заповіді про одруження у костелі, шлюб, обдаровування молодих, перевезення посагу молодої, "зав'язування" молодої тощо. В даному випадку стійкість цих дій зміцнювали релігія, свідоме збереження народних традицій, віра у прикмети та ін. Немало весільних обрядів запозичувались з українського, і навпаки. Треба відмітити, що особливо легко запозичувались один в одного ігрові весільні дії. Каталізатором цих взаємовпливів виступали: проживання меншості польських переселенців у багаточисельному українському оточенні села; мовою спілкування у селах між собою була українська [27, с. 470; 28, с. 937]; змішані шлюби між українцями і поляками; взаємоповага і терпимість простих людей обох національностей до інших звичаїв і обрядів; спільне слов'янське коріння багатьох звичаїв і обрядів [29, с. 189; 30, арк. 3; 31, арк. 2].

При виборі подружньої пари молоді люди одружувались між собою, як правило, згідно майнового стану. Створення нових родин відбувалося за наступним принципом? пари, що одружувались підбирались з більш-менш однаковим майновим рівнем; хлопець намагався одружитися з дівчиною з заможнішою від себе родини; заможні сім'ї лише в окремих випадках рідни-

лися із сім'ями бідняків; причому не можна не враховувати фактор взаємної любов молодих людей - про це неодноразово стверджують респонденти та перекази; найчастіше одружувались між собою молоді люди однієї національності.

Шлюбний вік дуже важливий фактор у процесі відтворення населення. Він означає початок регулювання статевих відносин, продовженість терміну дітородного періоду жінки. Починаючи з другої половини XIX ст. зростання продуктивних сил посилили міграцію населення до міста, зроста економічна самостійність молодих людей, та інші причини привели до збільшення шлюбного віку в більшості країн Західної Європи. На Покутті в кінці XIX на початку XX ст. він залишався ще нижчим. Як зазначають респонденти більшість дівчат польської національності, як і місцеві українки, виходили заміж до 20 років, а хлопці одружувались після служби в армії у 24-25 років. Певний вплив на шлюбний вік мав майновий стан. Хлопцям з бідніших родин часто приходилось виїжджати на заробітки до міста, а то і за межі Австро-Угорщини. Термін заробітків тривав від двох до п'яти років. Кількість дівчат, що виходили заміж до двадцяти років, зростала відповідно до майнового становища. Як зазначають респонденти, у віці, до 20-ти років у заможних родинах заміж виходили більшість дівчат. Шлюбний вік бідніших дівчат був вищим. Хоча і між ними були винятки (фізична краса, характер й інші позитивні фактори сприяли цьому). Аналогічно, тенденції ми спостерігаємо і при одруженні української молоді [32, арк. 5;33, арк. 2].

Що стосується вікової різниці між одружуючими, то чоловіки були старшими за своїх дружин від трьох до шести років. Польська дівчина могла виходити заміж вже у 16-17 років, набувши основних навиків жіночої роботи та фізично дозрівши для народження дитини. Хлопцям, щоб одружитися потрібні були не тільки навики роботи у селянському господарстві, але й відповідна фізична сила. Отже, створення нової родини вимагало від чоловіка і жінки навиків та фізичних сил у веденні власного господарства та здійсненні інших сімейних обов'язків, що також відбивалося на віці одруження хлопців і дівчат.

Більша вікова різниця між чоловіком та жінкою була, якщо одна з сторін одружувалась вдруге. Частіше це робили чоловіки-вдівці, так як можливості повторного одруження вдови були меншими. Натуральне селянське господарство вимагало від сім'ї, як замкнутої господарської одиниці, постійного відтворення, тобто появи нових членів родини. Якщо одружувались вдівці із вдовами, і у них вже були свої діти, то коло сім'ї збагачувалось тільки кількісно, але не морально. Фактично, ці діти були чужими між собою, тому важко приживались один з одним, а поява спільних дітей ще більше ускладнювали сімейні взаємовідносини. Тому кожний, хто мав дитину у першому шлюбі, в другому, намагався взяти собі неодруженого

партнера. Вдови могли розраховувати на молодших за себе парубків, які не користувалися попитом серед дівчат (наймити, бідні, некрасиві та ін.) або ж якось причаровували молодих хлопців. Знайти таких, шанси були невеликими і частка вдів, що виходили заміж за парубків була також невеликою. Категорія "вдівці-вдови" одружувались найчастіше після 50-ти років, коли вони вже не могли народжувати дітей, а у їхніх дітей від першого шлюбу, були вже свої сім'ї. Такі пари створювались для того, щоб у похилому віці не залишатись самотніми. Нами зафіксовано, серед польських поселенців у 20-30-х рр. ХХ ст. таких подружніх пар лише декілька [34, арк. 6; 35, арк. 3; 36, с. 59-65]. Чоловіки-вдівці старались одружуватись із молодими дівчатами, які б доглядали їхніх дітей, та народили і виховали нових. Старі холостяки (30-35 років), а вони теж були серед поляків, одружувались з молодими дівчатами не так через красу, як з розрахунку, що така дружина може народити їм дітей.

Більшість дівчат одружувались у віці до 20 років, а хлопці – двадцяти чотирьох. Різниця у роках між чоловіком і дружиною становила 3-6 років. Подружні пари, з більшою різницею у роках, створювались при повторному одруженні. Найчастіше повторно одружувались вдівці, рідше вдови. Досить рідко одружувались старі холостяки і старі діви. Вік одруження та різниця в роках у польських поселенців досить близькі до українських родин [37, арк. 1; 38, арк. 6].

Проте, між цими двома етнічними групами існувала різниця щодо географії вибору подружньої пари. Серед українського населення переважно одружувались між собою мешканці одного села. Замкнутість цих родин визначав спосіб виробництва, обмежувався господарськими і родинними інтересами, традиційністю та іншими причинами. Навпаки, польське населення різних сіл підтримувало між собою міцніші зв'язки. Причиною цих контактів були: групування польського населення у різні громадські організації та товариства в силу своєї малочисельності в тому чи іншому населеному пункті; місцем зустрічі польського населення з різних сіл були також костели. Костели на Покутті відкривались там, де було найбільше скупчення католиків. Тому їх відвідували мешканці кількох сіл, що також укріплювали їхні контакти, особливо серед молоді. Через малочисельність польських родин, в окремих селах, молодь змушена була шукати собі шлюбну пару в іншому місці; польське населення у 20-30-ті рр. ХХ ст. мало більші можливості у здобутті середньої та вищої освіти або у влаштуванні на роботу в різноманітних організаціях та промислових підприємствах, що збільшувало між собою контакти молоді [39, арк. 4; 40, арк. 5].

Українські і польські селяни, як зазначають респонденти, між собою жили злагоджено і навіть створювали спільні сім'ї. У таких змішаних сім'ях чоловіки-поляки ходили молитися до костелу, а жінки-українки – до церкви.

Так само хрестили дітей: хлопчиків – у костелі, якщо батько був поляк, дівчаток – у церкві, якщо мати була українка. Ця теза менше стосується різнонаціональної інтелігенції. В окремих сім'ях, особливо серед польської інтелігенції панував шовіністичний настрій. Тому між різнонаціональними службовцями були холодні, а інколи й ворожі стосунки і тим самим одружень між ними майже не було [41, арк. 5; 42, арк. 17].

Таким чином, весільні обряди польського населення на Покутті свідчить про наступне:

а) вони ґрунтувалися на загальнопольських і тим самим зберегли немало їх рудиментів. Так, весільні обряди діляться на передвесільні, весільні і післявесільні, аналогічна рольова участь роду у обряді (старости, дружби і дружки, "продаж" рідним братом молодої тощо), обряд заручин, розплітання коси, угощення на весіллі молодих печеною куркою, надягання на молоду чіпця або хустини ("очепини") та ін [43, с. 174-184; 44, с. 95-138, 139-147, 148-155]. Протягом шести століть між українцями й поляками відбувались культурно-побутові взаємовпливи, особливо там, де польські переселенці жили на українській землі і постійно контактували з місцевим населенням корінної нації.

б) Незважаючи на свою різноконфесійність український і польський етноси, проживаючи по сусідству та маючи спільне слов'янське походження мають багато паралелей і аналогій у родинній і календарній обрядовості, а саме, обряди запрошення на весілля, прикрашення і використання в обряді весільного деревця, весільних вінків і букетів, випікання короваю або калачів і обряди пов'язані з ним, зустріч молодої після шлюбу матір'ю у вивернутому кожусі, підміна молодої, переодягання весільних гостей, післявесільні "поправини" тощо.

Тим самим весільні обряди польської меншини на Покутті були тісно пов'язані із релігійним світоглядом (християнським і язичницьким) - віруваннями, церемоніями, ворожіннями, магічними і ритуальними діями. Вони не були застиглим явищем, постійно змінювались у залежності від соціально-економічного розвитку, місця знаходження, умов життя, суспільних вимог та в результаті взаємовпливу з місцевим українським етносом і в невеликій мірі іншими етнічними меншинами, як в існуючих звичаях і обрядах, так і в появі нових.

Джерела і література

1. Грушевський М. *Історія України-Руси*. - Київ, 1993. - Т.3., Грушевський М. *Історія України-Руси*. - Київ, 1994. - Т.5., Барвінський В. *Досліди з поля статистики*. - Київ, 1993., Кубійович В. *Етнічні групи південно-західної України (Галичини) на 1.1.1939*. - Wiesbaden, 1983., Грабовецький В. *Нариси з історії Прикарпаття*. - Івано-Франківськ, 1992-1994. - Т.I-IV.

2. Chlebawczyk J. O prawie do bytu małych i młodych narodów. – Warszawa-Kraków, 1983. – 327 s., Chlebawczyk J. Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu. – Warszawa-Kraków, 1975. – 263 s., Waldenberg M. Kwestie narodowe w Europie Środkowo -Wschodniej. – Warszawa, 1992. – 359 s., Horn M. Regesty dokumentów i excerpty z metryki Koronnej do historii Żydów w Polsce. – 1697-1795. – T. I. Czasy Saskie (1697-1763). – Wrocław: Zakład Nar. im. Ossolińskich, 1984. – 166 s.; T. 2. (1764-1779). – Wrocław: Zakład Nar. im. Ossolińskich, 1984. – 210 s., Hornowa E. Stosunki ekonomiczno-społeczne w miastach ziemi Halickiej w latach 1590 – 1648. Opole, 1963. – 385 s.

3. Урсул Д., Зеленчук В. Единство национального и интернационального в обрядности // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. - Москва? Наука, 1981. - С. 28-38.

4. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 Від Кавки Петра Івановича, 1928 р.н. в с.Єзуполі, Тисмецького району, Івано-Франківської області, освіта вища, пенсіонер, працював вчителем української мови і літератури, директором школи в с.Козино Тисмецького району. Записано в 2002 р. - 7 арк.

5. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 18 Від Прокоп'як Марії Миколаївни, 1918 р.н. в с.Ясенів-Пільний, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 2003 р. - 2 арк.

6. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.

7. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 16 Від Кліма Дмитра Івановича, 1920 р.н. в с.Петрів, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонер, працював у колгоспі. Записано в 200 р. - 2 арк.

8. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 17 Від Липчук Ганни Миколаївни 1926 р.н. в с.Торговиця, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала в колгоспі. Записано в 2000 р. - 2 арк.

9. ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 19 Від Візінської Ганни Миколаївни, 1924 р.н. в с.Ясенів-Пільний, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 2003 р. - 2 арк.

10.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 14 Від Лакусти Розини, 1908 р.н. в с.Завалля, Снятинського району, Івано-Франківської області, освіта 2 класи, пенсіонерка, працювала в колгоспі. Записано 1996 р. - 1 арк.

11.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 32 Від Дранчук Параски Яківни, 1919 р.н. в с.Матеївці, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта 5 класів, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 1994 р. - 2 арк.

12.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 21 Від Досин Ганни Іванівни, 1921 р.н. в с.Коршів, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, була репресована, пенсіонерка. Записано в 1994 р. - 2 арк.

13.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 41 Від Ковалюк Марії Миколаївни, 1925 р.н. в с.Нижнівці, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта середня, пенсіонерка, працювала бухгалтером у колгоспі. Записано в 2001 р. - 2 арк.

14.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 4 Від Качишин Орисі Йосипівни, 1947 р.н. в с.Середнє, Калуського району, Івано-Франківської області, освіта вища, працює завідувачкою відділом природи Івано-Франківського краєзнавчого музею. Записано в 2006 р. - 3 арк.

15.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.

16.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 24 Від Яворської Ганни Ярославівни, 1908 , 1929 р.н. в м.Тисмениця, Тисменицького району, Івано-Франківської області, освіта семирічна, пенсіонерка, працювала різноробочою. Записано в 1996 р. - 3 арк.

17.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 24 вказаний респондент.

18.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.

- 19.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 21 вказаний респондент.
- 20.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 21.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 24 вказаний респондент.
- 22.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 31 Від Здрілої Марії Іванівни, 1923 р.н. в с.Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта 5 класів, пенсіонерка, працювала кухаркою в Городенківському ресторані. Записано в 1999 р. - 8 арк.
- 23.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 24.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 24 вказаний респондент.
- 25.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 21 вказаний респондент.
- 26.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 27.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 28.Клюдницький О. Хотимир // Альманах Станіславівської землі. В 2 т. - Нью-Йорк - Париж - Сідней - Торонто, 1975. - Т. 1. - С. 935-939.
- 29.Весілля в селі Орельці Снятинського повіту на Станіславщині. Записав В.Равлюк. 1890 // Весілля. У двох книгах. - Книга 2. - Київ? Наукова думка, 1970. - С. 183-214.
- 30.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 2. - Спр. 10, зошит 7. Весілля в с.Раковець, Городенківського району, Івано-Франківської області. Записано Назірним У.Я. - 11 арк.
- 31.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 2. - Спр. 24, зошит 24. Весілля в с.Вовчківці, Снятинського району, Івано-Франківської області. Записано 1970 р. загоном "Лірики" Вовчинецької восьмирічної школи. - 6 арк.
- 32.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 9 Від Підвербецької-Круликівської Ольги Миколаївни, 1922 р.н. в м.Городенка, Івано-Франківської області, пенсіонерка, працювала вчителем історії в с. Гвіздіці Коломицького району, Івано-Франківської області, старшим науковим працівником Івано-Франківського краєзнавчого музею. Записано у 1995 р. - 6 арк.
- 33.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 29 Від Андрусяка Миколи Івановича, 1929 р.н. в с.Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта вища, пенсіонер, працював вчителем математики, директором Вербівської восьмирічної школи. Записано в 2001 р. - 6 арк.
- 34.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 8 Від Паньків Євдокії Прокопівни 1913 р.н. в с.Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта 2 класи гімназії, працювала у колгоспі. Записано в 1994 р. - 10 арк.
- 35.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 11 Від Липчука Василя Федоровича, 1922 р.н. в с.Торговиця, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта середня, пенсіонер, працював завідувачим літературно-меморіальним музеєм Леся Мартовича в с.Торговиця, в 1989р. - 8 арк.
- 36.Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). - Киев? Наукова думка, 1981. - 278 с.
- 37.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 26 Від Угорчак Емілії Степанівни, 1930 р.н. в м.Тисмениця, Тисменицького району, Івано-Франківської області, освіта семирічна, пенсіонерка, працювала різноробочою. Записано в 1996 р. - 1 арк.
- 38.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 18 вказаний респондент.
- 39.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 40.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 9 вказаний респондент.
- 41.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 3 вказаний респондент.
- 42.ІФОДА. - Ф. 1. - Оп. 4. - Од. зб. 6 Від Крижановської-Гамакової Яніни, 1940 р.н. в м.Івано-Франківськ, освіта середня, пенсіонерка, працювала в хімчистці, за національністю полька. Записано в 2002 р. - 20 арк.
- 43.Ганцкая О. Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. - Москва? Наука, 1978. - С. 19-74.
- 44.Ганцкая О. Польская семья? Опыт этнографического исследования. АН СССР. Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. - Москва? Наука, 1981. - 176 с.

ШЛЮБНИЙ ЦЕРЕМОНІАЛ УКРАЇНЦІВ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

Стаття присвячена аналізу весільної обрядовості та супровідної пісенності українців північної Молдови. Джерельною базою для дослідження стали матеріали шістьох експедицій, здійснених у десяти районах Молдови. У роботі в загальних рисах з'ясовано форми дошлюбного спілкування молоді, висвітлено три цикли весільної обрядовості, проаналізовано супровідні весільні пісні. Звернено увагу на локальні особливості, зумовлені як симбіозом подільсько-буковинських регіональних традицій, так і впливом молдовсько-румунської обрядової культури в умовах міжетнічного культурного пограниччя.

Дослідження української традиційної обрядово-фольклорної культури за- і пограничних теренів до сьогодні залишається одним із пріоритетних завдань сучасної етнології та фольклористики. Науковий інтерес становлять, зокрема, особливості побутування обрядово-фольклорного субстрату на землях, віддалених від центру основного етнічного масиву, а також функціонування фольклорної традиції в умовах тісного сусідства двох чи більше етносів та відповідно плідної взаємодії їхніх культур. Маловивченими з цього погляду залишаються весільні обрядовість та пісенність українців на теренах українсько-молдовського помежов'я.

Стаття ґрунтується в основному на матеріалах польових обстежень, які здійснив автор цієї статті разом із колегою Ольгою Харчишин під час шести наукових експедицій у 42 села 10 районів Молдови (Бричанський, Окницький, Дондюшанський, Глодянський, Ришканський, Єдинецький, Фалештський, Флорештський, Синжерейський, Дрокіївський райони). Водночас зібраний фактаж зіставлявся із матеріалами двох експедицій, проведених у трьох суміжних областях України (Вінницька, Хмельницька та Чернівецька області). Певну інформацію черпаємо також з історико-етнографічних праць початку ХХ ст. [19], а також фольклористичних видань, що з'явилися у 90-х рр. [2, 5, 24]. Вивченню українсько-молдовських взаємовпливів на матеріалі шлюбних обрядів та фольклору присвячені розвідки В. Зеленчука [16, 17], Г. Бостана [3, 4], В. Панька [20], Н. Петрової [22].

Формування майбутніх шлюбних пар у північній Молдові, як і в Україні, відбувалося під час різноманітних форм молодіжного дозвілля (*вечорниці, клаки, данці, зьоки* та ін.), на яких дівчата і хлопці, як правило, залишалася під пильним наглядом старших. Інформатори стверджують, що громадська думка часто заохочувала шлюби саме поміж односельчанами: *"Брати*

з другого села дівку (шо ти будеш волочити гній через свою солому!) - не було такого звичаю" [11]. Наявність земельного наділу тут, як і скрізь в Україні, вважали за одну з найважливіших підвалин майбутнього щасливого союзу. Гідний шмат землі вагомо впливав на реноме дівчини в громаді, підвищуючи її в ранг показної: "В то врем'я, як я йшла замуж, то дуже мало значення, щоб було поле. Як є гектар, то вже було придане, а як менше, як гектар, то вже дівка май так собі. Вже вона чекає такого, шоби хтів її взяти з таким полем. А як має гектар то вже май показна" [15]. Немало важив загалом майновий достаток дівчини, який об'єктивізувався в дарованому віні: "Колись так було: маєш зейстрію беруть тебе, не маєш не беруть тебе" [14]. Звичайно, звертали увагу також на порядність, хазяйновитість дівчини і хлопця та їхніх родин. Вирішальне значення під час вибору пари тут, як і на материзні, мало батьківське слово: "Як мама сказала, - щоб вона [дівчина] хтіла - не хтіла - храни тебе Господь! - мамі не відказували" [10]. В українських селах Молдови до початку ХХ ст. існувало звичаєве право щодо черговості одруження дітей, якого намагалися дотримуватися іноді в досить авантюрний спосіб. Скажімо, мешканка с. Суворівка Фалештського району згадує: "У них старша [дочка] була, а він [парубок] брав меншу дочку. Меншу - сестру її брав. А менша була фاینенька, така чорнобрива. То він ту хтів... Як прийшов він вже забирати, а вони йому дали тую, покрили. Та й так і привіз додому. А потом як привів, то роздивився, що не ту взяв. І так всю жизнь і жив. Сім чи вісім дітей мав" [7].

Обираючи час для весілля, обов'язково зважали на чотири великих постових періоди, з одного боку, та сезони розпалу сільськогосподарської роботи - з іншого. Весілля здебільшого продовжувалося три дні - в суботу, неділю та понеділок.

У межах *передвесільного* циклу на обстеженому терені відбувається переважно дві зустрічі батьків молодих або їхніх посередників (перша - сватання, *іти у свати*; друга - *могорич, заручини, договір, пити слово, пити могорич*). У багатьох селах (сс. *Проданешти, Марамонівка, Николаївка, Суворівка*) згадують про проміжні сходини - знайомство батьків молоді (молодого) із житлом, господарством своїх майбутніх сватів, що мало звичну назву *оглядини*. Проте у ХХ ст. такі сходини випадають зі структури українського весілля Молдови, загасаючи поволі в пам'яті старшого покоління: "Були колись оглядини. Але хто ходив і до кого - то це вже не дуже знаю..." [7]. Заразом до сьогодні активно продовжують побутувати жартівливі оповіді про всілякі хитрощі, до яких вдавалися на оглядинах з метою приховати свої реальні статки, як-от: "Був іден, файний був такий, красивий. І шо рішив? Пішов в Великозе - тут рядом, п'ять кілометрів. І полюбив там ідну Ленуцу (Лсна, а Ленуца молдавани кажуть). І хоче женица.

Але не знає, як туди привезти, бо дуже бідні були. Бере і приводє до ідного хазяїна, і каже: "Осде тут і тут прийдут на оглядини. Але до вас я приведу". І прийшов, і обманув, і жинивса - вона пішла за него... Потом вони харашо жили" [9].

Засватування дівчини традиційно розпочиналося символічною промовою старостів, яка, за спогадами інформаторів, переважно апелювала до відомого та порівняно пізнього шлюбного мотиву *про купців і товар (теличку)*. Водночас особливим для цих теренів є й діалог про *поважних господарів*, який у загальних рисах повторює ті, що були зафіксовані на теренах Буковини ще на рубежі століть [пор.: 18, с. 200, а також: 9]. Зрідка інформатори потверджують побутування в давнину алегоричної оповіді про те, як князь вирушив на полювання і вислідив звіра, однак самого тексту такої промови зафіксувати не вдалося. Ядром деяких записаних промов є опис краси дівчини (*"Десь в вас, казали, дівчина" - "Та яка?" - "Така і така дівчина. Вой, ми прийшли, ми чули, шо дуже гарна в вас дівчина - із білими косами... Дуже гарна в вас є дівчина"*), що можна пояснити впливом сусіднього народу. Саме на змалюванні дівочої вроди зосереджена традиційна молдавська сватальна промова: *"...У неї волосся золотисто-жовте, очі солов'їні, зуби - перла, губи - червоні вишні, груди і шия лебедині, пальці м'якші воску, а обличчя ясніше сонця й місяця"* [23, с. 41]. Опитування респондентів дозволяють констатувати, що діалог сватів в останні сорок-п'ятдесят років втрачає свій алегоричний характер, набираючи форми ділової розмови. Прикметно, що повсякчас фіксуємо спогади про курйозні випадки, які виникали на весіллях через те, що молодше покоління не завжди і не у всьому розуміло знакову природу певних обрядових дій. Скажімо, мешканка с. Суворівка своє сватання 1940 р. згадує так: *"Свати кажут: "Ми прийшли до вас купити тьолочку, бо в нас нима". Та й тато і мама знають, шо це. А я думаю, шо це люди - за тьолкою, шо прийшли, бо їм нада корови, -то й питають"* [7]. Такі випадки - типове явище, яке потверджує обрядову "неграмотність" молоді, перерваний зв'язок між поколіннями у ХХ столітті.

Символічним знаком згоди на одруження та гарантом сили даного слова в цьому районі було давання молодою в *заліг* якоїсь речі (*заберини*): хустини (*чорний шалок, ширіночка*), доріжки (*скорца, пілка*), іноді - налавника, пальта. Якщо дівчина порушувала слово, то *заберини* ставали власністю парубка як своєрідна матеріальна компенсація за завдані моральні збитки.

Після з'ясування усіх організаційних питань починали готуватися до весільної учти. З усіх обрядодій приготувального характеру максимум уваги перебирають на себе вінкоплетини (*вінок*), що характерно в основному для гірських та передгірських районів України. *Вінок* концентрував навколо себе

багато молоді і в окремих селах відбувався у передвесільний вечір (подекуди саме цю обрядодію вважали початком весілля). Попередньо молода з друзками та молодий з дружбами ходили кликати на вінці, інколи такі запросини були одночасно й спрощуванням на весілля. Цікаво, що в Молдові, як і на Придністров'ї [22, с. 221], ходили кликати вінчальних батьків і найближчих родичів на *вінці* чи на весілля з *колачами* та з *вином* - особливо шанованим тут напоєм, який на багатьох етапах служить запорукою правочинності певної церемонії. Господарі хати натомість обдаровували візитерів хустиною, рушничком, якимось посудом чи грошима.

Вінець плели (*шили, вили, готували*) з *барвінку, васильку*, подекуди - з *купчаків*. Принагідно варто зазначити особливо шанобливе ставлення українців Молдови до *васильку*, який росте в городі кожної господині та в деяких чинностях заступає звичний і незамінний в Україні *барвінок*. Скажімо, традиційне покроплення на різних етапах весілля тут відбувається саме жмутком *васильку*. *Барвінок*, як правило, теж ріс у городі чи не кожної дівчини, яка була вже *на порі*. В іншому випадку йшли до сусідки, яку згодом неодмінно обдаровували пляшкою вина. Церемонія різання *барвінку* полягала в тому, що дві-три дружки та дружба (*вотажел, ватажер*) йшли до городчика, кропили рослину свяченою водою і далі крізь дірку в калачі рвали галузки. Відтак "*як пекли колач, то казали: дивітьса, печіт з такою диркою, щоб рука са влазила!*" У такий самий спосіб добували *барвінок* для віночка в сусідніх Вінницькій та Хмельницькій областях [21]. Схожі чинності відбувалися також у карпатському регіоні, щоправда замість обрядового хліба використовували перстень. *Вінець* молодій шивали традиційно усі гуртом: "*Я - старша дружка, я починаю шити. Ця дружичка бире шие, ця дружка - всі дружки пробуют. Та кладе листочок - пришила, та знов кладе листочок - так усі. А хлопці тоже*" [13]. Сплетений вінок клали на хліб або на васильок та зав'язували хустиною. По вінкоплетинах подекуди відбувався ініціальний обряд розплітання й розчесування коси та накладання на молоду вінка.

Слабше представлена церемонія приготування обрядового хліба (*колача, жевни*), що проходила здебільшого в четвер. Водночас це аж ніяк не означає мляву задіяність весільного хліба в обрядодіях: чи не усі чинності відбувалися за обов'язкової наявності колачів. Зрештою хоч традиція ручного виговлення *вінця* в селах Молдови, як зрештою в усіх регіонах України, на сьогодні майже відійшла, колачі, як правило, й далі продовжують пекти.

Обряди весільного дня в основних рисах теж відповідають схемі шлюбних церемоній в Україні. Весілля та вінчання в українських селах Молдови, як і на півночі чи сході материзни, нерідко відбувалися в різні дні: "*Вони вінчалися потому. У четвер вінчалиса, чи в п'ятницю, коли попало. А в*

последнє время в той же день, коли свадьба" [14]. Отже, останнім часом шлюбна церемонія припадає саме на весільний день. Після церкви молодята, як правило, верталися кожен до своєї оселі, де відбувалася гостина у колі своїх рідних. Українці Молдови особливого значення надають переливанню водою дороги молодим, коли ті повертаються із храму, - *"це значить для возростання, для здоров'я"* [8]. Варто сказати, що мешканці Молдови з винятковою шанобою ставляться саме до водної природної стихії, про що свідчить щонайменше спосіб облаштування колодязів. Зрештою такі "стихійні" пріоритети можуть бути зумовлені гарячим та сухим кліматом Молдови.

Респонденти часто згадують про те, що ще на початку ХХ ст. активно побутував характерний для карпатського масиву (а також для молдовської шлюбної обрядовості) звичай їхати по молоду на конях. Коли "дружина" мала вирушати у дорогу, мати молодого, за давньою традицією, обсівала усіх пшеницею, ячменем (іноді цукерками та печивом) чи кропила водою. Коли наречений зі своєю "свитою" підходив до хати обраниці, відбувався *обмін колачами*. Старша дружка та старший дружба обмінювалися *колачами*, прикрашеними цукерками, квітами, *краскою* та *васильком*. Молода дивилась крізь отвір отриманого хлібного виробу, який згодом розламували над її головою. Кожен намагався добути собі хоч невеликий кусник того колачика. Інший колач розламували над головою молодого на полі.

Винятковою виразністю позначений обряд випроводжання молодої до дому молодого, під час якого під загальне *ухання* виносили і показували усім присутнім *зейсти* - *налавники*, *звої*, *веретки*, постіль, подушки, шмаття, *софку* (скриню) молодої, перетанцювуючи з кожною річчю. Підкреслене демонстрування приданого характерне саме для молдавської весільної обрядовості, а також достатньо акцентоване в шлюбній традиції південних слов'ян. Перед переїздом батьки дівчини урочисто здавали її женихові, виголошуючи слова: *"Ми даємо тобі, зятю, свою дочку. Ми її возростали та й шанували від води і від вогню. А ти як будеш шанувати, та так будеш мати"* [12, 20, с. 116]. Якщо молода віддавалася за готар (за межу свого села), то наречений дорогою до себе платив хлопцям відкупного (*видрове*, *одрове*, *могорич*).

Найдраматичнішим моментом весілля був обряд *покривання* (*розвивання*) молодої, який відбувався в хаті молодого. Наречену садили на подушку на табурет. Хустку (*моду*) зав'язувала нанашка. Після цього молодята починали витати.

Про рідкісну консервацію обрядової культури в селах Молдови свідчать численні спогади про понеділкову традицію святкування чесності молодої та пошанування її батьків. У деяких селах ще в 30-х роках виконували *танець із сорочкою молодої*. Другий день весілля відзначався наскрізною

появою червоного кольору: залежно від місцевості червону стрічку чи ряднину прив'язували до палки, *биндою* такого ж кольору обв'язували калачі, а також чорну курку, червону ниточку чи стрічечку причіплювали усім весільникам тощо. Також подекуди пам'ятають про форми громадської кари на випадки, коли молода виявлялась нечесною: *"Возьмут дїжку таку, що тече, або без дна совсєм, або така, що тече крепко, - і заставляють молоду в понеділок, щоб налляла цей... повну ту води. А вона носе, бідна, лляє, лляє, лляє. А вона ж нема... Сміялися вже. Ну, це вже встид. Це старінне було"* [8]. Загалом акцентування на комірно-понеділкових обрядодіях більш характерне в Україні для центрально-східної шлюбної драми. Зрештою там, як і в селах північної Молдови, де що толерувалися спільні вечорничні ночівлі дівчат і парубків.

Обрядові дії очисного характеру та обряди вшанування батьків і приєднання невістки до роду чоловіка, що в сукупності становили *післявесільний* цикл, побутовали на окреслених теренах під номінаціями *поправка*, *на борщ*. Перший повесільний день, як правило, розпочинався звичною низкою дій випробувального характеру: молодиці належало принести води, підмести в хаті тощо.

Українське весілля в Молдові зазнало помітного впливу молдовських шлюбнообрядових традицій. По-перше, як свідчать респонденти, на окреслених теренах особливого поширення набув шлюб через викрадення. У селах поближньої Хотинщини такий спосіб оформлення стосунків був також досить популярним, що дало підстави дослідникові весільного ритуалу Казимирові серед типів весілля, притаманних Хотинському повіту, окремо виділити *шлюб через крадіжку* [18, с. 200]. На думку дослідників, така форма властива передусім молдавському весіллю [23, с. 43] і під його впливом набула розповсюдження в українських селах. За розповіддю мешканки с. *Помпа*, молодий, саджаючи обраницю на віз, ні за яких обставин не лишав її, бо *"вкрасти можуть. Мене саму, ади лічно мене саму... Мої дзейстри не улазилися, бо двері маленькі були. А я лишилася на дворі. А там був сніг і болото, а я лишилася з своїми друкками. Вони мене охранияли. А він прийшов мене красти - той, що хтів мене раньше сватати. Узяв мене тако на руки і через город. Я кричу..."* [6]. Звісно, найчастіше у формі крадіжки відбувався міжетнічний союз, оскільки існування такої обрядової норми в одного із етносів надавало шлюбіві громадської санкції та певною мірою скасовувало табу на міжетнічні подружжя [7].

Розповідають інформатори також про звичай *пе каптьор* (*пе куптьор*), який українці Молдови запозичили в молдаван. Суть його в тому, що дівчина (часто вагітна) приходила в хату свого хлопця, уможовлялася на печі, а батьки хлопця в тому випадку змушені були визнати її за невістку. За свідченнями В. Зеленчука, у молдаван цей звичай існував ще в 30-і рр. ХХ ст. [17, с. 15].

Серед українців фіксуємо його навіть у 50-і рр., зокрема мешканка с. Помпа згадує: *"У мене самої таке було в весні - тоді як віддавалася - вже після віддавання... Приходю додому, а теща виходе... та й каже: "Женько! У нас є гості на пичі". - "Шо?" - "Ой, Женько, я ни знаю, шо робити. І була кочегарою, і всім була. Не мона вигнати". - Я думаю: шо зайшло в хату, шо мама не може вигнати? Я прихожу: вона на пичі з таким пузом великим. Сидит на пичі, вилізла на пич"* [6].

Як наслідок українсько-молдавських взаємовпливів в усіх українських селах Молдови особливе значення належить вінчальним (посаженим) батькам (*нанашко та нанашка, батько та матка*), за участі яких відбувалися основні шлюбні обряди. Вінчальні батьки називали молодих фіном і фіною та піклувалися про них упродовж всього життя. У весіллі українців Молдови фігурують окремі оригінальні обряди, пов'язані з пошануванням весільних батьків. Серед них *уводини (ведуть батька додому; провадять батька; проважають батьків)* - обрядодія прикінцевої частини весілля, під час якої весільний гурт з калачами, музикою, уханням, подарунками веде *нанашка (нанашку)* додому та завершує там весілля. Тоді ж виконується супровідна до цієї обрядодії пісня *"Ішов батько горою, мати долиною"*.

Молдавські впливи простежуються у назвах весільних чинів - *вотажели*, у назвах окремих обрядових етапів - "маса маре" (обдаровування) [18, с. 206]; у назвах весільних атрибутів - скорца (доріжка); *зейстри, дзейстри* (придане з речей хатнього вжитку), *софка* (скриня).

Незважаючи на порівняно добру збереженість весільної обрядовості, супровідну словесність вдається зафіксувати вкрай рідко. Записати весільні пісні на окреслених теренах було досить проблематично вже у ХІХ столітті. Дослідники шлюбної поезії з теренів прилеглих земель, а саме - південної і південно-східної Буковини, а також подністровських земель Східного Поділля, описуючи весільні ритуали, як правило, не наводять супровідних весільних пісень, а інколи прямо вказують на їхню відсутність [25]. Скажімо, один із збирачів подільської весільної пісенності, схований під криптонімом "А.К.", у ХІХ столітті виокремлював дністровське побережжя Поділля як "місце зіткнення із румунською народністю, вплив якої проявився, зокрема, у відсутності весільних пісень" [1, с. 3]. "Поезія подружжя" в досліджуваній місцевості зникла передусім під потужним впливом молдавсько-румунської весільної музичної традиції (весільних оркестрів). Про це повідомляють самі інформатори: *"Ми не співали, бо ж то музика була! Музика була, та й не співали. Шо співати, як музика..?"* [14]. Отже, весільна пісенність в українських селах Молдови загалом майже зникла з активного репертуару і зрідка зберігається в пам'яті поодиноких інформаторів. За спогадами респондентів, весільні пісні виконували переважно під час шиття вінка, чесання і вбирання молоді у вінок та завивання її в хустину.

Серед текстів, що уцілили до сьогодні, здебільшого фігурують коротенькі "коментарі" обрядової сторони без виразних і розлогих символічних картин. Це яскраво виражені обрядові лаконічні тексти, що щільно зрослися із певним етапом обряду і виконуються тільки на ньому ("Ой скочу я о стінку", "Благослови, синку", "А в нашого свата", "Шо хтіли - то зробили", "Ішов батько горою"). Зафіксовано також два типи так званої передладканки (чи формульного заспіву) - "Йа вρευ з руточки дві-три квіточки", "Йа в перший раз, йа в Божий час", що виконувалися перед піснею-благословенням. Серед так званих "довгих" весільних пісень на сьогодні пам'ятають в основному про два-три твори, варіанти яких повторюються у різних селах. Особливо популярні тут тексти "Було літо, було літо, а типер зима" і "Ой куди ж ти, моя доню, ходила", які є також улюбленими в репертуарі подільян та східних буковинців. Як весільні на сучасному шлюбному обряді можуть виконувати пісні необрядового характеру ("Горіла сосна, палала", "Несе Галя воду"). Водночас нерідко на українському весіллі можна почути молдавські пісні необрядового характеру, які співають мовою оригіналу або в українському художньому перекладі.

Загалом весільний обряд українців північної Молдови досить добре збережений у пам'яті старожилів та порівняно повно реалізується в живому побутуванні, демонструючи тяглість народних традицій та генетичну пов'язаність із обрядовою культурою України. На тлі достатньо чіткого дотримання обрядових канонів українського весільного церемоніалу виразно проступають певні локальні особливості, зумовлені як впливом молдовсько-румунської обрядової культури, так і цікавим симбіозом подільсько-буковинських регіональних традицій в умовах міжжетнічного культурного пограниччя.

Джерела та література

1. [А.К.] Свадебные песни, записанные в Подольской губернии / Оттиск из ж-ла "Киевская старина". - 1897. - 21 с.
2. *Satul petrunea la c?ntec si la joc. Din istoria ?i poezia popular? a satului Petrunea-Glodenii. - Chi?in?u, 1995. - 256 s.*
3. Бостан Г. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора. - Кишинев, 1985. - 146 с.
4. Бостан Г. Українсько-молдавські паралелі в старовинній та сучасній весільній обрядовості // Народна творчість та етнографія. - 1971. - № 1. - С. 24-28.
5. В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Исследования и материалы. - Кишинев: Штиинца, 1997. - 398 с.
6. Зап. Н. Пастух 3.08.2006 р. у с. Помпа Фалештського р-ну від Андрійчук Євгенії Филімонівни (1933 р.н., с. Суворівка).
7. Зап. Н. Пастух 3.08.2006 р. у с. Суворівка Фалештського р-ну від Сімак Віри Олександрівни (1921 р.н., с. Суворівка, без осв.); Деревенко Тетяни Миколаївни (1958 р.н., с. Суворівка, сер. спец. осв.).

8. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 21.08.2007 р. у с. Николаївка Флорештського р-ну від Кирилюк (Басистої) Євдокії Профирівни (1926 р.н., с. Проданешти Нові, 10 кл. осв.); Вакарук Марії Климентівни (1929 р.н., с. Николаївка, без осв.).
9. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 23.08.2007 р. у с. Марамонівка Дрокіївського р-ну від Арбуз (Прісакар) Ганни Данилівни (1929 р.н., с. Марамонівка, серед. осв.)
10. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 8.08.2006 р. у с. Унгри Окницького р-ну від Войтко (Вовчиха) Ніни Василівни (1931 р.н., с. Унгри, 4 кл. осв.); Войтко (Москальчук) Віри Миколаївни (1928 р.н., с. Унгри, 4 кл. осв.).
11. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 9.08.2006 р. у с. Наславча Окницького р-ну від Руцак (Лисої) Любові Василівни (1941 р.н., с. Наславча, 7 кл. осв.); Боднар Євгенії Миколаївни (1933 р.н., с. Наславча, без осв.).
12. Зап. О. Харчишин 1.09.2005 р. у с. Дану Глодянського р-ну від Тимінської Олени Прокопівни (1932 р.н., с. Дану, 7 кл.)
13. Зап. О. Харчишин 2.08.2005 р. у с. Малиновське (Балан) Ришканського р-ну від Колінківської Марії Макарівни (1930 р.н., с. Балан, 8 кл. осв.)
14. Зап. О. Харчишин 30.08.2005 р. у с. Яблони Глодянського р-ну від Ротар Катерини Сидорівни (1931 р.н., с. Яблони, 5 кл. осв.) та Боднара Бориса Никифоровича (1947 р.н., с. Яблони, сер. спец. осв.).
15. Зап. О. Харчишин 31.09.2005 р. у с. Проскуряни Ришканського р-ну від Ткач Марії Дем'янівни (1924 р.н., с. Проскуряни, 1 кл. осв.)
16. Зеленчук В. Молдавско-украинские общности в традиционных обычаях и в фольклоре семейной обрядности // Дружба народов, отраженная в фольклоре. - Кишинев, 1961. - С. 74-90.
17. Зеленчук В. Очерки молдавской народной обрядности (XIX, начала XX вв.). - Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1959. - 97 с.
18. Казимир Е. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда, Бессарабской губернии // Этнографическое обозрение. - 1907. - № 1-2. - С. 200-208.
19. Нестеровский П. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. - Варшава, 1905.
20. Панько В. Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия. - Кишинев, 2009. - 156 с.
21. Пастух Н. Матеріали фольклористичної експедиції на Східне Поділля (сс. Зінківці, Китайгород, Привітне, Супрунківці Кам'янець-Подільського району; с. Сивороги Дунаєвського району; с. Мала Стружка Новоушицького району Хмельницької області, а також с. Курашівці Мурованокуріловецького району; с. Каришків Барського району; с. Перепільчинці Шаргородського району, а також сс. Володівці, Митки, Степанки, Маньківці Барського району Вінницької області) // Домашній архів автора.
22. Петрова Н. Весільна обрядовість українців Придністров'я (за матеріалами досліджень у Рибницькому районі) // Карпати: людина, етнос, цивілізація. - 2009. - № 1. - С. 220-225.
23. Попович Н. Матеріали про молдавське весілля у періодичній пресі XIX ст. // Народна творчість та етнографія. - 1977. - № 4. - С. 37-45.
24. Співак Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глоденського району Молдови / Укл. К. Попович, К. Чернеча (тексти); Я. Мироненко (мелодії); В. Панько (збирач) та ін. - Кишинів, 1995. - 182 с.
25. Яблонівський В. Весілля в с. Отаках // Киевская старина. - 1905. - Т. LXXX. - С. 205-227.

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ ПОЛЯКІВ РЕГІОНУ ШЛЬОНСЬКА: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

На основі даних історіографії польських науковців проведено паралелі та позначено зміни, які відбулися в традиційній весільній обрядовості регіону Шльонська в кінці ХХ ст. і сучасності. Також стисло розглянута етнічна історія Шльонська і проаналізовано сучасну етнічну ситуацію регіону, так як зміни у весільній обрядовості є відчутним маркером різноманітних етнічних і соціальних перемін. Значна варіативність яка притаманна традиційній обрядовості поляків залежить від регіональної специфіки. Сучасне весілля шльонзаків містить в собі багато традиційних елементів, свої початки воно бере в давній обрядовості, хоча й зазнало змін під впливом часу.

Останнім часом в етнографічних дослідженнях польських науковців переважають тенденції щодо вивчення регіональної обрядовості польського народу. Хоча і в ХІХ ст. деякі науковці в своїх дослідженнях і етнографічних експедиціях відводили важливе місце саме вивченню обрядовості етнографічних регіонів Польщі. Наприклад праці Оскара Кольберга, видатного польського народознавця, фольклориста і етнографа, розділені саме за регіональним принципом.

Можна зазначити, що традиційній обрядовості поляків притаманна значна варіативність, яка залежить від регіональної специфіки. Тенденції в напрямках досліджень польської етнографічної науки свідчать про те, що для поляків є важливою регіональна свідомість і науковці етнологи всіяко сприяють утвердженню її серед польського населення, через популяризацію регіональної обрядовості та культурного спадку свого регіону [5, с. 1].

Кожному етнографічному регіону Польщі притаманна власна специфічність і колорит, який визначає і впливає на ментальність поляків. Таким чином, першочергове значення набуває для поляка його мала батьківщина з якої і починається усвідомлення себе як члена суспільства, на перших етапах регіонального, а потім і національного. Саме такий шлях розвитку патріотизму і національної свідомості обрали польські етнографи, а також польське суспільство, уряд і фонди, які виділяють значні кошти саме для регіональних етнографічних досліджень, вивчення регіональної культурної спадщини народу.

В цій статті ми хочемо зосередитись на регіональній обрядовості польського Шльонська (*Śląsk*), одного з характерних і яскравих етнограф-

ічних регіонів Польщі. Та спершу, щоб зрозуміти культурні традиції цього регіону треба розглянути те, як складалася політична й етнічна історія Шльонська.

Шльонськ є однією з основних польських територій. Цей регіон впродовж всієї своєї історії відігравав значну роль у політичному, суспільному, господарському і культурному житті центральної Європи. Шльонськ був центром взаємодії чотирьох культур - польської, чеської, лужицької і німецької, хоча для кожної окремо мав периферійне положення. Основне населення території Шльонська складали такі слов'янські племена: шльонжане (*ślężanie*) з центром в околицях Вроцлава і гори Шленза (*Ślęza*); бобржане (*bobrzanie*), які розселилися над гірським і центральним Бобром (*Bobrem*); плем'я дзядошан (*dziadoszanie*) зайняло території поблизу Глогова (*Ślogowa*); над Качавою (*Kaczawa*) сиділи требовяне (*trzebowlanie*); над Одрою (*Odra*) розселились ополяне (*opolanie*), центр яких знаходився в місті Ополе (*Opole*) [3, с.2]. З цими племенами сусідили і землі полян. На заході ці прапольські племена межували з серболужицьким людом, на півдні сусідили з чеськими і моравськими племенами.

Ці слов'янські племена, що здавна розселилися на території Шльонська склали етнічну основу населення цього регіону, яка в подальшому зазнала трансформації внаслідок взаємодії з ними німецького, чесько-моравського, та серболужицького субстратів.

З другої половини X ст. і за правління Мешко I землі Шльонська належали польській державі. Німецька людність знаходилася ще досить далеко від кордонів Польщі. Та через деякий час ця територія стала спірною вже між трьома країнами: Польщею, Чехією і німецькою державою.

В XIII ст. регіон Шльонська зазнав навали татаро-монгол, що спричинило значне знелюднення краю. Але вже у XIII-XIV ст. ці землі зазнали так званої колонізації на німецькому праві. Частина шльонського лицарства і значна кількість переважно великих міст була германізована. В XIV ст. князівства Шльонська підпали під зверхність Чехії. Спроби Польщі в XIV ст. повернути Шльонськ завершилися невдачею. У 1526 р. Шльонськ разом з іншими землями чеської корони перейшов під владу австрійських Габсбургів. Хоча польська людність на цих теренах довго перебувала під німецьким володарюванням, все ж таки їй вдалося зберегти свою мову і національні риси, особливо це стосувалося сільського середовища [1, с.3].

У XVIII ст. за Шльонськ розігралися війни між Австрією та Прусією. Після того, як Шльонськом оволоділа Прусія, почалася нова хвиля колонізації. Поселенці переїжджали з Німеччини, Данії, Швеції, Голландії, Франції, Чехії, Угорщини і навіть з Росії, а також з різних кінців Польщі [3, с.3]. Осідали вони як в містах, так і в селах. Проте колонізатори досить швидко полонізувалися в польському сільському середовищі. Ця колонізація була ініційо-

вана пруським урядом внаслідок значного спустошення земель регіону після війн. Проте колонізаторів з інших країн не вистачало, тому довелося переселяти сюди самих поляків, тільки з інших кутків країни.

У XVIII ст. все ж таки утворилося декілька чеських сіл, головним чином з потомків гуситів, які за релігійні переконання зазнали переслідувань на батьківщині.

Тож у XIX ст. у Шльонську мешкало декілька народів, головним чином поляки, німці, чехи, лужицьки серби та євреї.

Але мабуть найбільші та наймасовіші переміни в етнічному складі населення Шльонська відбулись у XX ст. після другої світової війни, коли регіон відійшов у 1945 р. до Польщі. Тоді ж звідти було виселено етнічних німців. До 1947 р. в цей регіон переселилось близько 900 000 нових переселенців з усіх куточків Польщі; так само була великою кількістю репатріантів - 800 000 осіб [3, с.3]. Величезну кількість репатріантів становили "поляки з-за Бугу", сюди була завезена людність після сумнозвісної операції "Вісла", внаслідок якої зі своїх домівок були виселені українські сім'ї і асимільовані в регіоні Шльонська, де їх спеціально розселяли некомпактними групами в оточенні польського населення, задля швидкої асиміляції і запобіганню створення діаспорних утворень.

Тож, аналізуючи сучасну етнічну ситуацію в регіоні Шльонська не слід оминати увагою і таку деталь, як українську етнічну складову в цьому регіоні. Проте, на сьогоднішній момент він є переважно польським, не враховуючи автохтонних жителів цього регіону, які наприкінці 40-х років XX ст. були поставлені перед вибором національної самоідентифікації. Багато з них визнали себе поляками і мали можливість залишитись на рідних землях, ті люди, які ототожнили себе з німецькою нацією майже всі були виселені.

Якщо підвести підсумки цих етнічних процесів у Шльонську, необхідно зазначити, що традиційна регіональна обрядовість шльонзаків склалася головним чином під впливом взаємодії трьох традиційних культур: польської, німецької та в деякій мірі чеської. Стосовно сучасної ситуації, яка значно змінилася в середині XX ст. і зробила зовсім іншою етнічну картину регіону, то можна зазначити, що сучасну культуру Шльонська формують польська традиційна культура, принесені переселенцями традиції з інших регіонів Польщі, власне, культура автохтонного населення краю, і деякі культурні традиції переселенців з України.

У цій статті ми хочемо зосередити увагу на традиційній весільній обрядовості Шльонська, яка зберігалася в XIX ст. і провести паралелі та позначити зміни, які відбулися в обрядовості цього регіону в кінці XX ст. і сучасності. Однак ми не претендуємо на вирішення таких складних та суперечливих питань, як етнічні взаємовпливи в регіоні Шльонська та їх відображення в обрядовості.

Одним з найяскравіших, найвеселіших і колоритних обрядів родинного циклу є весілля. Зміни у весільній обрядовості є відчутним маркером різноманітних етнічних і соціальних перемін. Тому загальні зміни в обрядовості регіону Шльонська доречно прослідкувати саме на прикладі весільного ритуалу.

В традиції утворення подружжя, у зв'язку з більшою особистою свободою і матеріальною незалежністю молоді, а також ширшими можливостями її товариських контактів, перестав існувати колись розповсюджений інститут сватів. На Опольському Шльонську цих посередників найчастіше називали клита (*klyta*), бережник (*bereźnik*), кмотер, сват (*swat*), рідше – староста (*starosta*) чи райек (*rajek*) (останні назви були розповсюджені в інших регіонах Польщі) [4, с.5].

Укладання шлюбу як раніше, так і зараз залишається справою не тільки молодят, але й широкого кола родичів з обох сторін. Якщо раніше визначальним у виборі партнера була його заможність і соціальний статус, то зараз вимогою родини до майбутнього родича є його походження з пристойної сім'ї.

Змінилась також форма обрядів, які попереджають саме весілля, таких як освідчення і заручини, в котрих колись брав участь клита (сват), а тепер про свої наміри повідомляють самі наречені. Однак зберігся звичай обдарування з цього приводу нареченим родичів дівчини. В цьому звичаї можна побачити релікт шлюбного викупу, чи віна. Кавалер приносить пляшку алкоголю, сигарети для батька чи солодоці для матері. Також став розповсюдженим звичай дарування нареченій обручки на заручини, хоча цей звичай і є давнім, проте практикувався не часто. Наречена часто отримує на заручини й інші коштовності, замість обручки. Давній звичай оглядин (*ogłędów*) відійшов у небуття, та про нього залишилась пам'ять в численних анекдотах.

Проте залишилась традиція спільної зустрічі обох родин разом з колом кривних родичів в домі нареченої, колись це називалось смови (*smowy*). Раніше на них домовлялись про справи матеріальні, посаг дівчини, а тепер зазвичай обговорюють організацію весілля. До обов'язкових звичаїв в сучасності належить також візит нареченої до родини майбутнього чоловіка, котрий відбувається в найближчий тиждень по освядчинах (*oświadczyinach*) [6, с.5].

Змінились форми запрошення гостей на весілля. Згідно зі звичаєм наречені запрошували гостей особисто після першого оголошення в костелі в неділю про їхнє майбутнє весілля. З часом що раз частіше почали використовувати запрошення на спеціальних картках. Відійшли в минуле традиції запрошення гостей весільним старостою і друзями зі спеціальними піснями [2, с.6].

Весільна дружина поступово втратила свою значущість, разом з тим зменшилися і її функції у весільному обряді. Все ще зберігається роль весільного старости - його називають як і колись випросач (*wyprosacz*), сват (*swat*), постаршейший (*postarszejszy*) чи старшейший (*starzejszy*) [4, с. 6]. Широкі його обов'язки в традиційному польському весіллі часів ХІХ ст. значно звузились. Раніше весільний староста виконував обов'язки керуючого всією весільною церемонією: запрошення гостей, виголошення промов під час благословення батьками, роль свідка у шлюбній церемонії, частування алкоголем і проголошення тостів, збирання коштів "на чеpecь" ("*na czepiec*") і для кухарок, давання викупу за пропуск весільного кортежу по дорозі в костел. Тепер це поступово зникає, натомість дещо більші функції переходять до жінок - старостіни (*starościna*) чи старшої дружини (*starsza druchna*). Існує тенденція до зменшення числа дружбів.

Дотримання традицій щодо часу укладання шлюбу зберігається в повір'ї, що подружжя створене в травні та листопаді буде нещасливим, тому цього часу наречені уникають. Але якщо раніше в селах існувала традиція укладати шлюби в понеділок та вівторок, то зараз це переносять на суботу та неділю.

Порівняно велику життєздатність проявляють обряди передвесільного циклу, особливо в сільському середовищі. До них належить згаданий ще в джерелах ХІХ ст. звичай приношення жителями села до дому наречених різних продуктів необхідних для випічки тіста. Він носить назви вислужка (*wysłuzka*), посилка (*posyłka*), подарок (*podarek*), посилення пошти (*posylenie poczty*) [6, с. 6]. Зберігається і традиція розношення по селу весільних калачів - з маком, з сиром, з посипкою і з фруктами, котрими за кілька днів до весілля обдаровують широке коло осіб.

В деяких районах Шльонська (наприклад в Раціборському) зберігся також звичай взаємного обдаровування калачами наречених та їх батьків. Зберігається і звичай биття посуду в домі чи під вікнами нареченої - полтерабент (*polterabent*), здавна перейнятий поляками від німців. Тепер населення Шльонська вважає його своїм традиційним регіональним звичаєм.

Порівняно з ХІХ ст. - першою половиною ХХ ст. поступово зростає значення цивільного шлюбу у сучасності. Якщо раніше реєстрація вважалася формальністю, то зараз з цього намагаються зробити урочисту подію. Про це свідчить, що реєстрацію переносять на день вінчання в костелі, або перед цим, наречені вбираються в спеціальні костюми, підібрані відповідно до цієї події. Після реєстрації гостям подають келихи з вином, гості виголошують привітання молодому подружжю, вручають їм квіти.

Розповсюдженим стало прикрашання і святкове оформлення місця, як правило великого залу, де відбувається частування та прийом гостей.

Практикується й досить давній звичай замикання дверей перед поверненням молодят з костелу і після державної реєстрації шлюбу. Їх впускають лише тоді, коли наречена назве себе на прізвище чоловіка [6, с. 7].

Сценарій весільного дня часто залишається майже незмінним від традиційного, проте змінилась сама форма багатьох з цих обрядів. Серед таких, які залишилися незмінними, є обряд прощання і благословення батьками наречених в якому приймає участь староста, з молитвою за молодят і померлих предків і з релігійними співами. Залишився звичай урочистої зустрічі молодят хлібом і сіллю після повернення з костелу.

Окрему групу становлять звичаї, котрі зберегли давню форму, але змінили свій характер та зміст. Наприклад випроси (*wyprosy*) коли наречені просять у батьків пробачення за все, дякують їм та просять благословення, котрий зберігається в традиційній формі аналогічно зафіксованим в ХІХ ст., проте він втратив обрядовий сенс, натомість його використовують як елемент видовища. Так само змінився звичай торгу між старостами і друзями за молоду, змінилися зміст і форма виголошуваних промов. Якщо раніше промови старости носили серйозний і повчальний характер з посиланнями на Святе Письмо, то зараз вони отримали гумористичне забарвлення.

В новій формі практикується на Шльонську випробування молоді (*próbowania panny młodej*) на її вміння. Раніше дізнавались як наречена може розрізати хліб на рівні шматки, молотити ціпами, прясти. Випробували також молодого подаючи йому дві чарки, одну з яких наповнювали горілкою, а іншу водою. Наречений мав зробити вибір. Якщо колись молодят обсипали зерном, що трактувалося як дія магічна, котра мала забезпечити достаток, щастя, плодючість, то зараз зерно замінили на цукерки і дрібні монети, як символ солодкого життя і багатства.

Давній звичай очепін (*oczepiny*), котрий колись мав урочистий характер та багато символічного значення, означав перехід молоді дружини від групи незаміжніх дівчат до групи молодниць. Релікти цього звичаю збереглися частково, коли під час вечері в день весілля молодий чи старостина знімають з молоді фату, а їм в цей час намагаються перешкодити дружни (*druchny*).

Багата сторона магічних вірувань в традиційному весіллі залишилась тільки як релікт. Зазвичай, більшість дотримується цих пересторог і повір'їв, хіба що для збереження традицій, та й не тому що вірять в їх сповнення. Наприклад існує повір'я, що треба намагатись випередити свою другу половину на шляху до вівтаря, наречена має намагатись накинути фату чи край сукні на нареченого, щоб мати зверхність у сімейному житті; що молодята не мають оглядатися по сторонах на інших, щоб в їхньому житті

панував спокій і злагода, натомість молода пара має стояти близько один до одного, щоб не розлучатися. Також за давнім звичаєм наречена має взяти з собою до костелу кусник хліба і солі, щоб завжди бути в достатку.

На цих повір'ях також базується вгадування майбутнього для нового подружжя. Також ворожать на майбутнє з того, яка в день весілля погода, і споглядають за тим, як горять вінчальні свічі наречених.

Зовсім зникли у сучасності такі елементи традиційного весілля як звичай тричі повертати навколо себе молодят весільним старостою після благословення на знак укладання подружнього зв'язку [2, с.8]. Також пішов у небуття звичай під час вінчання обмінюватися миртовими вінками замість обручок. Під час весільного прийому староста колись розділяв калач між гостями, що було кульмінацією вечора, але зараз цей звичай також зник.

Закінчують весільні урочистості на другий день поправіни (*poprawiny*), за традицією молода пара бере участь у жалобній відправі за померлих членів родини того з молодят, котрий залишає родинну оселю. В цей день також пригощають осіб, які по різних причинах не приймали участь у весіллі. Також обговорюють, яку оцінку дала весіллю сільська громада. Не відбувається вже давній звичай пшеносін (*przenosiny*) молодої до дому чоловіка, що колись було видовищною та веселою традицією.

Підсумовуючи, можна зазначити що і сучасне весілля шльонзаків містить в собі багато традиційних елементів, свої початки воно бере в давній обрядовості, хоча й зазнало змін під впливом часу. Є абсолютно природнім, що зі зміною традиційного укладу життя і розпадом сільської общини все це позначається на традиційній обрядовості. Але все таки радує те, що сучасна польська обрядовість у регіоні Шльонська не втратила свого давнього коріння.

Джерела та література

1. Bandtkie J. S. *Wiadomości o języku polskim w Śląsku i o polskich Ślązakach*. Wrocław 1952, s. 34.
2. Gołębiowski Ł. *Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830, s.221.
3. Janczak J. *Dzieje stosunków etnicznych. Dziedzictwo kulturowe Dolnego Śląska*, Wrocław 1996, s. 13-31.
4. Smolińska T. *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy Śląskie*, Opole 2003, s.118-119.
5. Szacki J. *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s.128.
6. Wesolowska H. *Przemiany zwyczajów rodzinnych u rdzennych mieszkańców Śląska Opolskiego// Kwartalnik opolskiego* 1986, s. 20-22.

СЕМАНТИКА СВАДЕБНОГО ОБРЯДА В ДРАМАТУРГИИ ОПЕРНОЙ КЛАССИКИ

У статті розкривається семантика весільного обряду на матеріалі класичних опер. Досліджено драматургічні аспекти втілення весільної обрядовості. Розглянуто роль художніх просторово-часових характеристик (хронотопу) весілля в оперних творах.

Проблема исследования обрядовости как образно-семантической составляющей оперной драматургии остается пока вне объекта внимания историков музыкальной культуры и искусствоведов. Наблюдения над особенностями свадебного обряда, воссозданными в оперной классике XVIII - XIX веков, являются, на наш взгляд, перспективным в плане соединения усилий исследователей разных направлений. Для культурологии, социологии, этнопсихологии художественные формы свадебного ритуала в его оперных воплощениях могут стать материалом изучения ряда историко-теоретических и искусствоведческих вопросов в их эволюционном аспекте. Новыми ракурсами исследования оперной классики в контекстуальных связях с культурой и мышлением, становится осознание не только художественных средств оперного жанра, но и тех архетипических фабул, сюжетов, образов, которые составляют основу драматургии и отражают глубинные слои мировоззрения, миропонимания, ментальности композитора, людей его эпохи. В данном плане свадебный обряд и его элементы, активно используемые в оперной драматургии, предоставляют значительный материал для наблюдений и выводов. Цель статьи: обозначить знаково-смысловую роль свадебной обрядности в драматургии оперной классики. Задачи:

- выявить значение свадебной обрядности в построении главного конфликта и драматургического фона оперных произведений,
- соотнести музыкально-семантические характеристики свадебного ритуала и его элементов с фольклорными традициями, с архетипическими представлениями, с пространственно-временными решениями художественных образов.

В историческом и культурном сознании разных национальных традиций свадьба стала проявлением онтологических сторон человеческого бытия. С позиций философской антропологии, как учения о человеке, свадебный обряд является воплощением разных энергетических начал - мужского и женского, их чувственного порыва как "первофеномена жизни" [С. 703]

и надличностной формы, подчиненной строгой логике действия, имеющего сакральный смысл. Условный язык музыкального театра различных эпох и стилей позволял выражать различные сюжеты и образы, связанные со свадебным обрядом, а через него - культурные "коды" своего времени. Онтологический параметр свадебного обряда в его оперной интерпретации на протяжении разных историко-культурных периодов выполнял важную семантическую и собственно драматургическую роль в организации художественных текстов, представляя типологически обобщенные явления в отношении места и времени действия, а также в отношении его содержания и смысла. Свадьба, как семейно-бытовой обряд, воплощенный средствами оперного искусства, отражала в типизированных художественных формах общественный уклад, этнокультурные, антропогеографические, социальнопсихологические факторы. Значительный ряд оперных произведений периода классицизма и романтизма (XVIII - XIX, начало XX ст.) в различных интерпретациях представляет сценарные и музыкально-драматургические варианты свадебного обряда. Их анализ дает примеры для выявления общих для культуры европейских народов смыслов, акцентируя в то же время специфические художественные свойства и трактовки. Свадебный обряд, воссозданный в операх обозначенного периода, в наиболее общих чертах соединяет ряд особенностей как древних языческих, так и христианских традиций. В структуре обряда заложены определенные пространственно-временные координаты, которые воплощают устойчивые представления о связи ритуала с трансцендентными силами - Космосом, Этосом, Богом. Способ организации времени и пространства свадебного ритуала в операх мы определяем как *художественный хронотоп свадьбы*. "Хронос" (греч. - *chronos*), т. е. время проведения ритуала в сюжетах оперных произведений чаще всего соотносится с годовым земледельческим кругом, церковным годовым циклом, которым подчинялись условия быта и обычаи семьи. "Топос" (греч. - *topos*) - место организации действия, включающее различные этапы - предсвадебный, и собственно свадьбу, отличается большим разнообразием. В *художественном хронотопе свадьбы* первая часть (до венчания, до пиршества) - наиболее продолжительна. Она насыщена эмоционально и психологически, фактор времени может здесь действовать в различной степени интенсивности: от томительного ожидания до стремительно развивающихся коллизий, в частности, сватовство, архетипическую ситуацию "умыкания" невесты, "выкупа", "борьбы" за невесту и др. Вторая часть (после венчания) - собственно свадебное застолье.

В операх европейской традиции XVIII - XIX веков художественный хронотоп свадьбы ориентирован на ценности христианской культуры, в традициях которой организовать стихию чувственности в человеке, сакрализировать отношения жениха и невесты, гармонизировать через религиозно-об-

рядовое начало. Анализ драматургии и сюжетно-образного строя классических опер европейской школы дает основание утверждать, что свадебная обрядность как художественный хронотоп, а также семантика связанных с ним образов, занимают значительное место в структуре произведений. Средства музыкального языка выполняют главенствующую роль в построении главного драматургического конфликта и фона к развитию оперного действия.

В операх комедийного жанра чаще всего свадебный ритуал выступает как кульминация развития сюжета, где пересекаются все драматургические линии. Рассмотрение сюжетно-образного развития произведений оперной классики XVIII века свидетельствует, что "хронос" ("час", "день", "время суток", "время года" и др.) и "топос" ("природа", "усадебный сад", "дом", "комната" и т. д.) активно участвуют в развитии сюжета, принимая семантические значения. В хронотопе отражается напряженность действия, конфликт драматургического рельефа и фона. Время и пространство могут "сжиматься" и "разрезаться" в процессе развития сюжета, итогом которого становится свадьба (иногда сватовство или помолвка). Драматургия бытовых и комедийных опер XVIII - XIX ст. в основном строится на коллизиях преодоления препятствий. Заметным в операх становится социальный акцент, в частности, как борьба представителей "низшего сословия" против "права первой брачной ночи", - пережитка феодальной зависимости ("Свадьба Фигаро" В. А. Моцарта по комедии Бомарше "Свадьба Фигаро или Безумный день"). В операх-буффо вт. пол. XVIII ст. драматическим стержнем иногда служит конфликт поколений, что выражается в разных точках зрения на институт брака ("Сын-соперник" Д. С. Бортнянского, "Служанка-госпожа" Дж. Перголези), причем побеждает прогрессивная демократическая точка зрения. Сюжетный мотив "борьбы за невесту" определяет главную фабулу развития конфликта в операх "Виндзорские кумушки" О. Николаи, "Ночь перед Рождеством" Н. А. Римского-Корсакова. Традиционный сказочный архетип "поиска невесты" определяет сквозную сюжетную линию в комической опере начала XX ст. (С. Прокофьев "Любовь к трем апельсинам", 1918 г.). "Художественный хронотоп свадьбы" в ней организует время и пространство в его нацеленности на обряд как конечный итог действия. Им завершается опера, но с включением драматургической подмены перед финалом: неожиданно вместо невесты на королевском троне оказывается крыса в подвенечном наряде, но вмешательством добрых "магических" сил все завершается благополучно.

В романтических операх XIX ст. художественный хронотоп свадебного обряда акцентирует его сакральную сторону, мистическую. Так, в опере "Вильям Ратклиф" Ц. А. Кюи место воссоздания свадебного обряда (замок лорда Мак-Грегора) связано с мифологическим временем, в котором

живы воспоминания о событиях прошлого ("таинственные силы", "призраки" и т. п.). Приготовление дочери Мак-Грегора Марии к свадьбе с графом Дугласом (1-й акт) становится пружиной развития главного конфликта, выступая в качестве его экспозиции и завязки (отвергнутый жених Ратклиф узнает о бракосочетании и предпринимает контрдействия). Свадебный пир (2-й акт) является точкой пересечения драматургических и смысловых линий: появляется посланник Ратклифа Леслей, который приносит жениху вызов, таким образом, сцена свадьбы в драматургии оперы является поворотным пунктом развития драмы и ведет к последующей трагедийной развязке в финале.

Художественный хронотоп свадьбы становится аркой-обрамлением основной магистрали действия лирико-бытовой оперы "Гальяка" С. Монюшко, выполняя фоновую функцию в общей драматургии. Свадебный обряд, воссозданный композитором на материале польских национальных традиций, составляет драматургический контраст главному конфликту. Сцены обручения, пира, чествования жениха и невесты (в 1-м акте), торжественная свадебная процессия и венчание (в 4-м акте), оттеняют яркостью и пышностью музыкально-сценических образов личную драму покинутой девушки. Колоритно воспроизведенный ритуал, не неся концептуального смысла, косвенно способствует убедительному воплощению главного замысла произведения - трагической судьбы главной героини.

Русская классическая опера XIX века дает различные типы интерпретаций художественного хронотопа свадьбы как философии обряда, семантики, музыкально-сценического и поэтического воспроизведения его знаковой. Так, в историко-героической опере "Иван Сусанин" М. И. Глинки предсвадебное томительное ожидание определяет главную - "сквозную" линию драматургического конфликта в 1-м, 2-м, в 3-м актах, достигая кульминации в № 13 (Квартет "семейного счастья"). Свадебный хронотоп пронизывает всю ткань музыкальной драматургии этой части оперы, о чем свидетельствует ее музыкально-поэтическая лексика и интонационный строй. В музыкальной драматургии воссоздаются мечты Антонида о встрече с суженым (Каватина и Рондо "Скорей бы к нам летел мой сокол..., твоей женою в дом твой войду я"), прибытие ожидаемого жениха с подарком ("Эх, когда жених к невесте без подарка приезжал..."), обращение молодых за благословлением к отцу (№ 4 "Не томи, родимый...", "час веселых свадеб улетит зимою, дай моей отраде быть моей женою!"). В хоре крестьян (№ 12) музыкально-поэтическая лексика отражает семантику "обрядового омовения" невесты перед свадьбой ("вытопим печь жарчей, не ломит пар костей, и придем гулять до ночки на девичник милой дочки"). В этом же номере присутствует обрядовая символика осыпания хмелем, олицетворяющая пожелания плодovitости и плодородия ("хмелем дочь твою

осыплет"). Кульминацией развития хронотопа свадьбы в опере стал "квартет семейного счастья" (№ 13) - развернутый номер, включающий благословение отца ("Милые дети! Будь между вами мир и любовь!"), общую молитву ("Боже! Счастье семье пошли, счастье земле пошли") и радостную встречу гостей ("Время гостей встречать"). Появление на кульминации сил "контрсквозного действия" (захватчиков) вызывает модуляцию драматургических функций фона и рельефа. Художественный хронотоп свадьбы оттесняется на периферию действия. Его реминисценции с трагедийной интонацией плача воспроизводятся в Романсе Антонида с хором "Не о том скорблю, подруженьки", где композитор использует жанровый архетип оплакивания невестой своего девичества. Отголоски "свадебного комплекса" проходят в предсмертной сцене Сусанина в лесу как воспоминания о своих близких (4 акт).

Свадебный пир получил яркое музыкально-сценическое воплощение в опере "Русалка" А. С. Даргомыжского. "Свадебная игра - одно из самых развитых обрядовых действ, отличающееся яркой театральностью, драматизмом и сопровождающееся обильными и разнохарактерными песнями. Не случайно она так привлекала русских оперных композиторов и нашла отражение во многих оперных произведениях - от "Санкт-петербургского гостиного двора" до глинкаевского "Руслана", - отмечает музыковед М. Пекелис [1, с. 228]. В "Русалке" композитор использует картинно-изобразительный подход к воссозданию обряда (2 акт оперы). Первый раздел - величание новобрачных (хор "Как по горнице-светлице"), Князь и княгиня благодарят гостей, хор поет ответную здравицу. Далее - перелом в развитии: прощание Княгини с девушками вносит драматические интонации. Здесь композитор нарушает свадебный чин, поскольку невеста могла печалиться, оплакивать девичью свободу, расставание с родителями только до венчания. "После венчания она больше не должна была плакать: ее печаль была бы оскорбительна для молодого мужа и его близких. Даргомыжский перенес действие, характерное для девичника, на свадебный пир... он сделал это, поступившись традиционными положениями свадебной игры" [1, с. 230]. Особенностью свадебного обряда, отличающего "Русалку", от других произведений, где есть этот обряд, является воссоздание шуточно-комедийных образов. В центре их Сват, который всех веселит и забавляет. Семантика музыкально-поэтических образов партии Свата находится в плоскости скоморошских, шуточно-пародийных жанров. Его косвенной музыкальной характеристикой становится хор девушек "Сватушка, сватушка, бестолковый сватушка...". Другим контрастным образно-семантическим пластом свадебного обряда в опере стало привнесение народно-бытовой лирики, представленной в Славянском и Цыганском танцах, в хороводной песне наперсницы Княгини - Ольги "Как у нас на улице". Вся

монументальная сцена свадебного пира при всей ее яркости и красочности играет роль драматургического отстранения от главного конфликта - взаимоотношений Князя и Наташи, для создания образного контраста печальной песни Наташи-Русалки (за сценой), изменяющей ход дальнейшего развития свадебного действия (эффект вторжения).

Глубинным проникновением в философию свадебного обряда, в его таинственный смысл характеризуется опера "Руслан и Людмила" М. И. Глинки, который, по словам Б. В. Асафьева "ведал из глубины гармонию жизни, чувствовал, что светлые силы управляют ею, что от них идут радости посева и праздники жатвы" [1, с. 22]. В таинстве брака "есть две силы: мужская - действенная сила, преодолевающая инертность, и сила сопротивляющаяся, но в итоге обреченная и потому отдающаяся - женская.... Вся философия жизни, выраженная народами в поэтических образах мифа и сказок, говорит об этом" [1, с. 25]. Художественную ткань оперы Б. В. Асафьев трактует как религиозное *литургийное таинство*. В нем обобщенно представлены жизненные начала - мужское и женское, образы посвящаемых/брачующихся (Руслан, Людмила), жрец (Светозар), клир, искушения, добрый ангел (Финн), жертва (сон Людмилы), отпевание ("Ах, ты свет-Людмила"), преображение (пробуждение Людмилы), ликование ("Слава великим богам!"). Мужское начало в опере дифференцировано: эстет сладострастия Ратмир, в котором "любование и влюбленность доминируют над мужской актуальностью", Фарлаф - "символ ленивого, но тщеславного бессилия", карлик Черномор - образ всемогущества, подменяющего мужскую актуальность на иллюзии, добрый Финн, истративший себя на бесплодную любовь. Только творческая воля и страстное влечение Руслана - мужественного витязя, прошедшего все искушения, достойны вознаграждения - любви Людмилы.

Художественный хронотоп свадьбы в опере М. И. Глинки приобретает вселенские масштабы. Его арку составляют сцены в Киеве - Интродукция 1 акта (Свадебный пир) и Финал 5 акта (славильный хор новобрачным "Слава Руслану с княжной!"). Коллизия похищения невесты в 1 акте обуславливает появление "хронотопа дороги" ("О, витязи, скорей во чисто поле!", "Дорог час, путь далек"). События 2 акта оперы расширяют пространственно-временные рамки действия, охватывая пещеру (Баллада Финна), пустыню (встреча Фарлафа с Наиной), поле битвы (Ария Руслана "О, поле, поле", Рассказ Головы). 3 и 4 акты оперы представляют сцены искушения героев в замке Наины и в волшебных садах Черномора. Начало 5 акта - долина (Дуэт Ратмира и Финна, в его коде мотив возвращения - "На Киев скорей!"). "Литургия Эросу" в опере воспевают в символической форме существенные начала брака как постижение истинного смысла жизни, продолжения рода, нашедшее отражение в древних мифах о похищаемой

Персефоне, о Брунгильде, сопротивляющейся, но отдающейся Зигфриду, о вечной Деве Весне, похищаемой Гадесом. Идея свадьбы в опере "Руслан и Людмила" стала воплощением не обряда, а религиозного таинства. Оно всегда было "одним из высших и глубочайших, как связанное с тайной рождения жизни вообще и священной тайной оплодотворения земли, дарующей хлеб жизни" [1, с. 33]. Идея преодолений препятствий, искушений, самообмана, иллюзий, страха, косности, уныния нашла выражение средствами музыкальной драматургии. Основу ее семантики составили эпические жанры сказаний, былин, песен, баллад, воплотившие "силы света". Интонационной квинтэссенцией мужского начала - богатырства и удали - стала главная тема увертюры. "Силы тьмы", отражая фантастический элемент, воплощены ладовой неустойчивостью тритонов, увеличенного лада (темы Черномора), уменьшенного (темы Наины). Эстетическую значимость оперы для национальной и мировой культуры, ее сущностные свойства определил Б. В. Асафьев, отразив в статье "Славянская литургия эросу" ценностные характеристики этого гениального произведения [1].

Выводы. Семантика свадебного обряда в оперной классике представляет широкое поле для художественных интерпретаций. Свадьба в комедийных жанрах опер определяет главную сюжетную нить драматургии. Свадебный обряд в музыкальной драматургии классических опер трактуется как средство воссоздания народных обычаев в их наиболее ярких и колоритных формах. С точки зрения взаимодействий драматургического рельефа и фона, то свадебный обряд может играть роль кульминации развития драмы, являться отстраняющим фактором в развитии музыкально-сценического действия, его поворотным моментом, а также быть его кульминацией и развязкой-итогом. Художественный хронотоп свадьбы отличается большим разнообразием в его оперном воплощении, он может концентрироваться в ограниченном пространстве и времени, а также представлять значительные масштабы. Семантика свадебного обряда в музыкальной драматургии оперных произведений представляет достаточное широкое поле для художественных воплощений от воссоздания бытового фона до символично-философского литургийного действия.

Источники и литература

1. Асафьев Б. В. *Славянская литургия эросу* // *Симфонические этюды*. - Л.: Музыка, 1970. - С.15 - 34.
2. Пекелис М. - *Александр Сергеевич Даргомыжский и его окружение*. - Т. 2. - М.: Музыка, 1973.
3. Филиппов А. Ф. *Философская антропология* // *Философский энциклопедический словарь: 2 издание* / Ред. Коллегия: С. Аверинцев, Э. Араб-Озлы, Л. Ильичев и др. - М.: Советская энциклопедия, 1989. - С. 703.

МОЛОДІЖНЕ СПІЛКУВАННЯ УКРАЇНЦІВ ПОТИЛІГУЛЛЯ: ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ ст.

Стаття присвячена аналізу співвідношення традиційних та новітніх форм спілкування молоді частини лісостепового Буго-Дністровського межиріччя, а саме Потилігулля. Основу складають польові матеріали, отримані під час етнографічних експедицій у 2007-2009 рр.

Питання поглибленого і комплексного вивчення дошлюбного спілкування українців Одещини залишається актуальним, оскільки традиційна обрядовість даного регіону залишається малодослідженою, і нові дані експедиційних спостережень значно розширюють наші знання, дозволяють виявити ті запозичення і зміни, що відбулися у дошлюбному спілкуванні українців протягом ХХ століття.

Матеріали польових досліджень Потилігулля дають можливість простежити основні зміни, які відбулись у системі молодіжного спілкування у 1940-1980-х роках. Більшість змін пов'язані з впливом радянської системи, її багачення організації праці, побуту та дозвілля.

За свідченнями респондентів, вже у 40-х - 50-х роках співіснували дві форми організації молодіжного дозвілля: традиційні вечорниці, коли молоді люди збиралися у хаті в однієї з дівчат та клуби - нововведення радянської влади.

Вечорниці у середині ХХ століття залишались стійкою та популярною формою організації молодіжного дозвілля. Вечорниці відбувались переважно у суботу і неділю, у будні дні не збирались. Організовували вечорниці парубки та дівчата, збирались в хаті у однієї з дівчат. У хатах збирались здебільшого взимку, у теплу пору року - на вулиці. Приходили тільки місцеві парубки і дівчата; якщо село велике - з одного кутка. На вечорницях дівчата пряли, вишивали, хлопці жартували, грали на гармошці, разом співали пісні, грали в ігри: "Платочок", "Болею", "Сусідки", "Садовник", "Колечко". Усі ігри були такі, щоб наприкінці хлопець цілував дівчину або дівчина хлопця. Танцювали польку, краков'як, вальс.[2] Але деякі респонденти зазначають, що на вечорницях в хаті не танцювали, танцювали на вулиці та у клубах, тому що в хаті не було місця танцювати.[5] Танці були парними, танцювали хлопці з дівчатами. Тобто і ігри, і танці були спрямовані на зближення молодих людей, проте відверті залицяння вважались дуже непристойними. Респонденти запевняють, що у довоєнний час випадків втрати дівчиною цноти до весілля не було, втім є відомості про звичай спільних ночівель. Як правило, потім хлопці одружувались на цих дівчатах.

Серед причин, через які молоді люди не ходили на вечорниці, називають тяжкий матеріальний стан, зокрема, відсутність взуття, більш-менш пристойного одягу.

Вечорниці не проводили у піст, на Великдень, на Святий вечір.

У 1940-50-х роках зафіксовано побутування вечорниць, присвячених окремим календарним святам. Серед них найбільш розповсюдженими є молодіжні зібрання на свята зимового календарного циклу - Катерини, Андрія, Меланки.

Калиту пекла господиня хати, де було вирішено проводити вечорниці. На свято Андрія дівчина давала отаману колодку, на яку підвішували калиту. Хлопці на лопаті підстрибували до калити, намагаючись її дістати. Хлопцю, який зміг вкусити калиту, отаман за згоди дівчини віддавав колодку.

Завершувалися вечорниці опівночі, хлопці могли проводити дівчат до воріт. Дуже високим був на той час (40-60-ті рр. ХХ століття) авторитет батьків: вони могли не відпустити свою доньку на вечорниці; також батьки вимагали вчасного повернення з вечорниць, оскільки запізнення також могло стати причиною для батьків не відпускати свою дитину на вечорниці наступного разу. Слід відмітити, що на вечорницях не дозволялося пити спиртного, палити, паятися. На вечорниці збиралася тільки молодь з 16 років, адже саме таким був шлюбний вік у селах Миколаївського району. На вечорниці могли прийти і молодші дівчата, але вони не мали права брати участь в діях, тільки спостерігати. Одружені та жінки-вдови не мали права приходити на вечорниці. Цим вечорниці суттєво відрізнялися від нововведених клубів, адже у клуб могли приходити і молоді, і старі: хто потанцювати, а хто просто подивитися. У клубах молодь танцювала, іноді влаштовували перегляд фільмів.

Отже, у 1940-50-х роках молодь традиційно проводила дозвілля на вечорницях, де молоді люди могли познайомитись ближче, поспілкуватись. Але у той же час досить часто молодь знайомилась під час роботи у колгоспі, на комсомольських зборах або на танцях.

Вже з кінця 60-х роках клуби починають витісняти таку форму організації молодіжного дозвілля, як вечорниці: молоді люди тепер знайомляться здебільшого на роботах у колгоспі або на танцях, вдома вже не влаштовують таких масових посиденьок, дівчата запрошують в гості лише найближчих подругок.[6] Але зберігаються зібрання, присвячені календарним святам зимового циклу: ворожіння на Андрія, виконання обрядів Маланки, водіння кози, кусання Калити.[4] Респонденти зауважують, що у радянський час, хоча і ходили колядувати і маланкувати, але робили це "обережно", з певною пересторогою: відвідували тільки близьких родичів, після чого йшли гуляти у клуб.[3] У клубах дивилися фільми, ставили вистави, робили концерти, танцювали. Розповсюдженими були такі танці, як краков-

як, полька, коробочка. Клуби були практично у кожному селі. Гойдалки, які так полюбляла молодь, або як їх ще називають "качелі", з 1970-х років вже стоять постійно, до цього часу їх ставили тільки на свята. [1] Випадки втрати дівчатами цноти трапляються, але це виключення з правила. Це був великий сором, над такими дівчатами насміхалися як дорослі, так і малі діти. [7] Бувало, що потім на покритках одружувались хлопці. До цього ставились спокійно, головним було, щоб хлопець прийняв дитину як рідну.

В останній чверті ХХ століття вечорниці остаточно були витіснені будинками культури та клубами. По суботах організовувалися тематичні вечори. Більшість молоді їхала здобувати повну середню освіту або професійну освіту у міста та райцентри, тому цілий день були зайняті на навчанні, а у вихідні приїжджали додому. Збереглося те, що місцеві молоді люди не могли прийти у клуб до дівчат з сусіднього села. Взагалі здебільшого одружувались на "своїх" дівчатах. Зазвичай період залицяння тривав до трьох років, дівчина чекала хлопця з армії і вони одружувались.

З початку ХХІ століття молодь знайомиться і проводить дозвілля здебільшого у барах та дискотеках, що також можна вважати варіантом трансформації традиційної форми дозвілля. Усі опитані респонденти наголошують на негативних змінах у дошлюбному спілкуванні сучасної молоді, і взагалі переоцінці морально-етичних норм. Втрата дівчиною цнотливості тепер є досить розповсюдженим явищем, яке зовсім не засуджується і вважається нормальним. До того ж, посиденьки в барі та на дискотеці як правило передбачають розпивання спиртних напоїв (що було категорично заборонено на вечорницях), що також є негативною тенденцією серед сучасної молоді.

Отже, проаналізувавши матеріали польових досліджень Потилігулля, можна зробити висновок, що у дошлюбному спілкуванні молоді у другій половині ХХ ст. яскраво простежуються зміни у формі і місці проведення дозвілля: від традиційних вечорниць, які поступово замінюються клубами, до сучасних дискотек. Відповідні зміни бачимо і в поведінці молоді, зміні її морально-етичних принципів та життєвих орієнтирів.

Джерела

1. Бурдейна Валентина Іванівна, 1929 р.н., с. Стрюкове.
2. Дромашко Липа Максимівна, 1919 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
3. Івченко Лариса Миколаївна, 1932 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
4. Криворученко Лідія Данилівна, 1941 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
5. Кузьменко Таїса Іванівна, 1928 р.н., с. Ульяновка.
6. Магденко Тетяна Володимирівна, 1950 р.н., с. Шабельники.
7. Таран Валентина Миколаївна, 1929 р.н., с. Андрієво-Іванівка.

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ МИКОЛАЇВСЬКОГО Р- НУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ СЕРЕДИНИ ХХ - ПОЧАТКУ ХХІ ст.: НОВІ ПОЛЬОВІ МАТЕРІАЛИ

Впродовж 2007-2009 рр. групою студентів та викладачів Одеського національного університету проводилися комплексні етнографічні дослідження Миколаївського р-ну Одеської області. Результатом проведеної роботи є підготовка до друку двох монографій, окремі матеріали, що стосуються весільної обрядовості представлено у наведеній публікації.

Впродовж 2007-2009 рр. Миколаївська районна рада спільно з управлінням освіти і наукової діяльності Одеської обласної державної адміністрації та історичним факультетом Одеського національного університету імені І.І. Мечникова проводили на території Миколаївського району Одеської області етнографічні експедиції з метою дослідження традиційної культури українців. Переважну більшість населення району за переписом 2001 року складають українці (92 %). Вони рівномірно розселені і визначають його етнокультурну виразність. Однак до сьогодні традиційна культура українців Миколаївщини залишалась поза увагою дослідників.

Миколаївський район Одеської області знаходиться на порубіжжі Лісостепу і Степу. Більша частина його території - це землі басейну двох невеликих річок: Тилігулу і Чичиклії. Географічний чинник спричинив певну специфіку традиційної культури. Найбільше зібрано інформації про весільну обрядовість. Вона стосується передвесільного, власневесільного і післявесільного циклів. Значно менше свідчень про дошлюбне спілкування молоді.

Молодіжні дозвілля

Організатором дозвілля була молодіжна громада - парубоцька і дівоча. Про дівочу громаду не згадують, що дає підстави вважати, що принаймні у 30-х роках ХХ ст. її вже не існувало, хоча формальних звичаєвих правил, якими керувались для об'єднання з метою проведення дозвілля, дівчата все ж дотримувались, про що свідчать деякі факти із розповідей респондентів 1918-20-х років народження. Так, дізнаємося про існування вікової градації і відповідних груп - піддівчуків і дівок. Піддівчуками називали дівчат, яким до віку дівки залишалось 1-2 роки. Їм уже дозволялось бути на деяких молодіжних заходах (наприклад, "джок"), але брати участь заборонялось [19].

На відміну від дівочої, парубоцька громада реально існувала і мала певну структуру. У своїй діяльності керувалася звичаєвими нормами. Вони визначали порядок обрання голови громади, його функції, правила прийому нових членів та обов'язки. Парубоцька громада с. Андрієво-Іванівки другої половини 1930-х років мала досить просту структуру і складалася з отамана і двох груп парубків.

До першої входили родичі та особисті друзі отамана. Вони практично завжди знаходились біля нього як найперші помічники. Голова парубоцької громади Пшенишнюк В.Я. згадує, що найпершими його помічниками були рідний брат Василь, Іван Макрій, Гриша Музика, Іван і Шурка Тупузан. "Я заспіваю, Тупузан Іван тягне, інші басом, і так ідем і співаєм"[43]. Одне із завдань цієї групи - збір громади. Для цього разом з отаманом парубки йшли вулицями села, співаючи пісень. Це був сигнал зустрічі у будівлі, яку громада орендувала.

Друга група складалася з інших парубків цієї ж частини села. Ніяких функцій, крім участі у молодіжних заходах, вони не виконували.

Дослідженнями зафіксовано своєрідний механізм обрання керівника парубоцької громади, якого називали отаманом. Основним показником вважали фізичну силу. Претендент на посаду мав подужати по черзі трьох, хто бажав стати отаманом. Переможець отримував повноваження на невизначений термін. Власне, часових обмежень для отамана на той час вже не існувало, однак, якщо з'являвся претендент, він мав перемогти чинного голову парубоцької громади у борцівському поєдинку. Отаман міг займати цю посаду до одруження, а відтак і припинення свого членства у громаді.

Цікаву інформацію про діяльність молодіжних громад маємо від Пшенишнюка Василя Яковича, 1921 року народження, що був отаманом парубоцької громади с. Ісаєве з 1937 року. Його обрали отаманом у 16-літньому віці. Це зарано, якщо зважити, що до парубоцької громади приймали у 20 років. Однак він на той час став фізично сильною людиною і пройшов випробування за звичаєм. За словами Пшенишнюка В.Я., половина парубків села безуспішно провела з ним десятки поєдинків за право бути отаманом, але він залишався керівником до призову на військову службу[43]. Отаман молодіжної громади мав обов'язки: розбирався у найтяжчих ситуаціях, у клубі захищав не тільки свою дівчину, а й дівчат своїх друзів.

Спілкування молоді відбувалося в різноманітних формах: вечорниці, участь у календарних святах, різноманітні молодіжні ігри у приміщеннях і просто неба, у сільських клубах.

Серед найпоширеніших форм дозвілля за безпосередньою участю молодіжної громади були вечорниці, хоча в невеликих селах і, особли-

во, в хуторах вечорниці - рідкісне явище, як і деякі популярні в краї календарні свята і обряди. На вечорниці збиралися навіть при румунській окупації, незважаючи на жорстке ставлення до молодіжних зібрань [40]. Не дозволялося проводити вечорниці у піст, на Великдень, Святий вечір.

Ще в середині ХХ ст. вечорниці були досить популярною та стійкою формою організації молодіжного дозвілля [30]. Парубки і дівчата частини кутка збиралися невеликими групами по 10-12 осіб. За спогадами респондентів, у більшості населених пунктів Миколаївського р-ну вечорниці відбувалися в суботу та неділю, на свята [30, 55, 60]; збиралися по черзі у дівчат або хлопців. Вечорниці проходили у чистій хаті [51] або у спеціально орендованій [12]. Часто організаторами молодіжних зібрань були дівчата, вони й запрошували хлопців [18, 61]. На вечорницях упродовж 3-4 годин вечеряли принесеними з дому стравами. Приносили лише ті, хто дівує, а молодші, яким дозволялося прийти подивитися, нічого не принесли і участі у вечері не брали. За столом на одну лавку сідали дівчата, на іншу - хлопці. Найчастіше на вечорницях дівчата прями куделі [1, 55], співали пісні, зокрема:

*Чого ти, милий, зажурився,
Чого кидаєш ти мене,
Тоді згадаєш вечір вечірненький,
Як ти колись любив мене [51].*

Парубки зазвичай розповідали анекдоти [18, 61], жартували, обговорювали життя молоді [47].

Популярними на вечорницях були ігри, в яких існувала можливість парубкам продемонструвати свої симпатії до дівчини, а дівчатам виказувати прихильність до обраних ними парубків, наприклад, гра "Сусідка", що відома в багатьох українських селах на півдні України [24, с.59]. Хлопці та дівчата грали у платочка, пам'ятають різноманітні ігри: "перстень" [56], "садовника", "сусідки", "болєєв".

Серед розповсюджених розваг на вечорницях були танці: "голубашка", "краков'як", "яблучко", "подіспан" (схожий на вальс) [16], полька. Парубки грали на гармошці або балалайці. Дівчина з дівчиною не танцювали, лише з парубками.

Відкриті залицяння хлопців до дівчат вважалися непристойними. На вечорницях заборонялося поводити себе непристойно [6, 18, 55, 61].

Закінчувалися вечорниці о півночі, батьки суворо вимагали повернення додому до цього часу, і діти цього дотримувались, додому не запізнювались, що свідчить про достатньо високий авторитет батьків.

У літній період молодь збиралася просто неба: десь в кінці села, на

вигоні, біля лісу в лісі, на річці [55, 59]. Як було тепло, то вечорниці проводилися у дворі, на середині подвір'я. Проводились навіть і в будень, у свята [51].

Традиційні спілкування молоді відбувалося у чітко визначених територіальних межах, разом з тим, парубки з інших населених пунктів отримували право відвідувати молодіжні зібрання тільки з дозволу місцевих, щоб уникнути конфліктів, але поступово звичай локальних зустрічей втрачено і парубки приходили гуляти на чужий куток [40, 55].

Поширена форма дозвілля молоді - джок - танці просто неба. Збиралися переважно представники однієї частини села, хоча дотримання територіального розподілу тут було вже не таким принциповим, як у Буджаку чи у Південно-Східному Поділлі.

Танці проходили під супровід балалайки і барабана. Якщо парубкам вдавалось знайти ще й гармоніста, то це було вже свято. Інколи наймали музикантів-трубачів, кларнетистів.

Під час джоку просто неба дотримувались розповсюджених, зокрема на півдні України, звичаєвих норм - таких, як заборона дівчині танцювати не зі своїм парубком. Якщо таке траплялося, парубок, який вважав її своєю, виводив "винну" під звуки маршу. Однак цього не робили, якщо дівчина запрошувала парубка через подання йому хустинки [43]. Хустину, як знак симпатії, використовували під час джоку або іншої форми дозвілля. Якщо дівчина подавала парубкові хустину, це означало, що вона запрошує його до танцю. Така дія, за звичаєм, визнавалась чинною і дівчину з танцю не виводили.

Право відвідувати молодіжні зібрання отримувала молодь шлюбного віку, наприклад, в с.Настасіївка приходили на вечорниці мали право неодружені дівчата та хлопці з 15 - 16 років [6]. Саме таким, за свідченнями респондентів, був шлюбний вік у майже всіх селах району.

Разом з тим, деяким категоріям категорично не дозволялося брати участь у молодіжних зібраннях: це стосувалося жінок-вдів, на вечорниці також не мали право приходити одружені.

Є відомості про звичай спільних ночівель дівчат з хлопцями ще в довоєнні роки, після цього дівчата виходили заміж за цих хлопців. Але бували випадки, коли хлопець не одружувався навіть тоді, коли дівчина від нього вагітніла [40].

Серед причин, внаслідок яких парубки або дівчата іноді не ходили на молодіжні зібрання, деякі респонденти відзначають поганий матеріальний стан, зокрема відсутність одягу.

Стійкою виявилася традиція молодіжних зібрань на календарні свята зимового циклу: Катерини, Андрія, Меланки [5, 7].

Деякі респонденти пригадують, що спілкування під час колядувань та

щедрувань було гарною нагодою для ближчого знайомства парубків та дівчат [60].

Разом з тим, за радянських часів стає достатньо розповсюдженою практика знайомства парубків та дівчат під час виконання тих чи інших робіт у колгоспі [1], на комсомольських зборах [46], у клубі на танцях [18, 61].

Після війни в більшості населених пунктів вже з'явилися клуби [40], у більшості з них був літній кінотеатр та танцмайданчик. Іноді танці у клубі називали однією з назв традиційних зібрань - джоком [59].

У 1960-1980-х роках центром спілкування та дозвілля стають клуби. Вся молодь спілкувалася у клубах: парубки та дівчата знайомились на танцях, які, зазвичай, проходили "під гармошку" [22], патефон. З танців популярними були: краков'як, коробочка, полька. Майже у кожному краю села був клуб [20, 48].

З традиційних зібрань молоді зберігаються вечорниці, які відбувалися вдома: в суботу після роботи, бо в неділю вранці йшли в церкву, та в неділю. Після роботи на вечір суботи збиралися кожен тиждень (крім Посту), вечорниці не проводилися в одній хаті, а по черзі. Були в хаті присутні господар і господиня. Варили вареники, куліш, прибирали святково хату, обов'язковим атрибутом інтер'єру були рушники, ікони. Однією з функцій українських вечорниць було виготовлення традиційного українського одягу. До цього дня готували: плахти, сорочки, які вишивали дівчата. Дівчата вишивали, пряли, в'язали, обов'язково співали українські народні пісні, приходили парубки, стукали у вікна. Якщо їх запрошували, то вони заходили і гуляли [57].

У 1960-1980-х рр. ще влаштовували вечорниці на Андрія, Меланки, Різдво [22, 35].

На вечорниці збиралися тільки молоді, а одружені ходили в клуб [57]. Як і раніше, на вечорницях грали в різні ігри, пряли та вишивали [22, 35].

В останній чверті ХХ ст. на вечорниці вже не збирались. Основним місцем спілкування та відпочинку молоді стають будинки культури. В цей час в деяких селах Миколаївського р-ну працювали школи-восьмирічки і для продовження навчання в 9-10 класах парубки та дівчата переїжджали навчатися до більших населених пунктів, де жили в гуртожитках. Таким чином з'являються нові форми молодіжного дозвілля.

Вік вступу у шлюб в середині ХХ ст. - 18-20 років. Різниця у віці між парубком і дівчиною в середньому складала 2-3 роки. Період залицянь міг тривати до трьох років [17]. Зазвичай дівчина чекала хлопця з армії, і після його повернення вони одружувались [23].

У 1960-1980-х роках шлюб брали зазвичай у 18 - 20 років (дівчата), іноді і старші, хлопці ? після армії [20, 48]. В Ісаєвому і в 25, і в 26 років виходили заміж. Натомість пам'ятають, що раніше висаджували дівчину

на тачку, возили по селу і кричали: "доспела", тобто її можна брати заміж [20, 44, 48].

Нормальною для подружжя вважалася різниця на 5-10 років. Парубок повинен бути старшим, бувало й таке, що дівчина була старша на 5-6 років [22]. До одруження зустрічалися до п'яти років. В 1960-х роках ще зберігався звичай, за яким молодша сестра не могла вийти заміж раніше за старшу [20, 48].

У сучасних реаліях знайомство та спілкування молоді частіше відбувається в барах та на дискотеках, в Будинку культури, на вечірках.

Передвесільна обрядовість

Структура весільної обрядовості українців Миколаївського району в ХХ ст. є у своїй основі традиційною і поділяється на три цикли: передвесільний, власневесільний та післявесільний. У кожному з цих циклів збереглися основні обрядодії, особливою стійкістю відзначаються обрядодії санкціонуючого характеру.

Респонденти в розповідях про весілля вживають термін "свайба" [36], "свадьба", "свальба" [8].

Серед обрядодій передвесільного циклу найбільш стійкою за традиційним змістом є сватання.

Сватання

У 40-х рр. ХХ ст. батьки майбутніх наречених попередньо домовлялися про час і день сватання [25]. Попередня домовленість батьків молодих про час проведення сватання в 1950-х рр. в деяких селах вже не була обов'язковою [1]. Раніше, зауважують респонденти, йшли несподівано до дівчини, з якою гуляв цей хлопець. Але були випадки, що йшли до незнайомої дівчини [55]. Натомість спостерігаємо тенденцію, що вже від 1960-х рр. і до сьогодні така попередня домовленість між батьками про час та деталі проведення сватання знову стала обов'язковою [6]. Найчастіше сватання відбувалось у суботу або неділю [26], у 1960-1980-х рр. подекуди спостерігається тенденція щодо проведення обряду у будній день (четвер) [27], в останній чверті ХХ ст. - на початку ХХІ ст. сватання призначали на будь-який день, крім п'ятниці.

Наречений спочатку домовлявся з батьками дівчини про їхню згоду на весілля [38]. Про день сватання, в більшості випадків, парубок (молодий) попереджав заздалегідь, казав: "Прийду в старости" [40]. Після цього він з сватами (двома старостами) приходив до нареченої та її батьків.

Для виконання обряду обирали двох старостів (сватів): рідних, найчастіше дядька, старшого брата [11, 58]. Іноді молодий приходив з сестрою і братом [22] або з двома сватами (старостами) [10]. Слід зазначити, що

старостами (сватами) обирали одружених чоловіків [10, 41], з благополучних родин [42], з досвідом, гарних батьків [10], які добре вміли говорити, знали багато примовок, пісень. Свати мали бути обізнаними в правилах проведення обрядодії сватання: знати, що сказати, коли зайдуть до хати, коли сядуть за стіл, коли наречена принесе хустку або кабака [55]. Деякі респонденти зазначають, що старостів обирали заможних, бо староста має дарувати багатенько [34]. Разом з тим, в цей час спостерігаються інші підходи до вибору сватів. Як згадує Сікорський Василь Володимирович, який працював трактористом, одружився він у 1949 р., у свати взяв бригадирів тому, що це були старші досвідчені чоловіки. З майбутньою дружиною він познайомився на комсомольських зборах. Свати прийшли з рушником, горілкою, закускою. На знак згоди їх перев'язували рушниками [46].

Обов'язковими атрибутами сватів (старостів), з якими вони приходили сватати молоду, були хліб та рушник. Мати парубка перев'язувала старостів рушниками, давала їм два хліби (кожному старості). Старости приносили хліби на рушнику [10, 42].

Перед тим, як запросити старостів, батьки ховали дівчину в сусідній кімнаті [10].

Старости (свати) вели розмову з батьками в алегоричній формі. Зазвичай мова йшла про купівлю-продаж курей, теличок, гусочок [26]. Наприклад: "У вас є теличка, а в нас бичечок, давайте їх одружимо" [21], "У вас тут є тьолочка, та ви хочете продавати, а ми хочемо купити" [28], або: "Наш голуб шукає собі голубку, і ми бачили, як вона залетіла у ваші двері, десь вона тут має бути, покличте її сюди", а також: "Бачили, що до вас у двір лисиця зайшла, а в нас є лис? давайте їх спаруємо" [39], "Ми йшли, йшли, дійшли до вашого двору, бачили, що сюди забігла куниця". Батьки дівчини спочатку відмовлялися, казали, що в них нікого немає, тоді старости питали, чи є в них дівчина для їх парубка, казали, що хочуть її засватати [20, 48]. Розмова могла бути й такою: "По вашому селі пробігала дуже гарна лисичка (куниця). Ми мисливці, йшли за нею, але спіймати не змогли. Помітили, що вона забігла у вашу хату. Вона у вас?" Батьки відповідали: "Шукайте. Якщо знайдете, вона ваша". Старости ходили, шукали і, звичайно, знаходили дівчину [10].

Подекуди в середині ХХ ст. ще зберігався звичай, за яким під час розмови старостів з батьками дівчина колупала грубу [39]. В останній чверті ХХ ст. він остаточно втрачений [17]. Хіба що на весіллі, коли дарували, вилкою на грубі писали перелік подарунків [39].

Домовившись, кликали дівчину [37]. Зазвичай дівчина ставала під грубою, якщо була присутня при розмові [20, 48]. Свати та батьки питали у неї згоду вийти заміж за парубка. Якщо батьки дівчини приймали хліб від старостів, це означало згоду на весілля. На знак згоди дівчина перев'язувала

сватів (старостів) рушниками [13], нареченому виносила калач та гарну шовкову, спеціально придбану хустину [38, 52]. Хустку наречений викупував у дівчини, поклавши на тарілку гроші [11].

У разі відмови дівчина підносила кабака [55].

У разі згоди дівчини на шлюб в Андрієво-Іванівці у кінці ХХ ст. мати молодої перев'язувала рушником жениха, старостів [10] або дівчина перев'язувала старостів рушниками, а женихові на тарілці подавала хустину [17]. Парубок клав на хустку хліб і викупував її у нареченої. Хустку передавав своїй матері. Рушники були і залишаються обов'язковим атрибутом сватання, натомість вже у 1990-х рр. дівчатам рушники вишивали бабусі [10].

На сватанні могли бути присутніми і батьки нареченого, з боку дівчини могли бути її дядьки, тітки, брати, сестри. У 1960-1980-х рр. не заборонялась присутність на сватанні вдів, розлучених [20, 48]. Однак, у кінці ХХ ст. - на початку ХХІ ст. в Андрієво-Іванівці на сватання ні в якому разі не запрошували розвідних або незаміжніх жінок: тільки одружених, тільки тих, хто жив добре в шлюбі [10].

Закінчували сватання вечерею, на яку батьки дівчини запрошували сусідів, хрещених батьків, гостей нареченої та батьків нареченого, які чекали на вулиці або вдома [23].

Хліб, принесений старостами на сватання, не віддавали, молода розрізала його на чотири частини та клала на чотири кутки столу [5]. За іншим варіантом, принесений старостами хліб ламали і роздавали всім присутнім [50]. У такий спосіб дівчина демонструвала свою згоду на шлюб [5]. У 1960-х роках обрядодія з хлібом поступово зникає. Старостам дівчина віддавала свій [52]. У деяких селах обміну хлібом не було, але жених залишав свій хліб. Молода його не розрізала, на випадок, якщо наречений передумає одружуватись і попросить його повернути, тоді молодий віддавав рушники і хустку [53].

За тиждень-два після сватання батьки домовлялись про кількість гостей, бояр (шафарів), дружок, день весілля, кого і чим будуть перев'язувати. Нанашка іноді брали від родичів молодого, а нанашку - від молодої. Старостів, хрещених і вінчальних батьків перев'язували навхрест [52]. У деяких селах зустріч батьків називали договором [42].

Слід зазначити, що в останній чверті ХХ ст., зокрема у Настасіївці, зафіксовано побутування обряду заручин, який за змістом відповідав сватанню. Дівчина виносила хустину на тарілці, а парубок її викупував. У 1990 роках вже не вели алегоричних розмов про куничку тощо. Під час вечері узгоджували дату проведення весілля, інші організаційні питання [20, 23, 31, 34, 48].

Обряд сватання існує і в наш час, але він втратив деякі традиційні структурні елементи [6].

У 1960-80-х рр. про дату свайби (весілля) батьки домовлялися в день сватання, за столом відбувалися домовляння (договорини): вирішення організаційних питань щодо майбутнього весілля [23, 31]. Зазвичай весілля справляли восени: не пізніше ніж через два місяці від сватання [20, 48].

У ХХ ст. у Миколаївському р-ні не було сталої традиції щодо днів проведення весілля. Воно відбувалося у суботу чи неділю.

У повоєнні часи, у зв'язку з важким матеріальним станом, іноді домовлялися робити весілля або тільки у нареченої, або тільки у нареченого. Іноді в одну неділю весілля справляли у молодой з найближчими родичами молодого (20-25 чоловік), в іншу ? у молодого [13].

У Шабельниках ще в 1960-1980-х рр. через тиждень після сватання батьки дівчини приходили до жениха на оглядини, під час яких і вирішували організаційні питання весілля [11].

Приданого хлопцеві майже не давали. Придане дівчини складалося з потрібних у хаті речей [22].

Зафіксовано інший, спрощений варіант сватання середини ХХ ст., коли сватати дівчину приходив її майбутній чоловік з дядьком (братом матері). За сватів взяли рідних, покликали тітку. Однак, одну з необхідних звичаєвих формальностей виконали: "Я викинула йому платок, а він мені червонця дав" [47].

Було й таке, що дівчина майже не знала парубка, який приходив її сватати, а він домовлявся лише з її родичами. Такий варіант сватання мав місце, коли, наприклад, батьки дівчини померли і вона жила у родичів. У Миколаївці був такий випадок, коли під час проведення вечорниць на Кузьми та Дем'яна дівчата та парубки зібралися і гуляли в здоровій хаті, на дві половині. Нимеренко Варвара Василівна згадує: "Заїхали одноконкою, ніхто не знав, що це приїхали свати: привезли жениха. Покликали дядька, старости сиділи в одній половині, а молодь і не знала про сватання. Старостів я перев'язала, а парубку на тарілці, на знак згоди, дала такий білий здоровий квітчастий платок. Він поклав гроші, а платок забрав. Замість батьків на весіллі у мене (сироти) був брат батька із жінкою" [32].

Отже, знаком згоди на шлюб була хустка (платок), який дівчина символічно "продавала" парубку: клала на тарілку, що стояла на столі, та підносила на цій тарілці, а він (молодий) покривав її (хустку) грошима [40]. Знаком згоди також був обмін рушниками між парубком та дівчиною, перев'язування рушниками сватів (старостів) [25]. Бували випадки, коли дівчина "кидала платок" двом парубкам, що до неї сватались. Силу домовленості мав останній.

На знак відмови виносили кабака [1, 55].

При прийнятті остаточного рішення в більшості випадків батьками бралися до уваги думка (згода) дівчини. Хоча відомі випадки в середині ХХ ст.,

коли дівчина тікала з церкви під час вінчання, тому що вийти заміж за цього парубка її примусили батьки [58].

Якщо дівчина виходила заміж нечесною або навіть з дитиною, то весілля їй не гуляли, вінок та фату вона не одягала, не вінчалася [40].

Відомий випадок, коли батьки були проти шлюбу доньки. Тоді дівчина без благословення пішла і сказала: "Тепер не скину платок і не пов'яжу маму" [40].

Відомі також випадки "викрадення" дівчини. Про день та час домовлялися заздалегідь і вона добровільно тікала через вікно (с.Настасіївка). До такого наважувались, якщо батьки були проти шлюбу. Сільська громада такі вчинки засуджувала [20, 48].

Весільні чини

Весільне дійство відбувалось за участі певної кількості людей з боку молодого та молодої: батьків, хрещених, родичів, представників молодіжної громади. Найближчі з оточення молодого та молодої на час весілля обіймали ту чи іншу весільну посаду (весільний чин): їм надавались певні обов'язки під час проведення обряду, вони відповідали за ті чи інші обрядові дії, правильність їх виконання.

Старости (свати) - обирались родиною молодого для виконання обряду сватання, керування весіллям. Це були родичі, знайомі, найчастіше дядько, старший одружений брат [58]. Сватами обирали виключно одружених чоловіків, які добре вміли говорити, знали сутність обрядодії, примовки алегоричного характеру. Старости керували і свайбою: запрошували пити, їсти, гуляти, танцювати, дарувати.

Нанашко та нанашка (нанашули) - весільні батьки [50]. Зазвичай їх було дві пари: від молодого та від молодої. Нанашкою мала бути розумна, з гарною вдачею, щаслива жінка. Нанашками не могла бути одружена пара, але у 1960-х рр. цього вже не дотримуються [20, 48]. За *нанашків* (нанашулів, весільних батьків) найчастіше брали хрещених батьків [26, 31], рідну тітку з чоловіком, рідного брата з дружиною [17, 20, 26]. Якщо ж на весіллі була одна пара нанашулів, то вони були зі сторони нареченого. Зовні нанашки відрізнялися від решти гостей тим, що їх перев'язували найкращими рушниками навхрест. За весільним столом нанашки сиділи біля наречених [40]. Вони купували та запалювали весільні свічки [58].

Про важливу роль нанашок у подальшому подружньому житті молодих свідчить той факт, що нанашка ставала хрещеною мамою дітей, а у випадках непорозуміння, щоб примирити подружжя, також звертались до неї. Хрещених батьків молодого та молодої теж запрошували для примирення подружжя [13, 55].

Молодь брала участь у весіллі в якості *дружок та бояр*. *Бояри (буяри, дружбарі, шафарі), дружки (шафарки)* - представники молодіжної громади, парубки та дівчата, зазвичай подружки молодої та друзі молодого. У нареченої були дружки і дружбарі, [52] у молодого – бояри (буяри, шафарі), світили [8]. Кількість бояр і дружок мала бути однаковою (по 5-6 осіб) [42]. Старший шафар (боярин) – старший друг нареченого, старша шафарка (дружка) – подруга нареченої. Дружками та шафарями обирали дівчат та парубків. Не можна було, щоб старша дружка була вагітною, це вважалося страшним гріхом [13, 48]. Дружки та бояри брали участь у запросинах, виготовленні гільця, старший боярин краєв та роздавав коровай.

Світилки – засвічували свічки коли молоді сідали за стіл, та слідували, щоб вони не згасли [23].

Коровайниці – жінки, які випікали весільний хліб (коровай, шишки, інші вироби з тіста). Коровайницями обирали тільки щасливих у шлюбі жінок, з дітьми, оскільки, за народною уявою, їхня доля передавалась подружжю.

Коровайні обряди

Одним із важливих та стійких структурних компонентів весільної обрядовості українців Миколаївського р-ну від 1940-х рр. і до початку XXI ст. залишається коровайний обряд. Весілля не обходилося без весільних атрибутів, серед них - хлібні вироби. Ще у 1980-х роках коровай обов'язково випікали відповідно до традиції, а від 1990-х вже здебільшого замовляють [50].

У Миколаївському районі побутували наступні види весільного печива: коровай, гуски, голуби, шишки та калачі.

Коровай робили із здобного тіста, переважно округлої форми, в нього запікали гроші і яйця, що, за народною уявою, мало забезпечити добробут молодому подружжю, шматком короваю обдаровували гостей.

Калачі. Калачами запрошували на весілля, їх дарували, на калачах підносили дарунки: неодруженим давали по одному, одруженим ? по два калачі [42]. За спогадами деяких респондентів, звичай випікати калачі для обдаровування весільних гостей поступово починає виходити з ужитку з 80-х рр. XX ст.[20]

Шишка – шижечка – складалася з шматочків прісного тіста [44] і зовні схожа на шишку. Шишками запрошували на свайбу, обдаровували коровайниць, гостей.

Голуби – голубки випікали парою так, щоб вони були разом [3], із шматків прісного тіста [44]. Двох голубків перев'язували червоною стрічкою (лентою)[50] та клали на тарілку перед молодими. Вони їх з'їдали, щоб жити, як голуби [11, 29]. Подекуди їх випікала мати нареченої [17].

Гуски – переплетення з тіста, їх роздавали дітям [31].

Гілля – гільце (гіллячко) [44] – гілочки вишні або виноградної лози обмотували шматочками тіста та випікали в печі, обмащували масою із збитих білків та цукру [7, 13, 37]. "Гіллячко" вставляли в коровай і роздавали частинами в кінці весілля дівчатам [44], або ці гілочки обгризали молоді, їх нікому не повинні були давати [50]. У Настасіївці гілку вишні, обліплена шишечками з тіста, так і називали - шишкою [34].

Весільний хліб випікали у четвер, "бо чистий він" [11], хоча подекуди і в суботу (якщо весілля починалося в неділю).

Приготування весільного хліба супроводжувалось відповідними обрядовими діями. Коровай та інші види весільного печива випікали у молодого та у молоді вдома, а не деінде [23].

Для випікання весільного хліба (на коровай): короваю, шишок, голубів, калачів запрошували лише жінок, які гарно жили і були щасливі в шлюбі, вдів та розлучених не запрошували. Жінок, які будуть робити коровай, ходили запрошувати батьки [23].

Кількість коровайниць мала бути парною: зазвичай їх було шість. Натомість в Ісаєвому коровай випікала не парна кількість жінок [42]. Випікала коровай і мати при допомозі родичок, сусідок, куми (5-6 осіб) [23]. Іноді коровай випікала кухарка. На третій день весілля за гарний, вдалий коровай молоді несли їй додому хліб [10]. У Новопетрівці коровайні обряди починались у суботу. Дві жінки, перев'язані рушниками, з калачами, пляшкою вина запрошували "на коровай": "Батько, мама, невеста просить вас на коровай". У цей же день запрошені приходили "на коровай", з курячими яйцями, борошном, цукром [37]. У цьому є прояв давнього звичаю колективної допомоги та участі роду і сільської громади у підготовці весілля.

Тісто місили по парах: спочатку одна пара, потім інша [44]. Двом жінкам-коровайницям, які починали місити тісто, господарка гарним рушником зв'язувала руки [28], або за пояс, щоб молоді завжди були разом в парі [9], щоб коровайниці, діючи разом, насичували магією єднання цей ритуальний хліб.

Під час випікання короваю жінки були вив'язані, чисті, прифартушені. Ніхто не мав входити під час вимішування тіста, поки не посадять коровай у піч. Вважалося, що хлопання (бахкання) дверима може негативно відобразитися на сходженні тіста [10] Жінки навіть не сідали (щоб тісто не сіло), спеціально призначена для цього жінка давала їм воду, витирала піт, подавала борошно тощо.

Під час виконання обряду коровайниці співали народних пісень:

Коровай регоче, горіпочки хоче.

Горілочка наливається,

Короваю сподобається [28].

Коли коровай несли до печі, співали:

Наша піч регоче,

Коровая хоче,

А челюсті усміхаються,

Коровая сподіваються [28, 37].

У коровай обов'язково запікали ціле сире яйце [20, 37, 48, 50, 59], як символ початку життя, щоб у наречених обов'язково були діти; запікали монети, щоб молоді були багатими, щоб був добробут у сім'ї [20, 37, 48, 50, 59].

Залежно від кількості гостей випікали декілька короваїв (іноді навіть шість) [23]. Один серед них вирізнявся з-поміж інших великими розмірами, прикрашений шишками, квіточками. У нього встромляли свічки, гільце. Коровай змащували білою масою збитих яєчних білків та цукру, прикрашали виліпленими з тіста колосками, шишками та голубами, вкладали сільничку [50]. Можливо, використання білкової маси з цукром є запозиченням традиції приготування та прикрашення виробів з тіста до Великодня.

Жінкам, що готували коровай, дарували шишки [10].

Випікали також маленький коровайчик для молодих. Під час весілля вони його розламували і дивилися: в кого більший шматок, той буде головним у родині [10].

Після випікання короваю коровайниці мили руки, і воду виливали під дерево або поїли худобу, окрім свиней, їх не сприймають за благодних тварин [42].

З короваєм пов'язано чимало прикмет та повір'їв, що віщували долю наречених. Якщо тісто сходило гарно, легко, то життя молодих буде добрим [10], якщо коровай тріснув, то життя не складеться [20, 48]. У Левадівці кажуть: якщо коровай гарно росте, то будуть гарно жити. Іноді коровай готували (перепікали) кілька разів [49, 52], був випадок, коли коровай не вдався, але мама молодій про це нікому не сказала і сама перепекла коровай, її донька довго не жила в шлюбі, всього 10 років, потім розвелась. Мати вважає, що це прикмета збулася [41]. У Скосарівці кажуть: згорів коровай - то геть заміж і не йди [14].

Тому ні за яких обставин не можна було зашкодити вже спеченому короваю (поламати його та інш.). Якщо коровай був завеликий, особливо дивились, чи не припікалася "голова" короваю [10], як він вийде з печі, щоб витягти його неушкодженим, розбирали піч (виламували челюсті) [41, 52].

Якщо щось розбилося чи розлилося під час приготування; то молоді вже не будуть щасливі. Як коровай пригорів? життя не складеться [45, 56].

Спечений коровай зберігали в такому місці, де ніхто не міг заподі-

яти йому шкоди, особливо стежили, щоб хтось не виламав шматок короваю. Зберігали в прохолодній хаті, іноді навіть відносили до сусідів [10].

З діжею (ваганями), в якій місили тісто, також зафіксовані деякі ритуальні дії. Червоною тряпкою, якою вимивали діжу (вагани), втирали молодого та молоду, щоб "були розові і не марніли" [11]. Ставали в коло, підіймали діжу і танцювали з нею [41].

Тільки у важкі роки, якщо не мали можливості, не випікали коровай [32]. Замість нього випікали великий, високий хліб, в який запікали монети, прикрашали, вставляли свічки. Весільний хліб випікали тільки там, де відбувалось весілля [13].

Запросини

На весілля **запрошували** у п'ятницю або у суботу кожен своїх гостей: наречена - своїх, наречений - своїх. У Каховці наречена вдягала вінок і вдвох з шафаркою йшла просити гостей на весілля [53]. Маємо також варіант запросин у четвер, в Андрієво-Іванівці у 1960-х рр. шафар і шафарка з шишечкою і з букетиком, з пляшкою ходили запрошувати гостей [27]. У Левадівці у четвер дружки одягали наречену і вона спочатку йшла кликати до себе на весілля батьків нареченого, потім дружки без неї ходили запрошували решту гостей [41].

У середині ХХ ст. у Настасіївці запросини відбувалися наступним чином: гарно одягнені з квітками у косі невеста з дружками (молодими дівчатами) сідали на підводу та їхали запрошувати. Не можна було запрошувати дорогою, на вулиці: "Просила на дорозі, щоб не були на порозі". Треба було йти у двір, до хати, поклонитися невесте. Першими йшли запрошувати хрещених. Заходили в хату, і дівчата промовляли: "Батько і мама, і наша невеста просять вас на весілля". Їх могли пригостити, налити чарку. Потім йшли далі [52].

У Скосарівці у суботу ввечері збиралися дружки: наряджали невесту, потім йшли попід хати запрошувати. Невеста йшла посередині, з двох боків – дружки і співали:

Крапни, дощик, із неба,

Бо нам тебе треба,

На бабине зілля,

На Анькіне весілля.

Заходили до хати, невеста запрошувала, вклонялася. Дружки співали:

Не сама Аня ходить,

Вона 700 дружок водить,

700 ще й чотири

Та всі чорнобриві [14].

У Ісаєвому за три дні до весілля ввечері невеста з дружками ходили з шишками чи голубками запрошувати на весілля. Обов'язково запрошували хрещених батьків, батька, мати, рідню, сусідів. Майже все село були родичами, добрими знайомими, кумами. Тому, щоб не було образ, запрошували майже всіх [44].

З часом в обрядодії запросин відбуваються зміни. У 1940-х рр. подекуди на весілля починають запрошували за тиждень листівками [8, 13, 40, 58].

У середині 1960-х років запрошували наречена і наречений: кожен своїх гостей [11]. Зайшовши в хату, дівчина зверталась до господарів по імені і запрошувала їх на весілля на визначений день, залишала шишку. Випадків відмови під час запросин від участі у весіллі не було, хоча потім могли і не прийти. З початку 1970-х рр. на весілля вже запрошували спеціально виготовленими фотографіями з відповідним надписом-запрошенням на весілля, з шишками вже не запрошували.

На дорозі, при зустрічі, запрошувати не можна, треба обов'язково заходити в хату. Кажуть: "Запросив на дорозі, не хоче бачити на порозі" [33].

Однак, в останній чверті ХХ ст. спостерігається відродження деяких елементів традиційного запрошення на весілля. Наречений і наречена запрошували на весілля за тиждень: кожен своїх гостей: шишками та листівками, які передавали особисто в руки [23].

Дівич-вечір

Обрядові дії, які відбувалися ввечері напередодні весілля і за змістом відносяться до дівич-вечора (головиці), але у Миколаївському р-ні такої назви щодо вечора не зафіксовано. Натомість деякі респонденти пригадують розповіді своїх батьків, що перед весіллям були обряди, під час виконання яких мили голову, розчісували, заплітали косу [42].

Напередодні весілля збиралася молодь у молодого і робили гільце. В Ісаєвому виготовляли його з гілки будь-якого дерева, дружби з дружками прикрашали стрічками, квітами [26]. Гільце несли поперед нареченого, коли йшли до молодої. Витанцьовували з гільцем у Каховці [40]. У Настасіївці гільце випікали в той же день, що і коровай [52].

У нареченої у суботу дівчата також робили гільце. Для цього брали гарну гілочку верби чи іншого дерева, прикрашали паперовими квітами, цукерками. Після обряду покривання молодої, який відбувався дома у молодого, гільце розривали і роздавали дітям. В іншому випадку гільце розбирали ще у молодої, перед тим, як її забирав молодий [59].

У Настасіївці зафіксовано деякі елементи обряду розплетення коси в суботу. Дружки клали подушку на стілець, на перила стільця кидали кожух, садовили наречену, розчісували волосся, приміряли фату і вінок. При

цьому "примірювали" зачіску молодиці (заміжньої жінки). Молодиці не мали носити високу зачіску, а низеньку пов'язували хусткою. Під час цих дій дівчата співали:

*Не піду я за дружку,
Бо коса піде під хустку [52].*

На початку 2000-х років спостерігаємо напередодні весілля дівішнік (*дівич-вечір*) та *мальчишник*. У п'ятницю ввечері [23]. Наречений проводить час виключно в колі хлопців, а наречена - в колі дівчат [10]. Дівчата збирались випікати солодощі [34].

На весілля запрошували велику кількість людей (250-300 чоловік), тому застілля відбувалося в балгані (шалаші), який ставили десь за три дні [41]. Балган робили з дощок, обтягували брезентом, пізніше з'явилися готові балгани, які варили з труб арматури, і в подальшому, після весілля віддавали в оренду [17, 34, 41]. Прикрашали балаган дівчата [34] зранку за день до весілля [17].

Ставили балган у дворі [50] або на городі, інколи на вулиці. Землю застеляли рогозою, зсередини обвішували простирадлами, щоб було наче побілене, прикрашали кульками, стрічками, гілками дерев [50]. Лавки, на яких мали сидіти весільні гості, застеляли пілками, для молодих на лавку клали кожух або подушки. Місце, де мали сидіти наречені, прикрашали по особливому: килимом, рушниками [23].

Власневесільні обряди

У 1940-1960-х роках чимало шлюбів укладались без батьківського благословення: не було кому благословляти, оскільки багато людей загинуло під час війни. Більшість молодят не вінчались, бо церкви розвалили [18, 61]. Однак, за наявності батьків, батьківське благословення в 1940-1950-х рр. було обов'язковим: тримаючи в руках (в)ікону, мама проводжала молодих і казала "Хай Бог помагає, вік живить, діти, мирно і дружно. Не лайтеся, є кусочок хліба: діліть пополам", а батько в руках хліб тримав [57, 60].

Весілля святкували, зазвичай, через місяць після сватання. Бувало, спочатку шлюб реєстрували у сільраді, а вже згодом справляли весілля [40, 52]. Так, Тюріна Надія Петрівна після реєстрації шлюбу у сільраді, до весілля жила у своїх батьків, бо не можна було без весілля жити разом, і батьки не дозволяли [52].

У деяких селах весілля призначали переважно на неділю [8, 40]. Не бажано робити весілля в суботу, тільки в неділю, бо в суботу це - гріх, "значить дівка не заробила неділі" [37].

У середині ХХ ст. у більшості сіл весільні дійства починали у суботу (запросини, виготовлення гільця, інше), а закінчували аж у вівторок. Весіл-

ля намагалися гуляти всі, навіть у важкі часи, коли "на столі ні кришечки, під столом ні кісточки" [40].

У 1960-1980-х роках весілля частіше за все починалося у неділю: обрядодії відбувалися у нареченої і в нареченого [29]. Весілля тривало три дні [13, 48]. У кінці 1980-тих років весілля розпочиналось тільки у суботу [4], бо в понеділок потрібно вийти на роботу [17].

У суботу був перший день весілля, а в неділю (на другий день) - вінчання, у таких випадках невіста цілу ніч не знімала вінок (оскільки вважалося поганою прикметою двічі одягати вінок) [50].

Перший весільний день починався з того, що молоду вранці одягали хрещена мати та нанашка [13], як варіант - могли одягати дружки [20, 22, 48]. Так, у Миколаївці у 1942 р. весільне вбрання було таким: сукня, фата - сітка довга і віночок [32]. Весільна сукня (куплена чи зшита) була білого кольору. У 1960-1980-х рр. сукню невести шили з кримплону, гіпюру, попліну. Сукню прикрашали вишивкою, намистинками. Фату, вінок, обручку, взуття і тканину для пошиву сукні купував наречений [44]. Якщо він не мав такої можливості, купував лише обручку [17, 23]. Важливим фактором змін весільного вбрання була мода. Модними стали шляпи, таблетки, діадеми [23].

Існує прикмета, що нікому не можна продавати фату і взуття після весілля. Фатою потім накривали колиску дитини або коляску. Фату у два або три яруси виготовляли з фатину. Обручку також не можна продавати або віддавати. Натомість сукню можна було продавати [20, 48].

Під час одягання наречена сиділа на кожусі (або подушці): щоб "м'яко було жити", потім вставала, а дружки (шафарки) наввипередки намагалися сісти на місце молодої: це віщувало одруження у найближчий час, цей звичай зберігається і досі [23, 39].

Зранку у нареченого дома збиралися гості, батьки перев'язували їх рушниками і хустками, після застілля виряджали нареченого за нареченою. Дорогою хлопчики переливали дорогу, за це старший шафар давав їм гроші [20, 48]. Наречений йшов за нареченою з шафарем, нанашками, старостами, весільними гостями [40, 52] у супроводі музик (духові, міг бути і баян) [13, 48], або весільний почт їхав на двох підводах, прикрашених паперовими квітами [40, 52]. З 1950-1960-х рр. за нареченою їздять на заквітчаному автомобілі [13, 23]. Наречений обов'язково приносив з собою два хліби, загорнуті у рушник, які мати нареченої обмінювала на свої [38].

Наречений обдаровував батьків молодої, а вона несла подарунки його батькам. Матерям дарували матерію або хустину з торочками, а батькам ? сорочки. Старостів батьки молодих в'язали двічі. Коли виряджали жениха за невестою, перев'язували сватів і нанашків, у невести їх перев'язували вдруге. Інших гостей також перев'язували хустками, але вже простішими. Батьки жениха перев'язували своїх гостей, а батьки невести - своїх. Між

батьками могла бути домовленість, що гостей, які приходили з женихом за невестою, перев'язували у невести, і навпаки, гостей невести перев'язували у жениха [20, 48].

Перед молодим влаштовували різного роду перепони, наприклад, ворота закладали лампачом [42]. Молодші брати чи сестри [13, 42, 49] або дружки (шафарки) [13] здебільшого біля воріт продавали наречену молодому.

Після подолання перешкод на воротах батьки нареченої зустрічали нареченого з хлібом і обмінювались хлібами. Рушник, у який був загорнутий його хліб, наречений після весілля забирав. Після обміну хлібом батьки нареченої зв'язували нареченому руки і заводили до хати [23] або він тримався за хустину і мати заводила його у хату [50].

На порозі менші брати, сестри або дружки знову вимагали викуп. Старший шафар сплачував викуп, і наречений отримував дозвіл зайти в хату [20, 48]. Молодому пропонували інших "наречених" ? дівчат, літніх жінок. В Андрієво-Іванівці зафіксовано, що спочатку молодий викупував бабуся молоді [23]. За іншим варіантом: наречену та її тітку закривали білим простирадлом, а наречений мав відгадати, з якого боку сидить його молода (невеста). Щоб ускладнити молодому процес відгадування, дівчата одягали тітці взуття молоді. Часто траплялося, що викупував тітку. В такому разі доводилося знову платити гроші, щоб отримати свою кохану [17].

Наступною обрядодією був викуп *букетиків (віночків, квіточок)* у дружок [23]. Молодий мав викупити у молоді або у дружки букет. Наречена чіпляла букет нареченому, а шафарки ? шафарям. У Настасіївці наречений приносив квітку для невести, якою вона прикрашала косу [52].

У середині ХХ ст. вінки та віночки (букети) виготовляли з воску або з парафіну. Віночки (букетики) бояр і жениха відрізнялися розмірами. Дружки (шафарі, бояри) викупляли в шафарок свої букетики [40]. Викуп відбувався наступним чином: молода з дружками сідали по одну сторону стола, бояри - по іншу. Дружки (шафарки) тримали на тарілках букети і стрічки (ленти) для дружбів (бояр, шафарів). Дружба (боярин, шафар) мав накрити букет і стрічку грішми. Дружки та дружки заздалегідь домовлялися між собою, де чий дружба і дружка. Кількість бояр і дружок мала бути однаковою. Якщо дружка подобалася боярину, він міг заплатити (викинути) навіть 100 рублів за квітку (букетик)[52].

* Після проведення обряду викупу жених забирав невесту і весільний поїзд вирушав на реєстрацію, батьки виряджали молодих до сільради та церкви з хлібом, іконою. З подвір'я молодих виводили, зв'язавши їх руки рушником. За подвір'ям мати рушник забирала і давала інший, на якому молоді стояли під час розпису. Також мати давала два хліби, які залишали в сільраді [59]. Виряджаючи молодих, мати посипала їх житом, копійками

(тільки жовтими), цукерками, печивом [13, 52, 58]. Цікавим є той факт, що гроші, якими наречених обсівали, тихенько збирала бабуся (молодої), і коли в молодій родині виникали фінансові проблеми, вона ці гроші у вузлику давала онуці (онуку), вони приносили щастя [23].

В середині та останній чверті ХХ ст. батьки на урочисту реєстрацію та вінчання не йшли [52], замість них стояли хрещені батьки, і молоді вклонялися хрещеним батькам [23].

На вінчання (реєстрацію у сільраду) молодий і молода їхали на уквітчаних та прикрашених підводах або йшли окремо: попереду наречена з дружками, позаду жених зі своїми гостями. З молодими обов'язково йшли старости і дві пари нанашків, які хрестили жениха і невесту, молоді пари [52].

В останній чверті ХХ ст. молоді їдуть на реєстрацію шлюбу у такій послідовності: першим виходить наречений з шафаркою, далі наречена з шафарем, тому що разом молодим не можна йти. Отже, в цей період розповсюджений варіант, коли молоді їдуть у різних автомашинах, попереду жених, за ним - невеста [23].

Існувала прикмета, що для щасливого подружнього життя йти (їхати) до розпису (вінчання) та повертатися назад потрібно різними дорогами [23, 52, 59].

Коли жених і невеста йшли разом, не дозволялось переходити їм дорогу з порожнім відром, але потрібно переливати дорогу. В Шабельниках це не можна робити жінкам, тільки чоловікам. Жених або шафар давали гроші [11]. В Ісаєвому жінки переливали дорогу: на табурет клали рушник з хлібом і переливали дорогу. Боярин платив гроші, йому віддавали рушник і хліб [42]. Те ж саме мало місце і в Каховці [53].

Реєстрація шлюбу проходила в урочистій обстановці у сільраді [13], сільському клубі у присутності навіть тих, кого на весілля не запрошували [20, 48].

У 1960-1980-х рр. урочиста реєстрація шлюбу проводилася за затвердженим органами влади сценарієм, і тільки у 1990-х рр. з'явилася можливість вносити зміни і додавати елементи з традиційного обряду. З традиційних атрибутів обряду під час реєстрації шлюбу найбільш вживаним був і залишається рушник. "Станьте на цей весільний рушник, на свою щасливу стежину". "До щастя стежина стелилася, і двоє зустрілись на ній. Вона їм життя поєднала, даруючи радість надій. Їм в парі судилося стати на виштий щастям рушник. Нехай вже кохання і вірність вони збережуть на весь вік". Існує повір'я: хто перший ступить на рушник, той буде старшим у родині, але молоді намагались стати на рушник разом [42].

Після реєстрації шлюбу працівники сільради пов'язували молодим руки весільним рушником, на якому вони стояли (він ставав їхнім сімейним обе-

регом). У 1960-х рр. з'являється традиція покладати квіти до пам'ятників (загиблим воїнам тощо) та фотографуватися. Після цього весільний поїзд рушав додому до молодої.

Поганою прикметою вважалася зустріч двох наречених в день весілля. Якщо в один день в селі було два весілля, то при випадковій зустрічі наречених (невест) нанашки наказували їм обом перервати хустку [17].

Цього ж дотримувались і в церкві під час вінчання. Закривали обличчя фатою, щоб не бачити одна одну. Під час вінчання молода тягнула підбором рушник, щоб інші дівчата також вийшли заміж [13, 40]. Після вінчання нанашка виводила з церкви нареченого, а нанашко - наречену. Якщо поверталися на підводі, то на одній. Жених садовив наречену на кожух.

Спочатку йшли додому до нареченої, молодим переливали дорогу, обсипали житом, цукерками [13, 40].

У Скосарівці, повертаючись з церкви, співали:

*Рубайте калину,
Стеліть доріжину
Із Божого дому
Молодій, молодому* [14].

Після реєстрації (вінчання) молодих біля воріт зустрічали батьки з хлібом - сіллю (у 1960-1980-х рр. ? без ікс(и)), на застелений рушником стілець клали калачі [41] або хліб, і діти обов'язково переливали дорогу [26].

Коли весільний поїзд повертався з реєстрації шлюбу, бажаючі переливали дорогу молодим. Молодий переносив молоду на руках [39], хоча це було дуже незручно: адже у сільраді молодим зв'язали руки рушником, на якому вони стояли під час церемонії, а розв'язати цей рушник можна було тільки дома [23]. Якщо в сільраді молодим не зв'язували руки рушником, то це робили батьки молодої, коли зустрічали молодих. Але це обов'язково був саме той рушник, на якому стояли молоді під час реєстрації шлюбу у сільраді. Батьки заводили їх до хати (мати тримала один кінець рушника, батько - інший) і розв'язували їм руки. Батько зав'язував рушник тугим вузлом: на довге міцне життя [17].

Ще один варіант. Батьки бажали молодим щастя, здоров'я, щасливого життя, молоді тричі вклонялися, ставали на коліна [27]. Потім батьки рушником зв'язували молодим руки (за "голі" руки не брали) і заводили до столу. В цей момент спостерігали: хто поставить на верх руку: молода чи молодий - чия рука буде зверху, той буде в родині старшим [42]. Потім цим рушником зав'язували подарунки [20, 48]. Звичаяк обводили молодих круг столу не завжди дотримувалися [13, 40].

В Ісаєвому батьки зустрічали молодих з реєстрації з хлібом, молоді пили шампанське, ставили келихи на тарілку і розбивали цю тарілку на щастя [50].

Якщо молоді приїжджали на підводі, то молода, стоячи на підводі, хрестилася на всі боки, і тільки після цього гостей запрошували до столу [58].

Гості сходилися близько обідньої пори. Молодь і неодружені гуляли хоч до ранку, але тільки перший день: на другий день вони вже не приходили [49, 52].

У 1940-1950-х рр. на весілля приходили з хлібом і горілкою [40], сплачувати гроші на "марш" музикантам. Весільні музики грали на кларнеті (карнаветі), бубоні, басі (великий духовий інструмент, схожий на трубу). Музикантів, зазвичай було шість-сім чоловік [43].

Спочатку гості вітали батьків, потім - молодих. З молодими віталися тільки через платочок або рушник [44, 50].

За весільним столом сиділи молоді, нанашки, дружби (бояри, шафарі), дружки (шафарки), гості. У такому порядку і дарували, коли давали солодке [38]. Весільні гості пригощалися по черзі з однієї склянки.

За столом свахи співали дружкам:

Їли, дружки, їли,

Цілого вола з'їли,

На столі ні крішечки,

Під столом ні кісточки.

Дружки їм відповідали:

Не ваше, свахи, діло,

А що в горшку кипіло.

Не сіяли проса,

Не суйте свого носа [14].

Весільні страви готувала кухарка [58, 23]. Вона складала список необхідних продуктів і займалася приготуванням страв, їй допомагали родичі, обов'язково сестри [13]. Для приготування весільних страв кололи кабана, різали птицю. Приходили жінки на "потрошіння". Намагалися різати тільки "своє", іноді худобу для приготування весільних страв могли купити, але тільки живу. Забите м'ясо не купували. Різати худобу запрошували людину – *колія*. Йому віддячували грошима та шматком м'яса або сала [23].

Весільні страви готували у печі. Серед весільних страв 1940-1950-х років обов'язковими були: ковбаса, риба, капуста, голубці, лапша (локшина), картопля з м'ясом, холодець, капуста, пиріжки [49]. Одна з респонденток пригадує, що на її весілля у с.Скосарівка у 1957 р. вперше приготували котлети [59]. Обов'язковими стравами на весіллі 1960-1980-х рр. були: холодець, картопля з м'ясом в печі, голубці, вінегрет [42]. На солодке готували кисіль: молочний і фруктовий, з вишні.

В останній чверті ХХ ст. зберігається традиція проводити три столи. На першому столі були холодець, запечені качки, кури, домашні ковбаси, в тому числі кров'янка, різноманітні салати [50]. На другий стіл подавали го-

лубці, картоплю з м'ясом з печі. На третій стіл подавали кисіль (фруктовий та молочний), бабку (з локшини), налисники, цукерки, печиво [23]. Борщ на перший весільний день не готували [34].

Натомість в усі часи зберігається звичай, за яким, якщо подавали солодке, то гостям було зрозуміло, що час збиратися додому.

Весілля у невести проходило "за годинником": посиділи за столом ? потанцювали, і так після другого і третього столу. До четвертої години дня мали відбутися три стола у невести, гості жениха починали "підганяти", щоб вже йти до нього (щоб встигнути, поки не пройшли корови, бо це вже вважалося пізно). Після першого столу молоді танцювали зі свахою, а потім збирали у фартух гроші. Це було своєрідне змагання - хто (молодий чи молода) назбирає більше грошей: у молодій дома чи у молодого [48].

Під час весільної трапези усі присутні звертали увагу на свічки. Якщо полум'я було сильним і свічка швидко горіла, то казали, що і життя нареченого або нареченої буде недовгим [28, 40], якщо полум'я було рівномірним і свічки горіли однаково, це віщувало довге і щасливе спільне життя молодих. Бувало, що полум'я свічки поверталось в інший бік, тоді казали, що наречений або наречена відвернуться від нього/неї [20, 48].

Свайбою керували старости, які сватали дівчину. Вони запрошували пити, їсти, гуляти, танцювати [49]. Коли гості хотіли вийти з-за столу, співали старості:

*Староста старесенький,
Голубе сизесенький,
Виведи нас із хати
На двір погуляти*[14, 37].

За третім столом староста запрошував дарувати. Відбувалося це наступним чином. Старший боярин (шафар) ставав на ослона і говорив, що ніж зовсім тупий, не хоче різати коровай, та не розрізав короваю доки його не перев'яжуть і не дадуть могорич. Мати нареченої перев'язувала його рушником [41], в останній чверті ХХ ст. - відрізами з матерії [34]. Перев'язували його доти, доки не нав'яжуть достатньо рушників [41]. Дружки співали на його адресу:

*У нас півень білокрилий,
А бояр в нас чорнобривий.
За ножа взявся,
Рушником підперезався* [37, 42].

Потім старший боярин (шафар) розрізав коровай на стільки шматків, скільки було запрошених. Шматки нарізав якомога тоншими, щоб більше залишалось - боярину (шафарю)[8, 20, 43, 48]. Підшву віддавали музикам. Перший шматок короваю давали нареченим. Якщо в цьому шматку їм попадалася копійка, це віщувало багатство. Після них коровай роздава-

ли всім гостям. Починали дарувати з батьків, потім: нанашки, старости, тітки, дядьки [38]. Підносячи на тарілці дві чарки з горілкою або вином та приказуючи: "жених і невеста просять на квіточку, на горілочку" або "жених і невеста просять на подарок", шафар називав ім'я гостя і ким він (вони ? родина) доводяться молодим - так він запрошував дарувати. У Каховці промовляли: "Просим на хліб, на сіль жениха і невесту, щоб щастя, здорвля було" [53]. У Настасіївці дружбар запрошував дарувати словами: "У наших молоді/молодого є рідна тітка/хресна мама/дядько. Тітка Маруся, молодий та молода дарують вас хлібом" [52].

Гості випивали чарку, клали гроші на тарілку або давали подарунок: гостям роздавали по шматку короваю [13] та калачі [20, 48]. Членам родини давали два калачі і два шматки короваю [58] або шишку. Мати на кожен калач клала хустку (платок): щоб не голий хліб людям роздавати [59]. Коровайницям дарували шишечки [58].

В останній чверті ХХ ст. процедура дарування залишається традиційною, дарували переважно гроші. Відбувалося це наступним чином: шафар наливав у склянки горілку, клав у миску дві скибки короваю, і (у Левадівці, наприклад, на підносі) по черзі підходив до гостей. Підніс нікому не давав, пильно за ним стежив, якщо його поцупили, треба було його викупляти. Дарували по дві скибки короваю, навіть якщо вдова чи розведений, такий звичай: щоб була пара. Крім короваю, дарували ще й калачі. Якщо родичам дарували калачі, покривали подарунком [41]. Першими дарували найближчі родичі: спочатку батьки, потім нанашки, далі родичі і гості [23, 34], або першими пригощали нанашків, потім батьків [50]. Дарували у молоді лише її гості, гості молодого, які прийшли з ним, дарували пізніше ? у жениха. Підшву від короваю давали музикам [23, 34]. Шишку (прикрашену тістом гілку) роздавали дітям перед тим, як різали коровай [34]. Якщо молода була з іншого села, дарування могло проходити у молоді на другий день весілля [17].

Дарували, хто що міг. За спогадами Раїси Семенівни Прийми, весілля якої проходило після голоду, у важкі часи, у 1947 р.: молодим подарували тисячу рублів, два рушники ручної роботи та шість тарілок. За цю тисячу рублів вони змогли купити на ринку лише один мішок пшениці, завдяки якому змогли прожити [40]. Дарували по рублю, по два, три, по десять [13], пару тарілок, пару курей, гусей, свиней, пшеницю, жито, рушники, постіль, скатерті, великих ляльок, постільну білизну [38, 42].

Дарування могло проходити і на другий день весілля, відповідно й коровай ділили на другий день. Менший коровай забирали до молодого, коли забирали наречену [58]. У такому випадку у перший день дарували не одружені, а на другий - одружені [49].

Після закінчення дарування у Петрівці віддавали гільце. Дівчата його оберігали, але як тільки шафар закінчував дарувати, він кидав гільце. Вважали, що та, що його спіймає, наступною піде заміж [39].

Після дарування в Андрієво-Іванівці жених мив ноги матері невести, дарував їй чоботи, але відому пісню "Чоботи" не виконували [17]. Разом з тим, люди старшого віку не пам'ятають побутування такого обряду раніше і зауважують, що роблять це останні п'ять років [48]. В Ісаєвому зять теці ноги миє у мисці шампанським. Взуває нове взуття, в якому вона танцює з зятем. Під час танцю гості кидають гроші (купюри) для молодих [50].

Під час весільної трапези шафарки співали жартівливі пісні:

Наші бояри їли,

Цілого вола з'їли,

На столі ні кришки,

Під столом ні кішки.

А бояри їм відповідали:

Чом, ви, дружки не співаєте?

Боїтеся заспівати,

З редьки зуби показати [37].

У молодій весілля тривало до п'ятої-шостої години вечора, потім їхали до молодого. Отже, приходив час забирати молоду до молодого. На придане сідали 2-3 дівчинки і вимагали викуп за придане. Викуп відбувався. Старший шафар або два шафаря виносили придане, загорнуте у велике простирадло [31], виходили з приданим, співали, танцювали, свистали. Казали, що придане просто так з хати виносити не можна [50]. За іншим варіантом, дружки ховали придане за грубою, а бояри молодого мали викупити його у дружок. Після викупу старший шафар зав'язував придане і виносив на голові. Крім ряден, подушок, рушників тощо, дарували худобу, вулики. Парубкові іноді батьки дарували хату [55]. Колись у придане давали землю, все, що знадобиться у господарстві [18, 61]. Згадують, що раніше мама нареченої повинна була дати корову, а батько - синові коня [38, 42]. Склад приданого залежав від статку родини [60]. До війни дівчата самі собі мали приготувати придане, так, пригадує Нимеренко Варвара Василівна, її старша сестра ще "вишивала собі в скриню ночами"[32].

Після викупу приданого батьки молодій проводжали доньку до молодого.

В Ісаєвому перед тим, як молодий забирав її до себе, мама нареченої знімала вінок і в'язала хустину. Супроводжували молоду її гості, але дружки вже не йшли.[42].

Разом з нареченими йшли пара сватів від нареченої і шафар (буярин). Молодь залишала весілля.

Мати молодій плакала, до неї звертались, відбувався приблизно такий діалог:

- *Ой чого ж ти сильно, голубонько, плачеш?*
- *Ні, я не плачу, я втираю гіркі сльози.*
- *А чого ж вони в тебе гіркі?*
- *Тому що я сьогодні віддала свою дитиноньку.*
- *А чого ж ти плачеш?*
- *Ти віддала у погану сторону чи в нерідний край?* [20, 48]

Дорогу молодим переливали водою [8, 49, 52].

Біля воріт молодого дружки співали:

*Тоги, мати, грубу,
Везем тобі невісточку любу.
Хоч любя, хоч не любя,
Як би була тепла груба* [14].

Батьки молодого зустрічали молодих з іконою, з хлібом і сіллю на рушниках, обсівали зерном, у невісти також були дві хлібини, які дали її батьки, вона обмінювалася хлібом з батьками нареченого, цілувала батька, а молодий - матір [31].

Наречена дарувала батькам молодого подарунки та промовляла:

*Папа, дарую вам сорочку,
Щоб любили, як рідну дочку.
Мама, дарую вам хустину,
Щоб любили, як рідну дитину* [2].

Батьки молодого казали, що в них сьогодні появилася ще одна дитина: "Поважай нас, а ми будемо любити тебе". Батьки молодого давали молодим хліб, ті його куштували, а свекруха придивлялась: який шматок невіста відкусить [34].

Мати жениха перев'язувала молодим руки рушником, заводила до хати, обводила тричі кругом столу. На весільному столі у молодого в короваї стояли ті самі свічки, що і у нареченої, їх приносили нанашки молоді [31]. Світилки засвічували свічки, коли молоді сідали за стіл [23].

У нареченого перебіг другої половини дня весілля був такий самий, як і в нареченої. Запрошені гості з боку невісти після першого столу вже їхали (йшли) додому. Дарування проходило за схожою до весілля у молоді схемою [31, 34]. Дарували весільних гостей двома калачами і шматком короваю [31]. Гості не розходились, поки не подарували, оскільки весілля могло тривати до третьої-четвертої години ранку, тому деякі гості просились подарувати раніше, бо треба було йти до господарства.

Іноді дарували на другий день: за першим столом дарували молодим, а за другим, коли батьки переодягались, вже їм дарували [34].

У середині в 1960-х рр. подекуди з'являється звичай викрадення взуття у нареченої під час весільного застілля. Його мав викупити старший боярин (шафар) [9, 15, 49]. Частіше всього це робили діти або молодь [23,

42]. У наш час з'явився звичай викрадати наречену, але з її попередньої згоди. Щоб повернули її, жених має виконати якесь "завдання", зазвичай, жартівливого характеру [20, 23, 41, 48]. Опитані нами респонденти зазначають, що в 1980-х роках у Миколаївському р-ні наречену не викрадали, почали це робити нещодавно [23].

В останній чверті ХХ ст. гостей нареченого молодод не перев'язувала, вони приходили вже перев'язані, так само і гості молодод, які приходили з нею гуляти потім до молодого, вже були перев'язані з її сторони. З нареченими від молодод до молодого гуляти їхала молодь, чого не було у попередні часи.

За весільним столом в 1990 роках частіше керувала людина, яка вміла гарно говорити, а старости за столом сиділи як почесні гості, саме в цей час стає популярним звертатись до послуг ведучих (тамади) [10, 34], які в обряд весілля вносять багато театралізованих елементів.

Завершував перший весільний день обряд покривання. У межах Миколаївського р-ну покривання молодод мало варіанти. Молода сідала на подушку або кожух та під спів дружок їй знімали фату і вінок. В різних селах і в різні роки це робили мати [11] або нанашка молодого [20, 48], або старша шафарка (дружка) [9, 58], або молодий [26, 52]. Покривала (пов'язувала хустину) свекруха [11], або нанашки [38] від молодод. Хустину, якою покривали молодод, купувала свекруха [11, 17], або використовували хустину, яку на сватанні наречена на знак згоди давала нареченому і до весілля вона зберігалася у свекрухи [20, 48]. Саме цією хустиною наречену покривали в кінці першого весільного дня у Левадівці [41].

Покривання могла проводити і хрещена мати. У с.Ісаєве у 1980-ті рр. покривала хустиною, яку вона приносила. Починаючи з 1990-х років, головний убір знімає вже жених: невеста сидить на подушці, він знімає шпильки, цілує за кожную, кладе на піднос, що тримає дружка [45]. Незаміжні дівчата намагаються вкрати бодай одну шпильку. Хустку зав'язує свекруха. Невеста двічі мала скинути хустку, а на третій вже дати пов'язати [50].

Про суттєве скорочення обряду покривання у 1980-х роках свідчить фрагментарність його виконання: фату з молодод знімала старша дружка, потім молодод одягала фату на незаміжніх дівчат і танцювала з кожною. Хустку молодод пов'язувала свекруха, це означало, що вона стала жінкою [31]. Іноді дружка знімала вінок навіть не у присутності гостей. Але на початку 1990-х рр. обряд покривання почали відновлювати [23].

Перша шлюбна ніч проходила у будинку кого-небудь із родичів [23, 40] або сусідів [17], іноді молодод залишалися ночувати в домі молодого [31]. Намагалися обирати "достатню" хату. Особливих обрядів щодо першої шлюбної ночі не пригадують [38].

Молодих до першої шлюбної ночі супроводжували нанашки, старости та дружки, йшли з весільною свічкою, пильнували, щоб її ніхто не вкрав,

інакше на наступний день її треба викупляти. Ці свічки зберігаються після весілля у молодих [50].

Післявесільні обряди

Другого весільного дня застілля влаштовували у молодої та молодого. Молоді не мали приходити самі. Цей звичай поступово зникає в середині 1980-х років. [48]

Гості приходили з хлібом і горілкою [50, 52]. Тих, хто запізнився, карали: виносили сковорідку за ворота і вимагали викуп ? або плати, або цілуй сковорідку, обмашену гірчицею чи сажею [50].

У Андрієво-Іванівці після першої шлюбної ночі молоді не мали права прийти самі до дому молодого, поки за ними не приїдуть. Другого дня зранку мати молодого відряджала за молодими прикрашену квітами, застелену гарним покривалом тачку, в яку запрягали запрошених на весілля гостей. За ними посилали шафарів з шафарками [23, 31]. Сніданок для молодих не приносили, а на тачці привозили додому до молодого, де вже чекали гості. Дорогою зустрічних пригощали горілкою. Батьки зустрічали молодих, одягали їм фартухи, ніби передавали повноваження хазяїв. Молоді, вже як господарі, запрошували до столу, подавали страви, пригощали гостей, мили посуд. Гості і свекруха придивлялись, чи добре невістка подає, чи встигає, чи швидка [50].

За іншим варіантом, молоді приходили самі, але їм також одягали фартухи, і вони господарювали в хаті [17].

Цього дня молода підмітала двір, який гості закидали зерном з грішми [27].

Музика на другий день грала тільки у жениха. З середини 1990-х рр. молодь гуляла і на другий день.

Чесність молодої молодий засвідчував червоним вином, в пляшках і графинах, пов'язаних червоними стрічками. Перші чарки молодий наливав батькам, як подяку за гарно виховану доньку, а потім всім іншим [31]. В Олексіївці у графин, перев'язаний червоною стрічкою, встромляли колосок пшениці. З цього графина спочатку наливали жениху і невесті, а потім іншим [54]. Червоною стрічкою (ниткою) перев'язували курку і пританцьовували з червоною стрічкою.

На другий день ще у 1960-х роках демонстративно возили селом простирадло (простінь) молодих [11]. Хоча цей звичай поступово зникає [20, 48]. В Ісаєвому зранку староста забирав постіль, на якій спали молоді, і показував всім гостям: "дивіться, яка була невеста". Якщо невеста була "така" (чесна), то пили червоне вино, всі пляшки перев'язували червоними стрічками. Якщо ж наливали горілку і чіпляли білі стрічки, то це було соромом для молодої та її батьків [44]. У першій половині ХХ ст. якщо дівчина була "нечесною", перев'язували пом'яту кружку [42] або серед подвір'я

клали решето на дві палиці і прив'язували канатом, а невістку заставляли носити воду з криниці, щоб наповнити це решето [5]. Відомі випадки, коли у коровай запікали зім'яту кружку, якщо було відомо, що молода "нечесна". Це означало, що наречена вже була пом'ята [42].

У 1940-1950-х рр. "чесність" нареченої не завжди перевіряли [38], хоча в Настасіївці та Новопетрівці пам'ятають, як демонстрували простирадло після першої шлюбної ночі, в'язали на графин червоного банта [21, 52].

В середині 1990-х рр. чесність нареченої підтверджували в'язанням червоних ниточок гостям [48]. Натомість, деякі респонденти повідомляють, що чесність нареченої вже не перевіряли і червоні стрічки не в'язали, але ще в перший день весілля бокали наречених зв'язували однією червоною стрічкою [23].

У випадку одруження останньої (або єдиної) дитини на другий день весілля батьків переодягали у наречених та робили "весілля батьків", або "підставне весілля" [7, 9, 49, інші]. Батьки виступали в ролі "молодих". Як наряджали матір, то казали: "Нашій мамці вінець, бо весіллям кінець".

Вінок молодої одягала мати молодого, а невістка і дочка мали його зняти, хто швидше зніме, той і буде управляти, мати краще його буде любити (хоча в це і не вірили, бо не можна любити невістку більше, ніж рідну доньку), бо "Невістка - чужа кістка" [20, 48]. Існував також звичай? хто з дітей перший зніме вінок з голови матері під час "весілля батьків", той буде її на старості доглядати [59].

Однією з обрядодій "весілля батьків" було купання батьків. Батьків-наречених наряджали в старе і обідране, усаджували на поламаного, уселеного соломою воза (тачку), запрягали 10-15 гостей і возили селом: за традицією батьки обов'язково мали заїхати в магазин, щоб придбати вино, горілку, цукерки, печиво і обдаровувати людей, які з ними ходять. Обов'язково везли батьків до калабатини або до річки (озера, ставка, криниці), де перевертали тачку, щоб купати їх [34, 52] або хоча б помити ноги. Батькам мили ноги невістка або зять. Якщо видавали доньку, то ноги мив зять і навпаки [42, 49].

Потім батьків знову везли на "весілля". Після цього батьків садовили за стіл і молоді у фартушках накривали на стіл, пригощали. Для батьків запалювали свічки з кукурудзиння і очерету [2], перед ними ставили спеціально спечений коровай. Їм дарували символічні: "карбованці", "корову, що гребе солому", "ярчат, що в соломі гарчать", курей, поросят, цуценят. Коли батьки віддавали останню дочку, то вона мала покрити (зав'язати) свою маму хустиною, це означало, що вона буде її доглядати [34].

Якщо співпадало, що батьки молодої та молодого віддавали останню дитину, тоді для кожної пари справляли весілля окремо.

Серед весільних гостей другого дня були ряджені (чорти, наречені) [31], незалежно від того, влаштовували "весілля батьків" чи ні [48].

Також в цей день обов'язковим було відвідання сватів сватами: батьки нареченої обов'язково зустрічалися з батьками нареченого. Після частування гостей за першим столом у молодого, приїжджали батьки молодої, як і всі гості, з хлібом та горілкою, свати їх зустрічали, перев'язували, обмінювалися подарунками.

Спостерігаємо деякі елементи трансформації весільного обряду. Так в Андрієво-Іванівці, Левадівці у 1960-1980-х рр. дарування відбувалось до обіду на другий день, тому наречена знову вдягала весільне вбрання. Обряд покривання також відбувався другого дня, вінок знімав наречений: кожну зняту шпильку клав у тарілочку і цілував дружину стільки раз, скільки було шпильок. Після цього нареченим одягали фартухи (прифартушували) [41]. Неодружена молодь також сходилась на другий день [17].

На третій день гості наряджались у циган, ворожок, купців [52]. Цього дня зранку ряджені ходили з лантухами збирати кури по дворах до всіх весільних гостей. Всі, хто приходив в цей день (рідні та ті гості), приносили курей, яких смажили, пекли, варили бульйон, до них готували локшину [11, 13, 48]. Ввечері знову влаштовували застілля, однією з страв був зварений з зібраних курей бульйон [37].

Третього дня також йшли зранку до молодої на борщ, щоб перевірити, яка вона хазяйка [27].

Зазвичай молоде подружжя жили у родині молодого [13]. Але бувало й навпаки: молодий йшов у прийма, тобто до батьків молодої [46].

Люди, які брали шлюб вдруге, весілля не робили. Маємо цікавий приклад у с.Олексіївка. Так, Фетісова Катерина Вікторівна у 32 роки мала семирічного сина та у 1960 р. вдруге брала шлюб з удівцем. Вона зазначає, що свайбу не робили, бо були комсомольцями, він (майбутній чоловік) просто прийшов, спитав, розписались, шафарів та шафарок не брали, просто вечір зробили. Натомість наречена одягала фату. Короваю не випікали, у вазі стояли цукерки, пряники на калачах і дві свічки горіли. Пару тих калачів зв'язали платком і мама молодої роздала їх старостам [54]. Маємо приклад руйнування усталених норм щодо традиційної обрядовості на ґрунті ідеологізації та радянзації, бо комсомольці іноді демонстративно брали шлюб не за традиційним обрядом, хоча в даному випадку зовсім інші причини не дозволяли робити весілля, оскільки і молода, і молодий брали другий шлюб.

Існує чимало повір'їв, пов'язаних з весіллям. Деякі з них. Казали, що після весілля молода не повинна сама мити голову, хтось їй зливав [23].

Якщо скоріше горить свічка жениха - народиться хлопчик, якщо швидше у нареченої - дівчинка. Якщо чиясь свічка потухне - погана прикмета:

той скоро помре. Був випадок, коли після того, як загорілась у молодій фата, невдовзі чоловік помер [23].

Існують забобони щодо весільних атрибутів, зокрема одягу нареченої, Плаття потрібно зберігати в скрині або в гардеробі [49].

Вінок зберігали у весільній іконі, його не можна було нікому давати, коли порушували цю заборону, вдовіли [4, 41] або просто розходилися. Весільне вбрання (плаття) можна було давати, фату розрізали на фартушки дітям, коли ті йшли у перший клас. Віночки дочок зберігали у батьківських хатах [50].

У весільні прикмети в останній чверті ХХ ст. мало вірили і навіть весільний наряд не зберігали. Тільки останнє десятиріччя знову починають зберігати фату і вінок. Знову починають вірити у прикмети. Якщо дитина погано спить, її накривають маминою фатою, також це допомагає від вроку [20].

Реєстрація в сільраді з встановленням радянської влади стає обов'язковою. В наш час з'являється все більше елементів традиційного весілля. Так, в Андрієво-Іванівці в сільраді до церемонії громадської реєстрації шлюбу включено елементи, притаманні традиційному обряду укладання шлюбу: молодих зустрічають з хлібом, молоді стають на рушник, і ним також зв'язують руки молодим. Коли молоді стають на рушник, їм промовляють народну мудрість: "На рушник ступити - навів разом бути: і в радості, і в горі". Впродовж церемонії дівчата і хлопці в народних костюмах співають традиційні весільні пісні [20].

Зібрані матеріали є достатньо репрезентативним джерелом для реконструкції системи молодіжного дозвілля, структури та змісту, атрибутики весільного обряду українців Миколаївського р-ну. Вони стануть корисними для з'ясування питань трансформації та деформації обрядовості, вирішення окремих питань щодо варіативності весілля на регіональному (області) та локальному рівні (району).

Джерела та література

1. Артюх Олена Миколаївна, 1928 р.н., с. Настасіївка.
2. Бенькова Людмила Михайлівна. 1944 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
3. Бинькова Ніна Лук'янівна, 1926 р.н., с. Петрівка.
4. Богаченко (Удовенко) Людмила Григорівна, 1941 р.н., с. Петрівка.
5. Бойко Марія Юхимівна, 1923 р.н., с. Ісаєве.
6. Варецька Марія Антонівна, 1943 р.н., с. Настасіївка.
7. Василенко Євгенія Василівна, 1926 р.н., с. Новопетрівка.
8. Васильченко Олександра Григорівна, 1925 р.н., с. Настасіївка.
9. Галетку Надія Кузьмівна, 1941 р.н., с. Журівка.
10. Гаманді Вікторія Василівна, 1973 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
11. Голіченко Марія Трофимівна, 1944 р.н., с. Шабельники.
12. Головченко Ганна Георгіївна, 1931р.н., с. Ісаєве.
13. Гречухова Поліна Петрівна, 1928 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
14. Дехтярьова Тетяна Семенівна, 1936 р.н., с. Скосарівка.

- 15.Дзюбенко Валентина Миколаївна, 1944 р.н., с. Скосарівка.
- 16.Івченко Лариса Миколаївна, 1932 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 17.Кіслова Галина Володимирівна, 1969 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 18.Козачинський Сергій Опанасович, 1937 р.н.
- 19.Колотинська Ганна Іванівна, 1918 р.н. с. Настасіївка.
- 20.Кравченко Галина Федорівна, 1944 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 21.Кравченко Катерина Опанасівна, 1923 р.н., с. Новопетрівка.
- 22.Криворученко Лідія Данилівна, 1941 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 23.Криворученко Наталія Іванівна, 1965 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 24.Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.).-Одеса: Гермес, 2008.- С. 59.
- 25.Лакіза Лідія Василівна, 1920 р.н., с. Настасіївка.
- 26.Лукаш Розалія Оксентівна, 1934 р.н., с. Ісаєве.
- 27.Макарська Марія Андріївна, 1945 р.н., с. Андрієво-Іванівка
- 28.Маціборко Лідія Іларіонівна, 1934 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 29.Михайлюк Раїса Миколаївна, 1941 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 30.Непом'яца Марія Іванівна, 1913 р.н., с. Олексіївка.
- 31.Нидзельська Віра Федорівна, 1938 р.н., Андрієво-Іванівка.
- 32.Нимеренко (Непом'яца) Варвара Василівна, 1922 р.н., смт. Миколаївка.
- 33.Овчаренко Надія Федорівна, 1942 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 34.Овчаренко Олена Євгенівна, 1968 р.н., Настасіївка.
- 35.Осипенко Євгенія Семенівна, 1941 р.н., с. Антонюки.
- 36.Півненко Явдоха Трохимівна, 1928 р.н., с. Антонюки.
- 37.Платосюк Галина Андріївна, 1936 р.н., народилася в с. Журовка, проживає в с. Новопетрівка.
- 38.Подорожнюк Олена Іванівна, 1927 р.н., с. Левадівка.
- 39.Полішевська Людмила Іванівна, 1941 р.н., с. Петрівка.
- 40.Прийма Раїса Семенівна, 1925 р.н., с. Каховка.
- 41.Приходько Марія Миколаївна, 1954 р.н., с. Левадівка
- 42.Птахова Любов Іванівна, 1940 р.н., с. Ісаєве.
- 43.Пшенишнюк Василь Якович, 1921 р.н., народився в Булгарівці (Ісаєво), проживав у Левадівці, Покровці, Андрієво-Іванівці.
- 44.Селіхова Лариса Олександрівна, 1949 р.н., с. Ісаєве.
- 45.Сєвачова Любов Митрофанівна, 1935 р.н., с. Ульяновка.
- 46.Сікорський Василь Володимирович, 1928 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 47.Таран Валентина Миколаївна, 1929 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 48.Таранюк Надія Гаврилівна, 1954 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 49.Тищенко Тетяна Михайлівна, 1936 р.н., с. Настасіївка.
- 50.Тітаренко Тетяна Іванівна, 1963 р.н., с. Ісаєве.
- 51.Ткачук Пелагія Данилівна, 1916 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 52.Тюріна Надія Петрівна, 1928 р.н., с. Настасіївка.
- 53.Федориніч (Гайдай) Галина Петрівна, 1930 р.н., с. Каховка.
- 54.Фетісова Катерина Вікторівна, 1928 р.н., с. Олексіївка.
- 55.Франко Катерина Петрівна, 1935 р.н., с. Андрієво-Іванівка
- 56.Цвікацька Валентина Леонтіївна, 1951 р.н., с. Ульяновка.
- 57.Черномордова Галина Іванівна, 1958 р.н., с. Ісаєве.
- 58.Швець Ганна Артемівна, 1919 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 59.Щедловська Людмила Олександрівна, 1937 р.н., с. Андрієво-Іванівка.
- 60.Юрко Євгенія Іванівна, 1925 р.н., с. Андрієво-Іванівка
- 61.Ясинський Павло Анатолійович, 1930 р.н., с. Андрієво-Іванівка.

ПЕРЕДВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ (поч. - 50 рр. ХХ ст.): РЕГІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА

У роботі автор розглядає передвесільні обряди Східного Поділля в період з початку до середини ХХ століття. Основна увага приділяється регіональним особливостям передвесільної частини досліджуваної території, використанню весільної атрибутики та обрядодій із нею.

Традиційний весільний обряд українців - складна система поліфункціональних обрядодій, з притаманними їй регіональними та локальними особливостями. У своїй роботі розглядаючи весільну обрядовість Східного Поділля ми ставимо мету: простежити динаміку побутування окремих елементів передвесільного циклу з початку до середини ХХ століття, проаналізувати регіональні особливості, атрибутивний та термінологічний опис. В основі дослідження представлено матеріали весільної обрядовості населених пунктів Вінницької та Хмельницької областей, здійсненого автором у 2002 - 2009 роках, а також архівні матеріали. З метою простеження динаміки побутування зникнення та збереження окремих елементів передвесільного циклу був опрацьований матеріал весільної обрядовості з різних районів України, в тому числі з Поділля, поданий у IV томі П. П. Чубинського [32], двотомнику "Весілля" [15], а також монографії В. К. Борисенко "Весільні звичаї та обряди на Україні" [13]., "Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України)" [14], та Н. Здоровеги "Нариси народної весільної обрядовості на Україні" [22].

До передвесільного циклу входять обряди, пов'язані з досягненням згоди двох родин на шлюб молодих - *сватання, заручини та оглядини.*

Одне з центральних місць у передвесільному етапі займає *сватання*. На переважній частині досліджуваної території сватати дівчину йшли родичі молодого, яких в окремих районах досліджуваної території називали *старости* (Вінницький, Барський, Бершадський, Гайсинський, Жмеринський, Калинівський, Крижопільський, Козятинський, Літинський, Липовецький, Могилів-Подільський, Муровано-Куриловецький, Оратівський, Погребищенський, Піщанський, Томашпільський, Іллінецький, Чернівецький, Шаргородський, Чечельницький, Ямпільський, Теплицький райони Вінницької області, а також Дунаєвецький, Красилівський, Летичівський, Старокостянтинівський, Теофіпольський), а в інших - *свати* (Вінницький, Козятинський, Липовецький, Немирівський, Оратівський, Іллінецький). Вірогідно, в давнину сватами називали всіх родичів молодих (корінь слова сват, як і свадьба, сваха, той самий, що і у прийменнику "свій") [27, с. 200].

Йдучи сватати дівчину, у деяких районах старости виділялись атрибутами: брали з собою *палицю*. Така традиція була поширеною у Гайсинському, Оратівському, Іллінецькому, Чернівецькому, Ямпільському районах Вінницької області. На думку Ф. Вовка та М. Сумцова ціпок, (як і батіг) позначений солярною символікою, а дія шмагання генетично споріднена із сонячним промінням. Є. Кагаров трактував ці предмети як фалічні символи, що існували в міфології поза солярним культом [24, с. 177]. Проте, О. Фрейденберг пов'язував первинне значення палиці із жеребом [31, с. 691]. Про давнє ритуальне значення цього атрибуту свідчить архаїчний вислів "стріла полетіла", зафіксований на Хмельниччині: "*Ідуть і беруть велику тичку, і то в нас кажуть, що всьо - стріла полетіла*" [1, с. 9].

Зайшовши до хати старости звертались до господарів з традиційною *промовою* про куницю-молодицю. Така промова на сватанні характерна для всіх населених пунктів Східного Поділля.

Не фіксується вона лише у селі Самгородок [20]. Козятинського району Вінницької області (35). Ймовірно, відсутність даного обряду, пов'язана із забуттям традицій.

На знак згоди дівчина підносила старостам *рушники*, що було поширено у більшості населених пунктів досліджуваної території. Як показав матеріал рушники могли бути *вишитими* (Гайсинський, Крижопільський, Літинський, Липовецький, Шаргородський, Іллінецький, Ямпільський - Вінницької області, та Дунаєвецький - Хмельницької області), а також - *тканими* (Ямпільський). Як показало дослідження, кольорова гамма хустки, яку подавала молода на сватанні, була різноманітною, проте найпоширенішими були біла (Вінницький, Гайсинський, Козятинський, Липовецький, Могилів-Подільський, Немирівський, Іллінецький, Шаргородський (з квітками), *червона* (Оратівський, Погребищенський, Чечельницький, Ямпільський), *квітчаста* (Вінницький, Крижопільський, Літинський, Іллінецький - Вінницької області та Красилівський, Теофіпольський - на Хмельниччині), *червона квітчаста* (Вінницький, Калинівський, Крижопільський, Козятинський, Іллінецький). Менш поширеними були *вишиті* хустки (Гайсинський, Іллінецький, Дунаєвецький), а також яскравих кольорів (Могилів-Подільський).

У більшості населених пунктів досліджуваної території молодому дівчина підносила хустку.

Локальною особливістю - піднесенням молодому замість хустки - рушників. виділяється весільний обряд у деяких селах Вінницького, Бершадського, Калинівського, Крижопільського, Літинського районів Вінницької області.

В селі Степанки Барського району Вінницької області, дівчина на знак згоди, ставила чарки на стіл, а відмовляючи - давала гарбуза [17]. Можливо обрядодія з хусткою у цьому селі була втрачена. Давня традиція пода-

вання гарбуза як знаку відмови сватачам, за нашими матеріалами у середині ХХ ст. побутувала лише спорадично.

Наше дослідження показало, що способи пов'язування хустки молодому були також різними, що створювало своєрідність образу учасників весілля. Польові матеріали засвідчили, що спосіб пов'язування хустки є не сталим для досліджуваної території.

Найбільш поширеним є спосіб пов'язування хустки молодому через плече. Побутування даної обрядодії поширене у західних районах Вінницької області - Жмеринському, Літинському. Менш поширеним є даний спосіб пов'язування у південних та східних районах, а саме - Могилів-Подільському, Піщанському, Томашпільському, Чернівецькому, Шаргородському, - та у Липовецькому, Оратівському, Погребищенському районах - відповідно. В'язання хустки через плече - зафіксовано і на півночі області - Козятинському районі, а також - у Красилівському та Летичівському районах Хмельницької області.

Спосіб перев'язування руки є поширеним для досліджуваної території з переважанням у східних та південно-східних районах Вінниччини: Оратівському, Погребищенському, Гайсинському. Менш поширена обрядодія у центральних районах - Вінницькому, західних - Барському, північних - Калинівському, південних - Ямпільському, а також у Дунаєвецькому, та Красилівському районах Хмельниччини.

Наступним способом є затикання за пояс. Обрядодія зафіксована у Вінницькому, Крижопільському, Літинському, Іллінецькому, Погребищенському районах Вінницької області та у Красилівському районі Хмельницької області.

Поширеним є явище, коли дівчина підносила хустку без пов'язування молодому, що побутувало у Вінницькому, Барському, Бершадському, Гайсинському, Калинівському, Крижопільському, Козятинському, Муровано-Куриловецькому, Оратівському, Іллінецькому, Ямпільському районах Вінницької області.

За матеріалами картографування подавання дівчиною хустки та способи її пов'язування на території Поділля є поліваріантним. У нашому дослідженні різні варіанти пов'язування хустки зафіксовані навіть у межах одного села. Зокрема, у селі Малинки Погребищенського району Вінницької області дівчина могла пов'язувати праву руку хлопця хустиною або ж затикати її за крайку [5, с. 2].

Виділяється спосіб дарування хлопцеві хустки у селі Вербка Крижопільського району Вінницької області: на сватанні дівчина підперізувала хлопця хусткою [19].

Крім подавання старостам рушників, дарування хустки парубкові, невід'ємним атрибутом на сватанні є використання хліба як ознаки згоди на шлюб та проведення з ним певних обрядодій.

У нашому дослідженні вперше докладно розглянуто обрядодії з хлібом на території Вінниччини та Хмельниччини як знак згоди на шлюб в ареальному аспекті.

На переважній частині досліджуваного регіону, а саме - у селах Вінницького, Барського, Гайсинського, Крижопільського, Козятинського, Літинського, Могилів-Подільського, Немирівського, Іллінецького, Погребищенського, Томашпільського, Шаргородського, Чечельницького, районів Вінницької області та Дунаєвецького, Теофіпольського районів Хмельницької області, поширений звичай обміну хлібом між сватачами і господарями. У селі Лисогірки Летичівського району Хмельницької області, хлібом не мінялися, а довго зберігали, поки не відбудеться весілля [2, с. 7], що ймовірно пов'язувалось із можливістю повернути його. Проте, таке явище було вкрай рідкісне, оскільки за повір'ям, відмовити старостам, котрі прийшли сватати молоду, вважалося накликати нещастя [22, с. 70].

Малопоширеною є обрядодія розрізання хліба дівчиною, яка зафіксована у Гайсинському, Жмеринському, Іллінецькому районах Вінницької області. Локальні особливості при поділі хліба спостерігаються у межах одного району: так, у селі Сологубівка Оратівського району Вінницької області, погоджуючись вийти заміж, дівчина розламувала хліб [4, с. 5]. У селі Скоморошки Оратівського району Вінницької області окрім розламування дівчина роздавала шматочки хліба всім присутнім на сватанні. У селі Кожанка - ця обрядодія дещо трансформована - дівчина лише відламувала шматочок від принесеної хлібини [3, с. 2].

Як показує досліджуваний матеріал, на більшій частині території хліб на сватанні розрізає дівчина, тільки у деяких селах Іллінецького району хліб на сватанні міг розрізати хтось із присутніх.

Хліб, який принесли старости на сватання за традицією потрібно було з'їсти (Бершадський, Гайсинський, Жмеринський, Калинівський, Крижопільський, Козятинський, Літинський, Липовецький, Оратівський, Піщанський, Красилівський), це теж очевидно було пов'язано з актом згоди, і лише у Летичівському районі Хмельницької області його не розрізали, щоб його можна було повернути.

Після вдалого сватання відбувалося пригощання сватачів, яке побутує майже на всій досліджуваній території. Тільки у селі Семенівка Шаргородського району Вінницької області, як зазначають інформатори, після обміну хлібом старости повертались додому, тобто - пригощання не побутувало [21].

Наступним передвесільним етапом є оглядини, які завжди відбувалися в домі нареченого, де його батьки прагнули показати свою заможність та господарність, оскільки зазвичай після весілля дружина переходила жити до чоловіка. Як показало наше дослідження - побутування обрядодії огля-

дин було поширене на більшій частині досліджуваного регіону. Дослідниця весільної обрядовості Борисенко В. К. зазначає, що у 20 - 30-ті роки ХХ ст. оглядини влаштовувались як виняток, лише тоді, коли віддавали дочку в інше село [25, с. 219].

Наше дослідження показало, що час проведення *оглядин* міг варіюватися. На переважній частині досліджуваної території оглядини відбувались *після сватання*, однак у кількох районах зафіксовано проведення оглядин до сватання, а саме: Вінницькому, Літинському, Іллінецькому. Очевидно, дану відмінність можна пояснити у помилковому тлумаченні респондентами самого терміну *оглядини*, а саме у подібності їх із *запитами*. Підтвердженням даного судження служить запис у селі Блажіївка Козятинського району Вінницької області: "*Оглядини були перед сватанням. Називались попити. Йшли батьки нареченого без нього*" [10, с. 4]. Очевидно, й на цій території оглядини відбувались після сватання. Як показав матеріал, збереження давнього передвесільного акту оглядини фіксується до 50 тих років ХХ століття, і у більшості досліджуваних сіл відбувались вони після сватання.

Традиційно після оглядин відбувались *заручини*. Очевидно, сама назва походить від проведення обрядодії з'єднання рук, що була головною у обряді, та за народними звичаями, набирало юридичної сили. Як зазначають дослідники *заручини* були самим важливим обрядовим дійством передвесільного етапу і в деяких регіонах називались ще "малим весіллям" [30, с. 292]. Обряд заручин досить докладно описав М. Дучинський, під час яких досягалась остаточна згода на шлюб у присутності родичів [16, с. 502].

На більшій частині досліджуваної території обряд заручин полягав у тому, що дівчина дарувала хустку хлопцеві як знак згоди на шлюб. Тільки у селі Висока Гребля Крижопільського району зафіксовано локальний варіант заручин, а саме, у пов'язуванні хлопцем руки дівчини: "*Дівчина ховається, а молодий мусить її знайти. Його першого пускають в хату. Знайшовши, хлопець одним кінцем своєї хустки в'яже себе за руку, а іншим - дівчину, і так виводить її до гостей - цим він показує, що вони вже зав'язані!*" [11, с. 24]. О.Волков, у своєму дослідженні початку ХХ століття чітко розмежовує сватання і заручини як окремі обрядодії і зазначає, що сватання мало головним чином побутовий характер, а заручини - ритуальний, проте з подальшого опису дізнаємося про схожість в послідовності виконання обрядодій: "Обряди заручин проходять в тому ж порядку, як і сватання. Знову з'являються "старости", знову починають розповіді про мисливців - симуляція воєнних хитрощів - і знову їх в'яжуть рушниками, після чого вони дають невеликий викуп у вигляді пляшки горілки, або маленьких подарунків" [29, с. 622]. Ймовірно, саме така схожість сватання та заручин стала причиною їх поєднання пізніше.

На відміну від поліського весілля, де як зазначає Несен І. І., заручини не виділялися в самостійний етап, а вживається на позначення святкування шлюбної угоди [23, с. 54], дані наших польових досліджень підтвердили, що заручини могли існувати як окремий обряд, що побутувало у Вінницькому, Гайсинському, Жмеринському, Калинівському, Крижопільському, Козятинському, Літинському, Липовецькому (43, Могилів-Подільському, Немирівському, Погребищенському, Іллінецькому, Чернівецькому, Шаргородському, Ямпільському, районах Вінницької області, а також у Красилівському, Старокостянтинівському, Теофіпольському районах на Хмельниччині, а також зливатися зі сватанням, як це відбувається у селі Заливанщина Калинівського району Вінницької області: "*Заручини відбувались на сватанні. Дівчина дарувала парубкові квітчасту хустку, перев'язувала руку.*" [8, с. 12]. Поєднання сватання і заручин відбулося і у селах Могилів-Подільського району Вінницької області, а також - у Красилівському районі Хмельницької області.

Варіативність у побутуванні заручин, які проходили окремо або злито зі сватанням спостерігається у межах Ямпільського району Вінницької області. Так, від респондента із села Слобода Бушанська (81) Придиус А. записано, що заручини та сватання проходили окремо [18]. Із запису 2008 року від Любіянецької В. із села Франківка дізнаємося: "*Зараз заручинів немає, як такого обряду. Вони відійшли до складу сватання!*" [6, с. 6].

Кульмінаційною частиною заручин на досліджуваній території було пов'язування нареченим рук. Як показало наше дослідження, в одних районах пов'язування здійснювалось рушником, а в інших хусткою. Дослідниця весільної обрядовості Борисенко В. К. зазначає, що в деяких районах східного Поділля руки молодих на знак згоди поєднували над мискою із зерном, при цьому староста зв'язував їх рушником в тугий вузол, щоб міцніше дотримувались даного слова " [30, с. 293]. У нашому дослідженні зафіксовано відомості про здійснення обрядодії старостами пов'язування рук наречених на хлібові. Такий звичай поширений у Вінницькому, Калинівському, Козятинському, Літинському, Могилів-Подільському районах Вінницької області. Хусткою в'язали руки у селах Крижопільського, Козятинського районів Вінницької області. Побутує використання хустки і у Ямпільському районі Вінницької області, проте на відміну від загальноподільського звичая пов'язування рук нареченим тут зафіксована локальна особливість, як зазначають респонденти, у 50-тих роках ХХ ст. молодих стали поєднували хустками, огортаючи плечі та пов'язуючи спереду: "*Молодим рук не в'язали, а зара вже в'яжуть білими платками обох до купи, на плечі*" [18]. Відсутнє пов'язування рук на заручинах фіксується також у селі Журбинці Жмеринського району Вінницької області, що ймовірно пов'язане із забуттям традиції.

Як бачимо, у 50-х роках ХХ століття лише у кількох населених пунктах досліджуваної території збереглося пов'язування рук молодим на заручинах. В окремих селах пов'язування здійснювали рушником, в інших хусткою.

Важливе місце на заручинах мав *посад* на кожусі: молодих із зав'язаними руками обводили навколо столу і садили на покуті, на вивернутий кожух. На думку Несен І. І., саме *посад* молодих, як акт народної шлюбної санкції, відокремлює "заручини" від інших етапів [23, с. 36].

Використання кожуха, як на заручинах, так і в усьому весільному обряді пов'язане із збереженням давніх вірувань, пов'язаних із побажанням молодим багатства: "Хто волохатий, той буде багатий" [26, с. 69]. Як зазначає Несен І. І.: "Посад - важливий етап, пов'язаний із перехідним станом обох молодих, що містить елементи ініціаційного змісту" [23, с. 40]. Н. Здоровега виділяє в українському весіллі окремий *посад* кожного з молодих у своїй хаті, а також спільний їх *посад* у молодой після вінчання, однак не трактує його як народну форму шлюбної санкції, вбачаючи останню лише у заручинах [22, с. 70]. Збереження локального варіанту *посаду молодих* з хлібом та хусткою зафіксовано у селі Семенівка Шаргородського району Вінницької області: "*Батько нареченої дарує молодим хліб, складений з двох буханців, а також снопи жита. Молоді під час благословення тримаються за одну хустку, потім за цю хустку староста веде їх на посад, тобто заводив за світ у парі*" [21]. Як показують польові матеріали, обрядодія *посаду молодих* вже з середини ХХ ст. побутує лише у кількох селах досліджуваної території, а саме у Вінницькому, Гайсинському, Іллінецькому, Шаргородському районах Вінницької області.

Мабуть зміна структури весільного обряду, а саме його скорочення, є наслідком зникнення обрядодій, обрядів. *Посад* був пов'язаний з давніми віруваннями, з санкціонуючою функцією, із їх зникненням відбувається скорочення весільного циклу.

Локальний використання кожуха на заручинах зафіксовано у селі Журбинці Козятинського району Вінницької області. Особливістю у весільному ритуалі даного населеного пункту є *посад* на кожух батьків, у яких молоді із зав'язаними руками просили благословення [9, с. 23]. Респонденти підкреслюють давність побутування цього обряду. Обряд *посаду батьків* на кожух на заручинах не описаний у працях дослідників українського весілля.

Збереження давньої обрядодії *посаду молодих* на кожух (на заручинах) у середині ХХ століття зафіксовано лише у кількох населених пунктах досліджуваної території.

Після завершення заручин у окремих населених пунктах досліджуваної території відбувалось *обдаровування рідних молодю*. Побутування згадува-

ної обрядодії зустрічаємо у записі С. Руданського, здійсненого ним на Поділлі у кінці ХІХ століття: "Заручини проходили цілу ніч. Тепер остаточно оголошувалось про згоду, як зі сторони хлопця і дівчини, так і зі сторони їх рідних і дівчиною розносяться подарунки жениху і сватам. Подарунки ці полягають в тому, що жениху наречена пришиває до правого боку хустку, а сватам перев'язує через праве плече по рушнику потім призначають день весілля і вечір закінчується гулянкою" [32, с. 615]. Проте у записі Гната Танцюри "Весілля в селі Зятківцях" [28], у 20-тих роках ХХ століття, про обдаровування молодою родиною молодого на заручинах не згадується. Наші матеріали, зібрані зі свідчень респондентів про весілля переважно повоевеного періоду, засвідчили збереження традиційного побутування обдаровування молодою родиною молодого у селах Вінницького, Гайсинського, Крижопільського, Іллінецького, Шаргородського районів Вінницької області. Так, у селі Краснопілка Гайсинського району Вінницької області дівчина просто дарувала хлопцю хустку, а сватів перев'язувала рушниками [7, с. 5]. Дана обрядодія зустрічається і у дослідженні Борисенко В. К. - наречена перев'язувала рушниками старостів і обдаровувала всіх присутніх родичів нареченого хустками, сорочками та полотном [25 с. 219.]. У нашому дослідженні вперше докладно представлено обдаровування та поширення обрядодії на Східному Поділлі. Можливо, з якихось причин, обдаровування у 20-тих роках - 30-х ХХ століття зникло, а пізніше відновило своє існування. Достеменно про існування обрядодії обдаровування на заручинах у селі Зятківцях, за записами Г. Танцюри, ми говорити не можемо, оскільки дослідник не згадує про заручини як окрему складову весільного обряду.

Із поступовою зміною сільського укладу ці обрядодії в 30-х роках ХХ століття зникають і залишається лише обряд сватання, який побутує і сьогодні маючи трансформовані форми [14, с. 29].

Отже, як показало наше дослідження, побутування основних передвесільних етапів збережено до середини ХХ століття. Нами виділено кольорову гаму хусток, які подавали на сватанні та основні способи їх пов'язування, а саме: *через плече, перев'язування руки, затикання за пояс, підперізування та дарування без пов'язування*. Побутування заручин як окремого етапу весільного дійства, мало місце до середини ХХ століття. За матеріалами дослідження заручини на більшій частині досліджуваної території існували як окремий обряд, у деяких районах - зливалися зі сватанням. У роботі зафіксовано найпоширеніші обрядодії, що закріплювали згоду на шлюб, а саме: пов'язування рук молодих на хлібові, яке могло здійснюватись як хусткою так і рушником; посад молодих на кожух; обдаровування молодою на заручинах.

Джерела та література

1. Архів Косаківського В. А. (Далі - Архів...) - Ф. 22. - Оп. 16. - Спр. 14. - Арк. 9.
2. Архів... - Ф. 22, Оп. 10. - Спр. 2. - Арк. 7.
3. Архів... - Ф. 1. - Оп. 15. - Спр. 21. - Арк. 2.
4. Архів... - Ф. 1. - Оп. 15. - Спр. 67. - Арк. 5.
5. Архів... - Ф. 1. - Оп. 17. - Спр. 1. - Арк. 2.
6. Архів... - Ф. 1. - Оп. 27. - Спр. 3. - Арк. 6.
7. Архів... - Ф. 1. - Оп. 4. - Спр. 32. - Арк. 5.
8. Архів... - Ф. 1. - Оп. 7. - Спр. 66. - Арк. 12.
9. Архів... - Ф. 1. - Оп. 8. - Спр. 41. - Арк. 23.
10. Архів... - Ф. 1. - Оп. 8. - Спр. 57. - Арк. 4.
11. Архів... - Ф. 1. - Оп. 9. - Спр. 14. - Арк. 24.
12. Архів... - Ф. 22. - Оп. 10. - Спр. 2. - Арк. 7.
13. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). - К., 1988. - 192 с., С. 127; С. 33.
14. Борисенко В. К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі (на матеріалах південно-східних районів України). - К., 1979 - 134 с., С. 29; С. 48; С. 49.
15. Весілля: У 2-х кн. / За ред. Шубравської М. М. - Кн. 1. - К., Наук. думка, 1970. - 456 с.; Кн. 2. - К., Наук. думка, 1970. - 479 с. С. ...-...
16. Дучинский Н. свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии // Живая старина. - Вып. III. - Год шестой. Спб., 1896. - С. 501-522; С. 502.
17. Експедиційні записи автора від Марценюк Надії Павлівни 1944 р. н. в с. Степанки Барського району Вінницької області 1. 10. 2005 р.
18. Експедиційні записи автора від Придиус Анастасії Яківни 1940 р. н. в с. Слобода Бушанська Ямпільського району, Вінницької області 7. 10. 2007 року.
19. Експедиційні записи Блиндур Т. Д. від Благорід Марії Максимівни, 1931 р. н., жительки с. Вербка 18. 08. 2007 р.
20. Експедиційні записи Древенчук Ю. В. від Супрун Валентини Францівни 1931 р. н. в с. Самгородок Козятинського району Вінницької області.
21. Експедиційні записи Мальярчук А. від Лук'янової Ганни Антонівни 1939 р. н. в с. Семенівка Шаргородського району Вінницької області 12. 8. 2005 р.
22. Здоровега Н. І. Нариси весільної обрядовості на Україні. - К.: Наукова думка, 1974. - 158 с.; С. 70.
23. Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ - ХХ ст.). - К.: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2004. 280 с.: іл.. С. 54; С. 36; С. 40.
24. Пашкова Г. Т. Етнокультурні зв'язки українців і білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості - К.: Наукова думка, 1978. - 218 с., С. 177.
25. Поділля / Артюк Л. Ф., Балушок В. Г., Болтарович З. Є., та ін. - Видавництво НКЦ "Доля". - 199. - 504 с., С. 219.
26. Потєбня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Харьков, 1860. - 155 с. С. 69.

27. Романюк П. Ф. Из опыта картографирования свадебного обряда правобережного Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. - М.: Наука, 1983. - С. 198-205. С. 200

28. Танцюра Г. Т. Весілля в селі Зятківцях / Упоряд., ред., М. К. Дмитренко, Л. О. Єфремова. - К., 1997. - 404 с.

29. Украинский народ в его прошлом и настоящем. Под ред. О. К. Волкова, М. С. Грушевського, М. М. Ковалевського, О. Е. Корша, А. Е. Крымскага, М. И. Тугань-Барановскага, А. А. Шахматова. - Петроград, "Общественная польза". - 1916 г. - 707 с., - С. 622.

30. Украинцы. - М.: Наука, 2000. - 535 с., іл.. С. 292; С. 293.

31. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности - М.: Восточная литература, 1995.- 800 с., С. 691.

32. Чубинский П. П. Материалы и исследования. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. - С. Пб., 1878. - Т. 1-7., Т. IV. С. 615.

ТКАНИНИ В СИСТЕМІ ВЕСІЛЬНИХ ДАРІВ (НА МАТЕРІАЛАХ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР)

У статті розглядаються вироби з тканини у якості весільного дару в системі кримськотатарського традиційного весілля. В дослідженні розкривається символіка деяких ритуалів дарообміну між двома весільними партіями та учасниками обрядового дійства. Огляд здійснений на основі опублікованих джерел та власних польових досліджень автора.

Група тканин в комплексі весільних атрибутів відіграє чи не найбільш помітне місце в кримськотатарській шлюбній обрядовості. Це виявляється як у кількості та різноманітності виробів з тканини, які використовувалися у весільному обряді, так і в їх ритуальній поліфункціональності. В даній статті докладно зупинимось на функції виробів з тканин, як універсального предмету дарообміну. Кримськотатарське весілля починаючи із середини XIX століття виступало об'єктом зацікавлення багатьох дослідників [2, 8, 31], проте питання використання виробів із тканин у якості предметів дарообміну окремо не розглядалося.

Звичай обміну дослідники вважають одним із найбільш давніх та стійких елементів шлюбних ритуалів, набагато більш архаїчнішим, ніж символічні весільні звичаї "купівлі-продажу" [29, с. 24; 6, с. 10], вивчення ж системи взаємного обдарування тканими виробами дасть можливість глибше зрозуміти логіку розгортання весільного обряду.

За своєю формою весільні дари із тканини бувають паритетними, коли між учасниками обряду відбувався обмін подарунками подібними за видом, якістю та ціною. Також окремо можна виділити перехресне обдарування дарами різними за видом, наприклад під час весільної гостини тканини або гроші даруються після частування горілкою та випічкою. Було також одностороннє обдарування, коли дари отримувала лише одна сторона. Проте, варто відзначити, що навіть в односторонніх дарах зберігалася симетрія, адже вони як правило, були компенсацією за витрати, або винагородою за певні дії людини, наприклад за участь у обряді або мали дозвільну функцію.

Найбільш інтенсивно обмін дарами у вигляді різноманітних виробів із тканин відбувався на кількох етапах весілля: 1) на заручинах, коли дарами обмінювалися молодий та молода, а також усі їхні найближчі родичі; 2) наступний етап належить до самого весілля і пов'язаний із контактами представників двох родів, а саме рухом весільного почту від молодого в бік молодої і у зворотному напрямку, а також входженням нареченої в дім

свого чоловіка; 3) на самому весіллі можна виокремити як самостійний етап процедуру обдарування запрошеними родини молодят; 4) наступний етап обміну дарами належить до післявесільного періоду, коли відбувалася зустріч молодої дружини із родичами її чоловіка. Така класифікація обрядів за етапами інтенсивності дарообміну підкреслює концептуальну значимість саме цих виділених вище сегментів весілля, які мали характер весільної санкції. Тепер розглянемо послідовно усі найголовніші етапи дарообміну тканинами у весільному обряді кримських татар.

Обрядова дарча функція тканин виступає виразно в момент укладання попередніх шлюбних домовленостей між двома родинами під час заручин та сватання. Усі наявні джерела вказують на те, що закріплення угоди на етапі сватання відбувався через обмін сватами дорогими, подекуди шовковими хустками. На території східного узбережжя Криму, на знак укріплення шлюбної угоди, від імені молодого дарувалася тканина зеленого кольору, яка мала назву *ешиль япрах* (дослівно - "зелений лист").

Найбільш значний етап обдарування між молодятами та їх близькими родичами припадав також на передвесільний період, а саме на заручин *нишан*. На заручинах відбувалося обдарування між усіма членами родини молодого і молодої. За якістю та кількістю подарованих предметів на заручинах можна визначити певну ієрархію дарів для родичів. Найзначнішими і найкоштовнішими подарунками обмінювалися молодий і молода. Своєрідним комплексом атрибутів-дарів виступав весільний вузол *бохча*, в який обидві родини окремо складали подарунки.

Для *бохча* використовували велику хустину, як правило, з дорогого матеріалу, краї тканини вишивали золотом та сріблом. В с. Тарахташ поблизу Судака ця хустина мала окрему назву *казимир явлукь* [9] (назва "казимир" походить від слова "кашемір" і використовувалася для означення тонкого вовняного полотна). За словами П. Дьяченка, для *бохча* зшивали до купи кілька різних дорогих тканин [8, с. 190]. Комплект подарунків для молодих складав повний набір одягу, а іноді навіть декілька комплектів (від шарпеток до головного убору). Ці речі молодята мали вдягнути на самому весіллі.

Подекуди в *бохча* клали крім виробів з тканин інші предмети магічної символіки: дзеркало, ножиці, злаки, сіль або цукор. Мішечки із зернами, які в деяких районах клали до пакунків, мали назву *берекет тарбасы* [21] (від кр. тат. *берекет* - достаток, багатство) або *къысмет болсун* [13] (кр. тат. *къысмет* - доля, щастя, суджений).

Крім одягу, до *бохча* клали й інші важливі весільні атрибути, які згодом використовувалися в обряді. До складу весільних подарунків від молодої нареченому входили обрядові тканини, які згодом застосовувалися у ритуалах фарбування рук хлопця хною (хустинка *едек* та рушник *емень-яулыкь*).

Є свідчення, що наречений під час заручин дарував молодій обрядову весільну завісу *перде*, яка використовувалася у багатьох ритуалах спрямованих на наречену [2, с. 26, 28].

Ще наприкінці XIX - на поч. XX ст. в гірських та прибережних територіях Криму побутувала стійка традиція дарувати від молодої для нареченого в день заручин комплект подарунків із дев'яти предметів, який мав назву *докъуз* або *докъузлама*, в Бахчисарайському районі цей дар мав назву *киев-чамаширь* [2, с. 28]. Про усталеність саме такої кількості предметів у подарунку говорить також народне прислів'я: "*Докъузда бир тохтада*" - "На дев'ятці зупинись" [16]. На зв'язок між традицією дарувати молодому дев'ять предметів та схемою декорації цих речей звертав увагу сучасний мистецтвознавець М. Чурлу. Схема вишивки на чоловічих весільних речах (декоративних кисетах та, подекуди, поясах учкур), відповідає великому квадрату, в який вписані дев'ять майже рівних за масами елементів [30, с. 7]. Отже в кримськотатарській традиції число дев'ять і, відповідно, комплект із дев'яти предметів *докъуз* має виражену чоловічу символіку.

За ієрархією дарів від імені нареченої комплекс *докъуз* має найвищий статус, але крім молодого його міг отримати також хтось із близьких родичів хлопця, наприклад батько. В описі весілля с. Буюк-Янкой Білогорського району, наведеного інформатором, подарунок із дев'яти предметів *докъуз* дарували молодшому брату молодого, який виїздив разом із товаришами в день весілля на зустріч почту нареченої [19].

Дорогі подарунки завжди отримували батьки молодих. Потрібно виокремити дар для матері нареченої, який мав назву *сют акъы*, *сют борчу*, в перекладі "борг за молоко". Цей подарунок складався із багатого матеріалу, на який нашивалися золоті монети, в пізнішій традиції - купюри (цей звичай зафіксований нами майже на всіх степових територіях Кримського півострова). Дорогі подарунки отримували рідні брати молодят. В ялтинських селах у передвесільний період, під час відвідин будинку батьків молоді матері нареченого також дарували окреме головне покривало, що мало назву "*топрах басды марамасы*" [22, с. 135]. Дари у вигляді одягу та тканин отримували також дядьки та тітки молодят.

Подарунки готували усім членам родини, навіть немовлятам та померлим родичам. Якщо в родині були померлі близькі рідні, то їм також готували окремий подарунок у вигляді рушника для чоловіка та хустки для жінки або відрізу тканини. Цей дар згодом отримував хтось із членів родини або людина, яка читала заупокійну молитву після заручин: "Дають подарунок і дають гроші, тому, хто буде читати молитву за упокій. Цей подарунок залишається у сім'ї. Хтось віддає близьким. От у нас батька не було, поклали в подарунок тканину на штани і сорочку, і поклали 10 рублів, щоб почитати молитву. Потім комусь віддають" [12]. Звичай обдарування на заручини

стабільно відтворювався протягом усього ХХ століття: "В 70-ті рр. було дуже багато тканин, відрізи та одяг. Дарували одній людині відріз матеріалу, хустинку, панчохи, носовичок. Чоловікам дарували сорочку, майку, носовичок і шкарпетки. Чотири подарунки повинні бути. Парним повинно бути". [18] - згадує респондент.

На самому весіллі обдарування тканинами відбувалося під час взаємодії представників двох родів. А саме під час потрапляння членів одного роду на територію іншого, та під час руху весільного почту в бік молодої і у зворотному напрямку. Посланців від молодого, які в перші дні весілля приїздили із гостинцями, завжди обдаровували рушниками та хустками [2, с. 41]. Рушиками (*тиз-без, юз-без*), хустинками (*явлукъ*), шарфами (*марама, шербенти*), елементами одягу у якості викупів обмінювалися представники двох весільних партій під час руху весільного почту в моменти долання рубіжних територій (в'їзд до села, проходження через ворота та поріг). Варто зауважити, що викупом для родичів нареченої, як правило, виступали гроші та горілка, а вже під час руху нареченої в дім молодого - тканини та одяг. Про це зазначають й респонденти: "А у нас такий звичай, коли ми, близькі, приїздимо за нареченою, то нам повинні зав'язати відрізи тканин від нареченої в подарунок" [20]. "Коней прикрашали оксамитовою тканиною. Хустки зав'язували. На всіх, хто супроводжував (весільний почет - С.О.), зав'язували хустки. Я пригадую мати купу купували хустинок - всім треба зав'язувати: *аякъчи, музикантам*"¹⁰ [16]. Вироби з тканин, які дарувалися преставникам нареченого, були частиною приданого молодої або йшли від її імені. Взагалі молода готувала придане не лише для спільного господарства, а в першу чергу для обдарування усіх представників родини свого майбутнього чоловіка. Універсальними ж предметами обміну, як вже зазначалося вище, виступали хустка та рушник. У кожного із учасників обряду весілля залишався подарунок від молодої, великою образою було для члена родини нареченого залишитися без дару від молодої. Право отримати від нареченої в дар хоча б невеликий подарунок, було настільки беззаперечним, що будь хто із мешканців села хлопця міг вимагати зупинки почту до тих пір, поки не отримав хустинку чи рушник [24, с. 432].

На весіллі дари у вигляді тканин приносили запрошені гості, це традиційно був жіночий подарунок. Дослідник А. Н. Бернштам зазначав, що під час весілля тканини приносили нареченому та нав'язували їх на руку [1, с. 39]. Тканини у весільному обряді кримських татар виступали найбільш поширеним видом дару від запрошених, судячи з усього набагато давнішим, ніж дар у вигляді грошей (монет). Взагалі гроші як подарунок від запрошених гостей родині молодих досить пізно увійшов у традицію (приблизно в сере-

¹⁰ *Аякъчи* – весільний чин, молоді неодружені хлопці, які допомагають обслуговувати столи.

дині ХХ століття), перехідною ланкою виступали пришиті на тканину монети, пізніше, купюри: "Раніше родичі, близькі ніколи не дарували просто гроші. Раніше дарували відріз тканини, а на нього пришивали купюри грошей" [15]. В обрядах весілля тканина також виступає універсальним даром для усіх виконавців ритуалів. Дари у вигляді тканин отримували різні персонажі весілля як своєрідну реальну та символічну плату за свої дії. Так, рушники отримували свати під час заручин; мулла - після виконання релігійного обряду; перукар, що голив молодого; сваха, яка фарбувала дівчину хною; переможці на весільних спортивних змаганнях; ще й досі існує звичай, за яким хлопцям, що обслуговують столи, хазяйка весілля зав'язує на руки хустинки та рушники, таких прикладів ще можна навести багато. В більшості випадків дар у вигляді тканини для виконавців обряду так само йшов від імені молодої.

Великий обмін дарами між молодою та родичами нареченого відбувався в післявесільний період. Вранці після першої шлюбної ночі відбувався обмін подарунками між молодятами, чоловік дарував своїй дружині золоту монету, вона ж віддарювала хусткою чи рушником [2 с. 47]. Обмін дарами відбувався між молодою та родичами чоловіка. Після першої шлюбної ночі родичі молодого обдаровували наречену прикрасами та золотими монетами, молода у відповідь дарувала тканини із свого приданого. Опис цього обряду наводить Х. Каралезлі: Дівчину виводили свахи, тримаючи під руки, з-під завіси *лерде*. Вона дрібними кроками підходила до свекрухи, присідала та цілувала їй руки, потім так само вітала всіх гостей та цілувала їм руки. Далі родички молодої виводили її з кімнати, знімали головні убори і знову заводили до приміщення, після чого процедура цілування рук повторювалася. Після другого цілування родичкам молодого дарували головні убори від імені дівчини. Потім сваха молодої виносила миску, в яку усі кидали в подарунок гроші (*коримлик*) за те, що бачили молоду [22, с. 142]. Подарунок також відправляли матері молодиці: "Після весілля обов'язково потрібно показати простирадло, на якому спали наречені. Потім мати нареченого має відправити матері молодої відріз тканини" [17]. Наступне обдарування між молодою та родичами її чоловіка відбувалося через деякий час після весілля і завершувало багатоденне уникання між молодницею та батьком її чоловіка, яке тривало протягом сорока днів, або й більше. За словами П. Дьяченка, після завершення цього періоду в домі молодого влаштовували частування для близької рідні. В перший день збиралися усі чоловіки - представники роду молодого на чолі із свекром. Молодята спочатку підходили до батька молодого, чоловік наливав з глека в чарку горілку, молода дружина подавала напій своєму свекру і потім цілувала йому руку, так подружжя обходило всіх своїх родичів. Після частування молоді виходили із кімнати і через деякий час поверталися з подарунками для всіх родичів нареченого.

Чоловік тримав підніс із дарами, а молода вручала їх кожному гостю. На наступний день збиралися жінки, їх приймала вже сама молода дружина, так само частувала їх та обдаровувала [8, с. 199].

Викладений вище матеріал вже дає можливість робити попередні висновки щодо природи весільного дару та дає підстави виділяти основні функції дарообміну тканими виробами. Компенсаційна функція акту дарування є найбільш очевидною і легко реконструюється під час аналізу звичаїв дарообміну. Дар у весільному обряді передбачав взаємність або віддяку, компенсацію за певні дії, послуги чи витрати (взаємність подарунків на сватанні, віддавання "боргу за молоко" для матері молодої, віддяка учасникам за проведення ритуалу, компенсація за дозвіл руху весільного почту тощо). Такий принцип відповідає народній світоглядній моделі діалектичного характеру, за якою "якщо десь щось вибуває, значить туди щось прибуває, і навпаки" [6, с. 6]. Дослідник середньовічної культури А. Гуревич зазначав, що "в основі обміну дарами лежала впевненість в тому, що разом з подарованим майном переходить певна частка сутності дарувальника та одержувач дару вступає в тісний зв'язок із ним. Якщо ж дар не компенсований, то людина, що отримала дар потрапляє в залежність від дарувальника" [7, с. 188]. Можемо припустити, що якщо дар, послуга або дія не отримували віддяки, то порушувалася рівновага між суб'єктами обрядової дії, що неприпустимо для ритуалу весілля як цілісної завершеної системи. Звичним предметом дарообміну та віддяки на весіллі виступала саме тканина, полотно або різні вироби із неї (рушники та хустки).

Окремо слід зупинитися на комунікативній або соціалізуючій функції весільного обдарування. Саме на такому змісті обрядів дарообміну наголошувала вже низка дослідників [7, 26, 5]. Через дари на заручинах та весіллі представники двох родів впроваджували між собою стосунки соціальної спорідненості різного ступеня. Центральне місце у таких взаємних дарах, як вже зазначалося вище, посідали вироби з тканини. Рівень спорідненості вже можна визначити за якістю тканин, що призначалися в дар, їх кількістю, багатством оздоби. Найдорожчими дарами обмінювалися молодята, крім наречених, значні дари отримували їхні батьки та інші близькі, зокрема рідні брати та померлі родичі. Остаточо встановлення нових соціальних зв'язків між представниками двох родів відбувалося лише на самому весіллі, адже, за традицією, право користуватися подарованими на заручинах речами отримували як молоді, так і їхні рідні лише під час або після шлюбу, а у разі розриву домовленостей усі подарунки поверталися.

Взаємини між двома родами закріплювалися вже на самому весіллі через багатократний обмін дарами. Зміст встановлення соціальних зв'язків через обдарування простежується і в обрядах перевезення молодої та переміщення весільного почту. Даруючи власні вироби молода входила до

чужої общини, на предметно-символічному рівні налагоджувала комунікації із усіма представниками роду молодого. В обдаруванні представників партії молодого нареченою була своя послідовність. Першими отримували свої подарунки свати, які приїздили за молодою, згодом свої трофеї отримували вершники, що виїздили зустрічати весільний почет нареченої. Далі розподіл дарами від молодої відбувався поміж безпосередніми учасниками весільного дійства: ткані вироби отримували родичі та весільні чини, що контактували із молодою. На ранок наступного дня після весілля молода обдаровувала свою свекруху та найближчих родичок молодого. А свекор та родичі-чоловіки отримували від молодої дари останніми лише через значний період після весілля, коли закінчувався час уникання між молодою та свекром, після цього невістка отримувала право розмовляти з батьком свого чоловіка. Відповідно до етапів обдарування відбувався й процес соціалізації молодиці та входження жінки до нової родини. Обдарування гостями молодят виконувало подібну функцію, адже через дари відбувалося прийняття подружжя до общини та регламентувалася зміна статусу молодих людей.

Аналізуючи обряди дарообміну тканими виробами можна виявити й інші рівні обрядової символіки, які пов'язані із міфологізацією тканини та полотна. На думку дослідників народної культури, процес прядіння ниток та ткацтва символічно відтворював процеси утворення ("снування") світу, саме тому ткані предмети набували сакральних функцій вже на етапі їх створення [4, с. 78; 27, с. 6]. В такому контексті пояснюється стійкість ритуального використання тканих виробів в обрядах календарного та життєвого циклів в різних етнічних традиціях.

В цьому розумінні слід виділити важливу моделюючу функцію тканини. Складом весільних подарунків намагалися визначити майбутнє щасливе життя молодих. Про тотожність хустки з дарами (*бохча*) і майбутньої долі молодят говорить заборона зав'язувати чотири кінці хустини до купи, що, за народними переконаннями, вело до "зав'язування долі" молодої пари, а, отже, і нещастя та страждань у майбутньому (як правило, кінці хустки просто клали один на інший, піддіваючи шпилькою) [14]. Символіка долі та життя відображена і в назві пакунків із зерном, які клали до *бохча-кьысмет* ("доля").

Обмінюючись одягом та особистими речами на заручинах, молоді моделювали не тільки зовнішній вигляд один одного, але й змінювали внутрішній стан, адже відповідно до архаїчних переконань, "людину видно тільки тоді, коли до її тіла прилягають речі" [28 с. 192]. Перевдягання виступало символічним процесом зміни соціального, а подекуди і фізіологічного стану людини, адже, за твердженнями дослідників, в традиційній свідомості не було чіткого розподілу між такими поняттями, як тіло та одяг,

а зміна одягу означала також і зміну внутрішньої суті людини [23, с. 69-70]. Тож отримуючи одяг від обранців, дівчина та хлопець відповідно змінювала свій статус з вільних на заручених, а одягаючи цей одяг на весіллі остаточно завершували своє символічне перетворення.

В такому ж контексті можна розглядати обдарування усієї родини тканинами із приданого молодой. Вже зазначалося вище, що за традиційними уявленнями існував нерозривний зв'язок між дарувальником та подарованою ним річчю. Віддарюючи речі із свого приданого, молода віддавала частину своєї сутності. Розповсюджуючи власні вироби з тканини, що були складовою приданого, вона входила до "чужого" простору, поступово моделюючи та роблячи його "своїм".

Звертає на себе увагу і той факт, що принесення в дар тканин від членів общини та родичів крім весілля, було обов'язковим і під час виконання ритуалів, які супроводжували інші визначні етапи життєвого шляху людини, зокрема і похоронного обряду. Приходячи на похорон, жінки завжди брали із собою відріз тканини, потім цими відрізами обкладали тіло покійного. За твердженнями респондентів, небіжчика покривали сімома шарами тканини, зверху накривали дорогим полотном зеленого кольору [11]. Ця традиція є актуальною і сьогодні: "На носилки кладуть хустки та тканини, потім це все роздають людям, які мили, копали могилу. Жінки, коли йдуть на похорон, беруть з собою хто рушник, хто тканину. Це кладуть на померлого. В кого нема матерії, той гроші дає", - згадує інформатор [10]. Відрізи тканини односельці приносили в дар і під час будівництва нової хати, в такому разі тканини прив'язували до двох палок *кошеге*, які встановлювалися на воротах садиби [1, с. 39]. В звичаях принесення в дар тканини вочевидь виявляється ще й медіативна семантика полотна, як провідника або дороги, символічного сполучника між різними відтинками життя людини. В такому ракурсі вже вивчався статус тканини зокрема в українській традиційній обрядовості [3, с. 150].

Аналіз усіх дарообмінних ритуалів також показує, що тканина належить до традиційних жіночих дарів. В багатьох культурах, зокрема в українській, основною ознакою готовності дівчини до заміжжя були її навички ткалі, а виготовлені нею речі виступали головними дарами під час святкування шлюбної угоди [26, с. 106-107]. У роздаровуванні тканих речей, зроблених молодю, виразно звучить символіка пожертви, яка супроводжувала події переходу молодой в інший соціальний статус, в інше середовище.

Отже, як бачимо, тканина і різні вироби із неї мають непересічне обрядове значення. У весільному ритуалі дарообмінна функція тканин виступає найбільш виразно. Через обмін дарами на весіллі реалізовувалася санкція шлюбу, а сам акт дарування мав розгалужене символічне поле, яке відображало зміст шлюбних обрядів.

Джерела та література

1. Бернштам А. Н. Жилище крымского предгорья // Крымские татары. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. - Симферополь, 2005. - С. 23-40.
2. Бонч-Осмоловский Г. А. Брачные обряды татар горного Крыма // Известия РГО. - 1926. - Т.58. - Вып.1. - С. 21 - 62.
3. Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина ХІХ - початок ХХ ст.). - К., 1997. - С. 196.
4. Верговский С. В. Свирида Р. О. Рушник и традиционная культура украинцев // Ручник у праторы і часе. Матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі, 9-20 лістапада 1998 года. - Мінск, 2000. - С. 76-81.
5. Георгиев Г. Обещаният дар (функции на дарообмена в традиционната сватба) // Българска етнология. - 2002. - Кн. 1. - С. 41-65.
6. Гримич М. Звичаї обміну в українській шлюбній обрядовості // Етнічна історія народів Європи. - 2004. - № 17. - С. 5-11.
7. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. - М., 1984. - 350 с.
8. Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар // Крымские татары. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. - Симферополь, 2005. - С. 187-203.
9. Записано автором в 2007 р. від Меджитової Фадіс (1938), народилась в с. Тарахташ (Дачне) Судакської м.р.
10. Зап. авт. в 2006 від Зія Мустафи (1929), нар. в с. Фоті-Сала (Голубенка) раніше Куйбишевського р-н.
11. Зап. авт. в 2006 від Салієвої Аліє (1942), нар. в с. Дуванкой (Верхньосадове), раніше Бахчисараського р-н.
12. Зап. авт. в 2006 від Сачі Муеддет (1932), нар. в с. Корбек (Ізобільне) Алуштинської м.р.
13. Зап. авт. в 2007 від Аджихалілової Шевкіс (1932), нар. в с. Буюк-Ас (сьогодні не існує), раніше Ак-Шейхського р-н.
14. Зап. авт. в 2007 від Бекірової Фатіме (1940), нар. в с. Буюк-Озенбаш (Щасливе), раніше Куйбишевського р-н.
15. Зап. авт. в 2007 від Галямкової Фатіме (1954).
16. Зап. авт. в 2007 від Закірової Фатіме (1933), нар. в с. Кучук-Узень (Малоріченське) Алуштинської м.р.
17. Зап. авт. в 2007 від Куртамет Ельміри (1936), нар. в с. Корбек (Ізобільне) Алуштинської м.р.
18. Зап. авт. в 2007 від Османової Наджіс (1956).
19. Зап. авт. в 2007 від Сейдаметова Сейтхаліла (1928), нар. в с. Буюк-Янкой (Мармурове), Сімферопольського р-н.
20. Зап. авт. в 2007 від Сейтасанової Муслеме (1941), нар. в с. Узбек (сьогодні не існує), раніше Фрайдерівського р-н.
21. Зап. авт. в 2007 від Сейт-Яг'яєвої Асеме (1937), нар. в с. Каймачі (сьогодні не існує), раніше Фрайдерівського р-н.
22. Каралезли Х. Старинний обычай татарского заручения и свадьбы в

- деревнях: Дереккой, Ай-Василь и Аутка Ялтинского района // Крым. - 1926. - № 2. - С. 132-142.
23. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) // Тіло в текстах культури - К., 2003. - С. 69-70.
24. Марков Е. Очерки Крыма. Картины крымской жизни истории и природы (изд. 3-е). - СПб, 1902. - 520 с.
25. Несен І. Жіночі головні убори: проблеми функціонування у весільному ритуалі (за матеріалами Центрального Полісся) // Український костюм у часі і просторі. Матеріали міжнародної наукової конференції. - К., 2004.
26. Несен І. І. Весільний ритуал Центрального Полісся : традиційна структура та реліктові форми (середина ХІХ - ХХ ст.). - К., 2005. - 280 с.
27. Ткань. Ритуал. Человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы / сост. О. В. Лысенко, С. В. Комарова. - СПб., 1992. - 48 с.
28. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: учебное пособие. - М., 1998. - С. 400.
29. Чистов К. В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. - М., 1979. - С. 223-230.
30. Чурлу М. Яркий стиль крымских вышивок // Голос Крыма. - 2005. - № 45. - С. 7.
31. Шерфединов Я. Очерк свадьбы крымских татар Феодосийского, Керченского, Джанкойского и отчасти Евпаторийского районов // Песни и танцы крымских татар. - Симферополь, 1931. - С. 5-8.

ІГРОВА СКЛАДОВА ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ У НАУКОВІЙ СПАДЩИНІ ФЕДОРА ВОВКА

У статті розглядається місце ігрового елемента власне весільної обрядовості українців. Ця обрядовість має ігрову природу і утримує багато ігрових елементів. Розглянуто також зв'язок гри та ритуалу в цьому випадку. Праці Федора Вовка, присвячені весільній обрядовості українців, досі залишаються актуальними.

Тема традиційної весільної обрядовості є ключовою в родинній (сімейній) обрядовості людності. Хоча в порівнянні з родильною та поховальною, які є іншими основними складовими родинної обрядовості, вона досліджувалась і досліджується значно ширше, питань, які уточнюють наші уявлення про функціонування весільної обрядовості українців, ще достатньо. Це стосується різних аспектів самого явища, в т.ч. його джерел та історіографії, регіональних досліджень тощо.

Оскільки нас цікавить ігрова складова традиційної весільної обрядовості, то звернемо увагу на те, що останнім часом з'явилися праці, які розглядають цей аспект явища. Можна відзначити праці О. Курочкина [13, 14], В. Кушніра, Н. Петрової [15, 18], де розглядаються ігрові елементи як передвесільної, так і власне весільної обрядовості. Історіографічні праці цього аспекту *власне весільної обрядовості українців* нам невідомі.

Відповідно до вищесказаного ми хочемо звернути увагу на те, як, на нашу думку, Федір Вовк розумів явище гри і яке місце посідав ігровий елемент у власне весільній обрядовості.

Тема весільної обрядовості була однією з найулюбленіших для Федора Кіндратовича Вовка. У своїй праці "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" (1891-92 рр.) він писав: "у дослідях, які ми розпочали з метою розшукати дорогу, що нею йшли у своєму розвитку різноманітні форми соціального життя [...] ми можемо на окремому прикладі весільного ритуалу та обрядів спостерегти майже все, що за останні часи було відкрите та висвітлене", згадавши імена дослідників-етнологів та культурологів, переважно другої половини ХІХ ст., і їх здобутки [3, с. 215-216]. Весільна обрядовість була для Ф. Вовка моделлю, над якою він постійно працював і удосконалював, і яку застосовував при дослідженні інших культурних явищ. Він багато студіював шлюбні стосунки та весільні обряди різних народів, про що свідчать як архівні матеріали його фонду в Інституті археології НАН України, так і спеціальні роботи на цю тему. Паралельно із вищезгаданою

працею французькою мовою, на початку 90-х рр. він публікував в Софії болгарською мовою велику працю "Весільні обряди слов'янських народів" [6]. В той же час він рецензував сучасні праці про весільну обрядовість чехів М. Бартоша [22], давніх слов'ян М. Ковалевського [4], українців Чернігівщини П. Литвинової-Бартош [20], публікував окремі нотатки і праці про весілля у болгар та інших народів [7, 21]. Сучасники дуже високо цінували студії Ф. Вовка про українське весілля. В передмові до празького видання (1927 р.) говориться про те, що: "студія про українське весілля, можна певно сказати, єдина в науці, що так докладно, так широко розробляє цю тему. Особливо цінив її велику вартість такий глибокий знавець української етнографії, як Михайло Драгоманов, і заходами Драгоманова вона й появилась у друку, спочатку болгарською мовою, а через кілька років, доповнена й виправлена, по-французькому" [17]. Слід зазначити, що, на нашу думку, автор передмови дещо невірно оцінив синхронність виходу болгарського та французького видання студії Ф. Вовка про весілля, що видно з вихідних даних публікацій.

Вже невдовзі після виходу друком праць про весілля, 1895 року Ф. Вовк писав М. Грушевському, відповідаючи на запит останнього щодо публікації його праці про весілля у "Записках" НТШ: "Щодо весілля, то це річ найбільше зтяжна [...] переробити-ж - се значить далеко побільшити і справді таки переробити, полагодивши багато деяких помилок і т.і. Я й сам мав се на меті як писав [...] і до того хотів додати до статті (або книжки коли хочете) і усі рукописні матеріали з яких я користувався [...] У мене нового порівнявчого матеріалу позбиралось вже трохи не стільки ж, скільки було, та з тієї пори скільки вже нового друкованого набралось... Оттим то я й хочу подождати ще трохи, та як спроможуся коли місяців по 2 або з вільного часу то тоді і зроблю" [2, с. 103]. До цього треба сказати, що сам Федір Вовк в останньому абзаці праці "Rites et usages nuptiaux en Ukraine" зазначав: "Наша праця про українське весілля залишає ще багато бажань щодо повноти наших дослідів. Ми тільки злегенька торкнулись питань, що ми їх тут поставили, і зосталося ще багато інших, яких ми, всупереч нашому бажанню, не могли вистудіювати" [3, с. 337].

Але до кінця життя Федір Вовк так і не знайшов часу, щоби ґрунтовно переробити і доповнити свою основну "весільну" працю. Час від часу він повертався до деяких весільних сюжетів, зокрема опублікував "Програму для збирання свідчень про весільні обряди у великорусів та іногородців Східної Росії" (1911 р.) [5]. Його "весільний" розділ у головній, і як виявилось, підсумковій праці про українську етнографію "Етнографические особенности украинского народа" (1916 р.) [8] є дуже скороченим, без наукового апарату, викладом російською мовою його вищезгаданої праці "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" (1891-92 рр.) [3]. Це очевидно навіть із кількісних пара-

метрів праць: весільний сюжет в "Етнографических особенностях..." обіймає 19 сторінок, а праця "Rites et usages nuptiaux en Ukraine", перевидана українською мовою - 123 сторінки. Розділ про весільні обряди майже повністю зберіг структуру свого "попередника".

Не таким вже й простим завданням виявилось для Федора Вовка в світлі генезису весільних обрядів українців пояснення "ігрищ". Як він не хотів "конче... знайти місток між тими (давніми - В. С.) ігрищами і теперішніми, котрі не звідки-ж узялись як з тих..." так і не написав про це, хоча і планував (Ігрища межю села оддам мабуть у "Folk-Lore" - писав він Михайлу Грушевському 20 липня 1895 року [16, с. 104]). Що розумів Ф. Вовк під "ігрищами" стає зрозумілішим, якщо розглянути які рубрики він ввів для збору матеріалів по цій темі в розділі "Ігрища" (ігрища малороссиян и других славян и украинские свадебные обряды) особистого архіву: 1. "Игры весенние и прочие" - 51 аркуш нотаток; 2. "Брачные сезоны (браки в избр[анное] вр[емя] года) (39); 3. Игрища древних славян (11); 4. Сезон браков (puberte, nubiation etc.) (24); 5. Элементы игрищ в свад[ебных] обрядах (12); 6. Varia (матеріали і нотатки) (9) [10, № 40]. Зрозуміло, що Ф. Вовк практично мав на увазі ігровий елемент весільної обрядовості. Це тим більш очевидно, що інші родинні обряди (родини (4 аркуші нотаток), похорон (10), проводи і поминки (6)) він відніс до іншого розділу свого архіву - "Звичаї України", куди відніс також і таке явище як "кулачки" (9) а також "мораль" (проституція) (1) та "Varia" (побратимство) (2) [10, № 38]. Серед цих останніх можна знайти не тільки ігрові елементи, але й безпосередні ігри різних вікових груп (кулачки, "ігри при мерці" тощо). Хоча слід зазначити, що останні, хоча і були поширені в Україні, на початок ХХ ст. були мало відображені в науковій літературі [19], і могли бути поза увагою дослідника, багато років відірваного від батьківщини.

Ігровий елемент весільної обрядовості Ф. Вовк спеціально не обговорював, бо і не ставив такого завдання, хоча він простежується в його основній етнографічній праці. Ігрову складову можна побачити і під час виробничих процесів, і під час обрядодій родинного і громадського побуту, особливо - в календарній обрядовості. Так, напередодні свята Юрія (23 квітня ст. ст.), яке належить, за Ф. Вовком, до сонячного культу, у деяких місцевостях людність лагодить Лялю (найкращу дівчину), прикрашає її, потім починає коловий танок, що йде у супроводі пісень. З цього дня активно, з повною силою відбуваються веснянки (чи гаївки), "що їх супроводять різнманітні гри, які мають дуже виразний весняний характер. Ці гри та пісні розглянемо в статті про українську народню словесність" - писав він [2, с. 185]. Зазначимо що і ця праця, нажаль, не була опублікована Ф. Вовком, який, очевидно, планував вмістити її в енциклопедії "Український народ в його минулому та сучасному".

Сам термін "гра", "зрати" Ф. Вовк використовував вільно. У нього "На Великдень, згідно з загальнопоширеним повір'ям, сонце грає, цеб-то, в час свого сходу, то здіймається то опускається за обрій; тому багато є людей, особливо дітей, що дбають не проспати цієї хвилини" [2, с. 184]. Говорячи про пережитки у весільних обрядах, він припускає, що "...пережитки являють собою цілком припустне наподоблення того, що чинилось колись, у дуже давню епоху, на "зрах", про що говорить літопис [2, с. 227]. Взагалі календарні обряди у своїй праці Ф. Вовк висвітлив дуже скупо, згадавши окрім весняної обрядовості обрядовість купальську, де є весільний ігровий елемент: "...танцюють навколо ляльок-"купайл" та плигають через розкладений близько вогонь; замість вогню кладуть часом купу кропиви. Одночасно, явна річ, співають ритуальних пісень, що мають також весільний характер. Геть частіше, однак, вже обмежуються тим, що розкладають вогонь та плигають через нього парами, - парубки та дівчата" [2, с. 185-186]. Від того, як стрибне пара, віщували щасливе, чи нещасливе буде їхнє спільне життя у майбутньому. Суто ігровим було і ворожіння на вінках із запаленими свічками і пущеними водою. На час виходу "Етнографічних особливостей..." вже були відомі праці З. Кузели та В. Гнатюка про похвальні обряди та "про ігри при мерці" [9, 11, 12], хоча Ф. Вовк відзначив лише працю В. Гнатюка, назвавши її "чудовою" і звернув увагу на безпосередні ігри (лопатки, грушки тощо) [2, с. 208].

В цій же статті ми хочемо звернути увагу на ігровий елемент саме під час основного весільного обряду. Не йдеться про ігри дошлюбного періоду, до яких іноді відносять ігри навіть дітей. Хоча ігри хлопчиків і дівчат сприяють знайомствам у ранньому віці, але все ж, це - звичайні ігри різних статево-вікових груп із різноманітною семантикою. Мова може йти про відповідні ігри у період, близький до шлюбу, і саме про ці ігри Ф. Вовк обіцяв розповісти, але, як ми зазначили, не зробив цього.

Так, під час барвінкового обряду після заручин "дружка та ще одна дівчина, кожна тримаючи хустку, вилазили на лавку коло столу, а парубки ставали перед ними серед хати, потім вони виконували певний танець, подібний до третьої фігури кадрили [3, с. 227].

Під час "короваю", "як тільки коровай посадять у піч пектись, всі парубки, присутні в хаті кидались на коровайницю, щоб вирвати в них лопату, що на ній вони садили в піч коровай; вихопивши в них цей трофей, вони скакали і танцювали по хаті, приспівуючи". Але якщо в цій своєрідній грі "коровайницям пощастить затримати в себе лопату, то тоді вони мають перемогу, танцюють та співають" [3, с. 248]. Згодом починалась ритуальна гра-вправи з діжею: коровайниці "...стають навколо діжі, разом з чоловіками, що zostалися у хаті, підіймають тричі діжу вгору, стукаючи нею об сволок; цілуються навхрест, потім носять діжу по хаті і починають нарешті

з нею танцювати" приспівуючи відповідних пісень. Закінчуючи "коровайний" обряд, "кладуть коровай на віко діжі, застелене навхрест двома вишиваними рушниками, ставлять віко на голову молодиці, і вона несе його до комори" [3, с. 248-250].

Під час розплітання коси у гуцулів, вони прив'язували кінці коси молодої до причілку, і сам молодий, або старший боярин одрубував кінці коси одним ударом топірця [3, с. 251]. Якщо це не вдавалося зробити одним ударом, то це відбувало негаразди у подружньому житті.

Під час весільного потягу, коли відбувалась перейма, відбувалась і театралізована гра-бій між боярами і представниками парубочої громади молодого і представниками роду молодої з наступними перемовинами, які символізували, за Ф. Вовком, залагодження справ між двома родинами [3, с. 226]. Тут таки відбувався наступний ігровий епізод. Коли поїзд молодого входив у двір, мати молодої виходила з хати. На матері вивернутий кожух, вона тримала миску з водою та вівсом. "Молодий підносить миску до рота, наподобляючи, наче п'є, потім кидає її через голову назад, а старший боярин намагається палицею розбити її на льоту. Після цього теща частує молодого та всю його дружину горілкою і просить до хати" [3, с. 266-267]. Ф. Вовк пояснює ці весільні епізоди заходами перестороги проти лукавства ворога та пророкуванням та побажанням достатку та врожаю (кожух, вода, зерно). Розбивання ж миски означає безпосереднє запліднення землі водою та зерном, а вдале розбиття миски, на нашу думку, означає всілякі гаразди у шлюбі.

Невдовзі, іноді, знову відбувалась ритуальна бійка палицями старостів з братами молодої, які охороняють її. Потім йшло замирення і "продаж" молодої і втеча братів молодої від кари за "продаж" [3, с. 269-270].

На Катеринославщині, під час розплітання коси і одягання очіпка молодій, дружко клав очіпок та намітку на віко діжі, ставив віко собі на голову й обертася кругом на одному місці і лише після цього очіпок з наміткою потрапляв на голову молодої [3, с. 275].

Взагалі, всі основні заходи під час традиційного весільного обряду, починаючи від заручин і до подій другого дня з перезвою, проходили під захоплюючий акомпанемент змагання двох хорів. Подруги молодої склали хор від неї. В той же час жіночий персонал від молодого, який носив назву свах, або свашок становив хор від нього і вони піснями коментували кожну подію шлюбного обряду. У висновках до своєї праці, Ф. Вовк зазначав: "Все це відбувається в супроводі хору, що своїми піснями пояснює всі акти, через які переходить церемонія, звертається то до того, то до іншого персонажу, що грає ту чи іншу роль у весільному святі" [3, с. 320]. Філософський напрямок ігрової культури на кінець ХІХ ст. ще не був сформований (Й. Гейзінга, Г. Гадамер, Е. Фінк, Р. Кайуа та ін.), але для Федора

Вовка весільний обряд був суцільною грою-ритуалом, в якій суто ігрові елементи виринали постійно, але лягали в основну ритуальну лінію весільного обряду. Саме в обрядовості, на відміну від безпосередніх ігор певних статево-вікових груп, найважче відділити ритуальну складову від ігрової, хоча це часто і не треба робити. Вивчаючи форми поведінки, дослідники відзначають близькість гри та ритуалу. Відсутність границь, нечіткі уявлення про природу обох явищ призводить при вивченні конкретних явищ до розширення сфери гри за рахунок ритуальних форм поведінки і навпаки. Іноді "гра" і "ритуал" використовуються як синоніми, чому сприяють в обрядовій лексиці такі вирази як "грати весілля" [1, с. 21]. У праці Ф. Вовка дієслово "грати" зустрічається часто, наприклад (окрім зазначених вище): "Один факт, однак, зостається ще не з'ясований: чому в цьому (під час знімання серпанку з молодої - В. С.) першу роль *грає* батько молодого, що під час інших весільних обрядів, як і батько молодої, зостається в тіні, чому його іноді заміняє дружка, і чому це не сам староста, що в цілій процедурі весільного ритуалу грає дуже виразно зазначену роль жерця" [3, с. 310] та ін.

Загалом же, ритуал, в цьому конкретному випадку, - та ж гра з передбачуваним фіналом на відміну від безпосередньої гри, де результат непередбачуваний.

На нашу думку, згадані нами (далеко не всі) ігрові елементи в працях Ф. Вовка були або частинками рудиментів старих обрядів, сутність яких майже втрачена (гра-вправи з діжею у коровайниць), або певними новаціями, які виникли на старому ґрунті і закріпились як певна гра з елементом ворожіння (одрубубання кінця коси у гуцулів).

За Ф. Вовком, князівська доба довершила розвиток українських весільних звичаїв і сліди пізніших впливів (татарське пригноблення, козацька республіка, польське панування тощо) помічені слабо і "дохристиянська доба 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" [3, с. 337]. Для дослідника було найважливішим показати генезис весільної обрядовості і він блискуче виконав це завдання. Ігровий характер весільної обрядовості і власне весільного циклу, зокрема, був для нього цілком очевидним. Праці Федора Кіндратовича Вовка з традиційної весільної обрядовості українців в багатьох аспектах й досі залишаються неперевершеними.

Джерела та література

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. - СПб., 1993. - 240 с.
2. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. - Прага: Український громадський видавничий фонд, [1927]. - С. 34-214.
3. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. - Прага: Український громадський видавничий фонд, [1927]. - С. 215-337. Вперше надруковано: *Rites et usages nuptiaux en Ukraine // Volkov Th?odore. L'Anthropologie.* - Т. II. - Paris, 1891. - P. 160-184, 408-437, 537-587; Т. III. - Paris, 1892. - P. 541-588.
4. В[олков Ф]. // Киевская старина. - 1892. - № 5. - С. 278-284 (Рецензія на працю: Kowalewsky M. Marriage among the early slavs // Folk-lore, Quarterly Review of Myth. - London, 1890. - Dec.).
5. Волков Ф. Програма для собиранія сведеній о свадебных обрядах у великоруссов и инородцев Восточной России // Живая Старина. - 1911. - Вып. 1. - С. 27-30 і окрема відбитка.
6. Волков ?.К. Свадбарскит- обреды на славянскит- народы // Сборникъ за народны умотворения, наука и книжнина. - София, 1890. - Кн. III. - С. 137-178; 1891. - Кн. V. - С. 204-232; 1892. - Кн. VIII. - С. 216-256; 1894. - Кн. XI. - С. 472-510.
7. Волков Ф. Свадебные обряды в Болгарии // Этнографическое Обозрение. - Кн. XXVII. - 1895. - № 4. - С. 1-56.
8. Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф. Волкова, М. Грушевского, М. Ковалевского и пр. - Пг., 1916. - С. 455-647.
9. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди. Зібрав В. Гнатюк // Етнографічний Збірник. - Т. 31-32. - Львів, 1912. - С. 203-424.
10. Інвентарний опис наукових матеріалів Хв.К. Вовка // Науковий архів Інституту археології НАН України.
11. Кузеля Зенон. Посіжинє і забави при мерци // Записки НТШ. - Т. 121. - Львів, 1914 - С. 173-224; Т. 122. - Львів, 1915. - С. 103-160.
12. Кузеля Зенон. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі // Етнографічний Збірник. - Т. 31-32. - Львів, 1912. - С. 133-202.
13. Курочкін О.В. Архаїчний весільний танець-гра "Журавель" ("Бусел") // Матеріали до української етнології. - К., 2002. - Вип. 2 (5). - С. 140-145.
14. Курочкін О.В. "Метод синкретичних вузлів" і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології. - К., 2003. - Вип. 3 (6). - С. 53-60.
15. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Молодіжні ігри та розваги в системі календарного циклу // Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини. - Одеса, 2008. - С. 57-86.
16. Листування Михайла Грушевського та Федора Вовка / Упорядник Всеволод Наулко // Листування Михайла Грушевського. - Т. 2. - К; Нью-Йорк; Париж, Львів, Торонто, 2001. - С. 93-221.
17. [Передмова] // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології... - С. 2.

18. Петрова Н.О. Традиційні ігри та розваги в дошлюбному спілкуванні українців і росіян Одещини // *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян / Збірник наукових праць*. - К., 1999. - С. 102-107.

19. Старков В. До питання про ігровий елемент української традиційної обрядовості (Внесок Зенона Кузеля у дослідження "ігор та забав при мерці" // *Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць*. - Вип. 2 (5). - К., 2002. - С. 279-286.

20. Volkov Th. // *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*. - T. 2. - 1901. - P. 263 і окрема відбитка (Рецензія на працю: Литвинова-Бартош П. Весільні звичаї і обряди у селі Землянці на Чернігівщині // *Матеріали до українсько-руської етнології*. - Львів, 1900. - 104 с.).

21. Volkov Th. Menhir de la Pierre-Frite et le mariage // *Revue des Tradition Populaires*. - T. VIII. - Paris, 1893. - P. 448.

22. Volkov Th. // *Revue des Tradition Populaires*. - T. VII. - Paris, 1892. - P. 251-252 (Рецензія на працю: Barto? M.F. Moravska Svatba. - Praha. 1892).

ГОЛОВНИЙ УБІР ЯК СИМВОЛ ШЛЮБУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ

Найважливішою функцією головних уборів як складової частини традиційного вбрання є знаково-ритуальна. Головний убір визначав вік, соціальний статус та сімейний стан дівчинки, дівчини, жінки. Вид, матеріал та техніка виготовлення головних уборів змінювалися, але

Розгляд вбрання як знакової системи будь-якої традиційної культури став загальноприйнятим в етнологічній науці [22, с. 97]. Костюм для носія традиційної культури був своєрідним паспортом, який репрезентував особу власника як етнофора, уродженця певного населеного пункту, території та регіону, людину певного соціального стану, статусу та віку.

Чи не найважливішим елементом цієї знакової системи були головні убори [22, с. 105]. З трьох функцій складових костюму: естетичної, захисної та знаково-ритуальної, - саме для головних уборів остання функція була визначальною. Особливо це стосувалося жіночого традиційного костюму.

Впродовж розвитку вітчизняної етнологічної науки головні убори в основному розглядалися як складова комплексу вбрання. Хоча дослідники родинної обрядовості, фіксуючи перебіг весільних обрядових, підкреслювали право-закріплююче значення перемін головних уборів.

Уже в першому описі українського весілля, зробленому наприкінці XVIII ст. Г.Калиновським, обряд "покривання молодої" був визначений як такий, що символізує остаточне здійснення шлюбу [3, с. 112]. Відтоді значення цього моменту як "своєрідної кульмінації, переломного моменту традиційного весілля" [22, с. 109] не переглядалося і не заперечувалося. Однак предметний ряд цього ритуалу - який саме головний убір виконував ритуальну функцію, а які головні убори мали виключно профанне значення, чи відбувалися в трактовці цих предметів якісь зміни - в цьому однастайності у дослідників українського костюму та обрядовості не було. Тож вирішення цього питання й становить проблему нашої розвідки.

До середини XX ст. дослідники української традиційної обрядовості, зазначаючи ритуальне значення зміни головних уборів під час шлюбних церемоній (звичайний дівочий головний убір на весільний дівочий головний убір - на дівич-вечорі чи вінкоплетинах; дівочий весільний головний убір - вінок - на жіночий, а саме: на намітку / серпанок / завивало), здебільшого звертали увагу на якість та колір головного убору, яким покривають

молоду ("як біль білесеньке, як папір тонесеньке" [5, с. 272], "біла імла" [5, с. 273], "чепець зелений" [5, с. 274], "грубе, як ряднянка, чорне, як каглянка" [5, с. 271] - останнє скоріше вийняток), а також на форму та назву ("намітка", "убрус", "серпанок", "завивало"; "корона", "очіпок" чи "чіпець", "каптур", "каптур рогатий" [5, с. 271-278]). Питання походження та виготовлення весільної атрибутики, яка мала готуватися не під час весільних ритуалів як коровай та інші види обрядового хліба, вінки та віночки, гільце, прапор, а заздалегідь, етнографами майже не розглядалися, адже темою досліджень обирався хід ритуальних дійств.

Таким чином, виготовленню ритуальних головних уборів початкового етапу весільної драми - вінкам та віночкам - увага приділялася, однак той головний убір, що саме й символізував перехід дівчини не тільки до стану лімінальної особи (як вінок), а вже остаточне набуття нею дорослого, одруженого статусу, описувався досить побіжно, як тканина "набрана в Криму" [5, с. 271], "біле полотнище, з обох кінців вишите червоними нитками" [7, с. 434] тощо.

Підготовку посагу та тканих предметів, що входили до нього і використовувалися як атрибути на весіллі описували вчені-дослідники українського та слов'янського ткацтва та одягу Д.К.Зеленін [10], Н.І.Лебедева [8], Г.С.Маслова [15], К.І.Матейко [16], О.О.Боряк [4] та інші.

У виявленні генезису дівочих та жіночих головних уборів, особливостей використання їх як ритуальних предметів, переведення у статус профанних речей та у вирішенні питань виготовлення та походження таких речей вагомими є регіональні та локальні студії, різночасова фіксація фактичного матеріалу різних історико-етнографічних регіонів та етнографічних зон України [1; 2; 6; 7; 9; 11; 12; 13; 17; 20; 21; 23].

Монографія сучасної дослідниці, доктора мистецтвознавства Г.Г.Стельмащук [19] стала першим комплексним дослідженням головних уборів та зачісок як єдиного предметно-світоглядного феномену української традиційної культури від давнини до початку ХХ ст. Автором запропонована логічна класифікація головних уборів, основою класифікаційної одиниці яких є функція; описані всі загальні, регіональні та локальні види та форми головних уборів різних соціальних груп українців; розкрита роль атрибутів, символів та знаків у головних уборах, зокрема й обрядових.

Основними джерелами інформації про український традиційний костюм нині є колекції Музейного фонду України та інших держав [24], які включають предмети в основному ХІХ - ХХ ст., письмові (літописи, актові, майнові та правові документи, мемуари та белетристичні твори, польові етнографічні матеріали) та зображувальні (парсуни, портрети, літо- та фотографії) матеріали відповідного періоду, цінність яких визначається не тільки фіксацією наявності певних головних уборів, а - що не менш важливо - й способу їх

носіння. Письмові - зокрема, судові - документи нерідко містять вкрай важливий фактологічний матеріал стосовно правового та знакового значення головних уборів.

Важливим джерелом інформації з обраного нами питання є фольклорні твори: ліричні, жартівливі, та головним чином весільні пісні різних регіонів України подають досліднику неоціненний матеріал стосовно номенклатури жіночих та дівочих головних уборів, їхньої колористики та значення в народній культурі [5; 18].

Перші згадки про головні убори українок відносяться до XII ст. і стосуються норм звичаєвого права. Безумовно, найбільш ранні зображення вбрання стосуються вищих верств суспільства.

Головні убори українки були віхами її зростання, змін у статусі та віці. Від першого кісника - стрічки, яка вив'язувалася довкола голови над чолом, - та ще дитячого вінка, до якого не чіплялися стрічки, до дівочих пов'язок, стрічок та вінків дівчина доростала до апофеозу своєї молодості - дівування та весілля, символом яких були весільний вінок (високий головний убір, здебільшого складний, з декількох складових - стрічки, квіти, гарус, пір'я, тканина, тверда (лубова, картонна чи паперова) основа) та віночок, який плели з барвінку, нерідко визолочували і доповнювали ним основний весільний головний убір.

Різницю в статусності дівчини та дорослої, повнолітньої особи підкреслювали зачіски та головні убори. Дівочі зачіски та головні убори мали залишати відкритим тім'я, з-під жіночих головних уборів нерідко було видне лише обличчя.

Проблемою для дослідника українського традиційного костюму та зокрема головних уборів є вкрай погана представленість дівочих головних уборів, не кажучи вже про дитячі, у музейних колекціях. Це становище цілком зрозуміле, адже, по-перше, ці головні убори виготовлялися, в основному, з нетривких матеріалів (квіти), а ті частини головних уборів, що виготовлялися з тканини (стрічки), надалі передавалися молодшому поколінню або ставали складовими іншого вбрання.

Традиційно українське весілля розподіляють на три великих етапи: передшлюбні обряди; саме шлюб, післяшлюбні обряди. Таким чином, весілля в традиційній культурі було довготривалим процесом, кожний період якого позначався певними діями, зовнішнім виглядом усього кола учасників, що мало підкреслити ті зміни, які відбувалися у родині та всьому роді та з особою як одиницею роду [14, с. 10-12].

Передшлюбні обряди розпочиналися з сватання, позитивний результат якого позначався в дівочому костюмі зміною головного убору із дівочого вінка на головний убір засватаної дівчини. Регіонально ці знаки відрізнялися (кількість та колір стрічок, вживання в головному уборі хустки тощо [19,

с. 160 - 162]), але їхнє значення як маркеру початку перехідного процесу - однакове по всій Україні і незаперечне. Кульмінаційним моментом перед шлюбних обрядів були вінкоплетени та запрошення молодою на весілля. Наш власний слобідсько-український польовий матеріал др. пол. ХХ ст. доводить стійкість звичаю, на якому наголошували у своїх спогадах всі інформанти та який описується в усіх регіонах України, відповідно до якого молода "ходила просити" разом із друзками, маючи знаком своєї місії головний убір - вінок, сплетений із застосуванням барвінку, а також інших оберегових рослин (рута, м'ята, волошки тощо [19, с. 167]).

За центрально- та східноукраїнськими матеріалами вінок, в якому молода "збирала на весілля" уже не знімався нею до переїзду дівочого головного убору на жіночий. На Західній Україні побутували окремі вінки для запросин, окремі - для саме весілля [19, с. 165 - 166]. На нашу думку, цей варіант - архаїчніший і чіткіше передає логіку весільних дійств, на позначення яких і виступають головні убори, що дедалі більше складаються лишень із матеріалів, що трактувалися у народному світогляді як оберегові та межові. Так, барвінок, з якого плететься весільний вінок, є атрибутом усіх родинних обрядів переходу і в весільній обрядовості має підкреслити вихід із дитячо-неповнолітнього стану.

Значення переїзду вінка вже на суто жіночі головні убори нами вже було розкрито.

Від появи перших описів та замальовок українського традиційного вбрання, тобто від XVII - XVIII ст., до середини ХХ ст., коли традиційний костюм стає лише обрядовим вбранням, українські жіночі головні убори розвивалися від рушниковоподібних (намітка, убрус, серпанок) до платоподібних, шапочкоподібних та комбінованих (очіпок та намітка, очіпок та хустка, пулка та хустка, одна чи декілька хусток різного розміру та якості).

Рушниковоподібні головні убори були у ХІХ ст. переважно домашнього виготовлення із конопель та льону (в залежності від регіону). Можна припустити, що виготовлення першої намітки для весілля супроводжувалося певними обрядовими діями.

Однак на Центральній та Східній Україні намітка на першу половину ХХ ст. виходить з побутування і використовується з обрядовою метою. Хоча ми маємо власні записи від жителя с. Велика Данилівка (нині - частина промислового Харкова), про те, що її мати до ІІ світової війни носила намітку як постійне вбрання.

Хв.К.Вовк, описуючи українське весілля, звернув увагу на "покривання молодої" як обряд, що відбувається ще у молодій, і довів логічність та архаїку цієї дії, а також - зняття по прибутті весільного поїзду до молодого із молоді намітки та покладання її на піч [6, с. 277]. Логіка цієї дії незаперечна: виткана у чужому домі на чужих кроснах (верстаку, верстаті) на-

мітка має прилучитися до нового родинного вогнища. Згадаймо обряд гріння рук по поверненні з кладовища під час похорону.

За Хв. К.Вовком, у весільних обрядах застосовувалися 2 види головних уборів. 1. суто ритуальний серпанок, яким закривали обличчя молодої декілька разів: коли вона сиділа на посагу в очікуванні молодого; в церкві; під час переїзду до хати молодого; по завершенні обряду комори або на другий день після нього. 2. очіпок та намітка, які по завершенні весілля ставали звичайним повсякденним та святковим вбранням голови жінки. На думку Хв. Вовка, намітку змінила хустка.

Наші спостереження свідчать, що хустка уже у XIX ст. мала власне символічне значення: її подавала (або перев'язувала нею руку) наречена нареченому на сватанні або заручинах, з нею він приходив "по молоду" і нею, а не серпанком, її символічно "покривали" свашки, перед тим, як одягти на неї очіпок чи "вив'язати хусткою "по-бабськи":

Покриванка плаче,

Покриваться хоче.

Не так покриваться,

Як поцілуватися, - ця весільна приспівка і нині на сучасному весіллі виспівується, коли на молоду пов'язують хустку.

Генеза український жіночих головних уборів доводить, що народ виявив не тільки прихильність до зовнішнього боку обрядовості, на чому наголошували етнографи XIX - початку XX ст. [20, с. 268], а й до її "духу", до сенсу, переносячи на новітні предмети семантику стародавніх, які виходили з ужитку

Таким чином, з викладеного можна зробити такі висновки:

1. Саме головні убори були головним знаковим кодом, який позначав вік та соціальну значущість жіночої особи.

2. Складові головного убору та особливості носіння його мали підкреслити ці градації: а) кісник, віночок без стрічок - дівчинка, дівча, півдівки (дитина, підліток); б) кісник із стрічками у будень, кісник, вінок зі стрічками на свята - дівчина "на порі"; в) вінок зі стрічками та прикритим тім'ям - засватана дівчина.

3. Матеріалом для українських дівочих головних уборів у XVII - XX ст. в різних історико-етнографічних регіонах України слугували живі, воскові бо паперові квіти, гарус, бісер, лелітки, хустки та стрічки різного ґатунку, які гармонійно поєднувалися із зачісками з довгого волосся.

4. Саме зміна головних уборів підкреслювала перехід дівчини з неodrуженого стану у статус шлюбної жінки. Головним моментом шлюбу було "розплітання коси", яке проводилося за різними сценаріями чи то у молодої перед переїздом до молодого, чи після обряду "комори", За свідченням Хв. Вовка, у центральній Україні цей момент підкреслювався і одяган-

ням на молоду чоловічої шапки, що в інших ситуаціях було неприпустимим для носіїв традиційної культури.

5. Українські традиційні жіночі головні убори на відміну від дівочих набагато краще представлені у музейних колекціях, адже основними матеріалами для них були конопляні, лляні, шовкові, бавовняні, вовняні та напіввовняні тканини, які придатніші для тривалого зберігання.

6. Українські традиційні жіночі головні убори виготовлялися як у домашніх умовах (намітки, убруси, серпанки, вишиті хустки), так і у ремісничих осередках.

7. Українські традиційні жіночі головні убори поділяються на рушниковоподібні (намітки та подібні головні убори); платові (хустки, шалі, "кравірки", "підшалники", "плечальники" та ін.) та шапочко подібні (очіпок, чіпець, каптур, капирь тощо).

8. У традиційній культурі використовувалися як один вид головного убору (напр., намітка як повсякденне вбрання XVII - XVIII ст.), так і комбінації видів (очіпок+намітка - Полтавщина, кінець XIX ст., очіпок+хустка - Центральна та Слобідська Україна, кінець XIX - початок XX ст., чіпець+ декілька видів хусток, які імітують намітку - Полісся, Волинь, Центральна Україна, XX ст.).

9. Загальним для всієї етнічної території було прикривання волосся та тім'я заміжною жінкою. Зачіски заміжніх жінок були різними: Західна Україна (зокрема. Гуцульщина) - обрізання волосся, в т.ч. обрядове, під час весілля; Східна та Центральна Україна - відмова від заплітання кіс, збирання волосся "на гулю" під головний убір. Надзвичайно пізнім варіантом зачіски для заміжньої жінки слід визнати плетення коси та викладання її довкола голови.

Джерела та література

1. Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини: Альбом / О.В.Астахова, Т.М.Крупа, В.А.Сушко.- Харків: Колорит, 2004.- 125 с.: іл.- (Серія "Українська колекція").
2. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського, Львівське відділення. [Відп. ред. Ю.Л.Гошко].- К.: Наукова думка, 1983.- 304 с.
3. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців / В.К.Борисенко.- К.: Унісерв, 2000.- 191 с.
4. Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX - початок XX ст.) / О.Боряк.- К.: б. вид., 1997.- 196 с.
5. Весільні пісні / Упоряд., авт. вст. ст. та приміт. М.М.Шубравська; Відп. ред. І.П.Березовський.- К.: Дніпро, 1988.- 476 с.: іл.
6. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології / Хв.К.Вовк.- К.: Мистецтво, 1995.- 336 с.: іл.
7. Воропай О. Звичайі нашого народу. Етнографічний нарис / Художник-оформлювач Л.Д.Киуркач-Осіпова / О.Воропай.- Харків, Фоліо, 2005.- 508 с.

8. Восточнославянский этнографический сборник / Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая, новая серия. Т. XXXI.- М., Изд-во АН СССР, 1956.- 808 с.
9. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Т. I.- Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898.- 1012 с.
10. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивинной. Примеч. Т.А.Бернштам, Т.В.Станюкович и К.В.Чистова. Послесл. К.В.Чистова / Д.К.Зеленин.- М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.- 511 с.: ил.
11. Иванов В.В. Современная деревня в Харьковской губернии // Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к "Харьковскому календарю" на 1893 год. Вып. 7-й. / Издание Харьковского губернского статистического комитета [Под ред. члена-секретаря комитета В.В.Иванова] / В.В.Иванов.- Х.: Типография губернского правления, 1893.- С. 1-28.
12. Козяр Св. Українська ріднина обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон / Св.Козяр.- Хмельницький, 2000.- 72 с.
13. Коршак Т. Свята та обряди Охтирського району / Т.Коршак.- Суми, 1993.- 30 с.
14. Масрчик М.С. Українські обряди рідинного циклу крізь призму моделі переходу / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук: 07.00.05 / Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України.- Київ, 2002. - 18 с.
15. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - нач. XX в. / Г.С.Маслова. - М.: Наука, 1984.- 216 с.
16. Матейко К. І. Український народний одяг / К.І.Матейко.- К.: Наук. думка, 1977.- 224 с.
17. Муравський шлях-97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М.- Харків: ХДІК, 1998.- 360 с.
18. Пісні Слобідської України. Фонографічна збірка: Пісні Харківщини. В.1. / Збірацька робота, розшифровка нотних текстів та упорядкування Л.Новикової.- Харків: Майдан, 1996.- 188 с.
19. Стельмащук Г.Г. Традиційні головні убори українців / АН України. Інститут народознавства / Г.Г.Стельмащук.- К.: Наук. думка, 1993.- 240 с.
20. Сумцов М.Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна / М.Ф.Сумцов.- Х.: Акта, 2002.- 282 с.
21. Українське народне мистецтво: Вбрання / Під заг.ред. К.Г.Гуслистого. Упор. С.Г.Колос (кер.), І.В.Гургула, Б.Б.Лобановський, О.Т.Полюскевич.- К.: Державне видавництво образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР, 1961.- 328 с. (XXXVI+248 табл. іл. + анотації)
22. Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 2.- Опішне: Українське народознавство, 1999.- 544 с., іл.
23. Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л.М.Чижикова.- М.: Наука, 1988.- 256 с.
24. Museum of the Ethnography of the Peoples of the USSR, Leningrad.- Leningrad, Aurora, 1990.- 102 p.

КОРОВАЙ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВСТІ УКРАЇНЦІВ ВЕРХНЬОГО ПОТИЛІГУЛЛЯ (40-70-ті рр. XX ст.).

Автор статті досліджує ступінь збереження коровайного обряду українців верхнього Потилігулля, його особливі та традиційні елементи. Звертається увага на відмінності у виконанні обрядових дій та використанні весільних атрибутів у селах досліджуваного регіону.

Особливе місце в структурі традиційного весілля займає коровай. Незважаючи на трансформацію деяких елементів та змін в самому обряді, коровай і досі є обов'язковим атрибутом весілля. Однак коровайний обряд ще не достатньо досліджений. Навіть у сусідніх селах можна знайти чимало локальних відмінностей, що підкреслюють значимість цього весільного атрибуту. Це підтверджується і нашими спостереженнями на теренах Миколаївського району Одеської області в селах Андрієво-Іванівка, Левадівка, Каховка, Ісаєве, Скосарівка, Настасіївка, які знаходяться на берегах Тилігулу.

В українській історіографії коровай, як і коровайний обряд, був предметом вивчення багатьох дослідників: Сумцова Н.Ф. [10], Маркевич Н.А. [8], Бостан Г. [2, с. 98], Войтюк Л. [3], Кушнір В.Г., Петрова Н.О. [6, 7, 9]. Багатовчисельні записи весільного обряду українців містять відомості про ритуал виготовлення та розподілу короваю та весільного печива, що включав ряд обов'язкових обрядових під супровід весільних пісень. Досить детально різноманітність весільного хліба охарактеризувала В.К. Борисенко [1, с. 37], виділяючи основні його види, семантику та способи приготування. Вона відзначає, що по всій території України весільний хліб суттєво не відрізняється за формою та способом приготування, натомість має різноманітні локальні назви. Так, наприклад, головний весільний хліб був високим, мав круглу форму, був прикрашений квітами, косичками, пташками з тіста і називався "коровай". Натомість обов'язковим елементом буковинського весілля є калачі-короваї та батькові калачі [5, с. 194].

Стосовно регіону, що досліджувався, чи суміжних територій слід навести результати досліджень на Одещині [7, с. 121], за якими визначені території побутування назв весільного печива, існування обрядодій, що виконувалися під час виготовлення короваю. Автори зазначають, що чимало елементів коровайного обряду втрачено. [7, с. 121] Йдеться про наслідки трансформації, коли наприклад, не в усіх селах на випікання короваю запрошували парну кількість жінок, які жили добре в шлюбі та щоб на момент приготування короваю їх чоловіки були вдома. Забуті вже й пісні, що виконували під час коровайного обряду.

Як відомо, коровайний обряд посідає особливе місце в структурі традиційного весілля українців. Його випікали тільки коли одружувалися вперше, вдовицям і вдівцям його не випікали [4], справляння весілля без нього не вважалося повноцінним обрядом, оскільки фіксація шлюбу без благословення хлібом-сілля була неможливою [11]. Він символізував добробут, плодючість і продовження роду. Така ж висока смислова навантаженість хліба-короваю існує і в селах зазначеного регіону.

Випікали коровай як у домі нареченої, так і нареченого. Проте в селі Левадівка зафіксовано випадки, коли коровай був спільним, у випадку, якщо весілля було спільним. Проте спільні весілля в середині ХХ ст. були винятком, наприклад, через сирітство одного з наречених, або якщо один з наречених походив здалеку і не було можливості дотримуватись традиційної схеми обряду.

У названих селах досить повно зберігся весь спектр обрядових дій, пов'язаних з приготуванням короваю. Ще й сьогодні випікати коровай починають у четвер. Для цього запрошують лише тих жінок, які перебувають у першому шлюбі, живуть в злагоді зі своїми чоловіками і бажано, щоб мали дітей. Таким чином, вони мають передати всі найкращі якості свого сімейного життя молодому подружжю. Зберігаються численні заборони щодо вибору коровайниць. Не могли ними бути незаміжні дівчата, вдовиці, розлучені, жінки з неблагополучних родин.

Число коровайниць могло бути непарним, але вчиняли і місили коровай лише парна кількість жінок, яким мати перев'язувала руки рушником, щоб молоді завжди жили дружно, в парі. Шість перев'язаних жінок ставали по колу біля діжі і місили тісто (с. Настасіївка).

У селах Андрієво-Іванівка та Скосарівка обирали старшу коровайницю - жінку із числа запрошених, яка найбільше розумілася на виготовленні короваю. Зазвичай це була краща коровайниця села або кутка. Саме така жінка і випікає коровай у названому селі. Вона робить опару, починає місити тісто, керує процесом. За роботу їй платять гроші, пригощають. Якщо коровай гарний, вдалий, часто запрошують на весілля.

Коровайниці приходили святково вдягнені, приносили необхідні для короваю яйця, масло, борошно, цукор. Ця традиція, як відомо, може означати взаємодопомогу громади, відгомін родових відносин, коли увесь рід благословляв на шлюб наречених [3].

Коровай, як і на більшій частині України, був круглої форми і складався з двох частин. За основу брали калач, який зверху прикрашали "квіточками", "завертушками", різними фігурками, косичками, качечками, виліпленим колоском, шишками та голубами з тіста. Цікавою регіональною особливістю приготування короваю в цих селах є змащування верхньої його частини збитим із цукром білком - "щоб був гарний". В коровай запікали

ціле сире яйце, як оберег майбутнього життя, щоб у наречених обов'язково були діти. Запікали монети - для добробуту у родині. Під час вимішування тіста жінки виконували відповідні обрядові пісні. У наш час вони вже забуті. Обов'язково залишали місце для пляшки вина, що мала символізувати чесність молодої, його розливали гостям на другий день весілля. З часом цей це стало лише формальністю, адже пляшку ставили і для дівчат, які вже вагітними виходили заміж.

Відомі й прикмети, пов'язані з випіканням короваю. Так, якщо тісто зходить гарно, легко, пухке це значить, що життя молодят буде щасливим. Ніхто не мав права входити під час вимішування тіста, поки не посадять коровай у піч. Жінки навіть не сідали. Серед них була жінка яка підносила їм воду, втирала піт, подавала борошно та інше, заборонялося чужим входити до хати, бо це могло завадити сходженню тіста, і, відповідно, подружньому життю молодят.

Як посадять коровай у піч, стежать, хто першим зайде до хати, чоловік чи жінка. Так визначали, якої статі буде перша дитина у подружжя.

Після того, як посадять коровай у піч, обов'язковим ритуалом коровайниць було миття рук. Воду, якоюмили руки, виливали під вишню для родючості, продовження роду молодих.

Було багато прикмет, пов'язаних з тим, як коровай випікається. Він мав добре сходити в печі, не репатись. Якщо він гарно випікається, то й життя молодих буде добрим, якщо коровай тріснув, то життя не складеться. Особливу увагу звертали на те, чи не припеклася голова короваю. Бували випадки, коли коровай не могли витягти, тоді доводилося обрубувати челюсті печі. А якщо згорів коровай, то й заміж краще не виходити, все одно життя не буде (с. Скосарівка).

Спечений коровай зберігали, щоб не заподіяти йому шкоди. Іноді навіть відносили до сусідів, де він залишався до дня весілля.

Випікали і вставляли в коровай розгалужені прикрашені вишневі гілочки, обліплені тістом. Їх називали *гільце*. Його, як і коровай, змащували збитим із цукром білком. У нареченого також випікали таке *гільце*, адже він забирав наречену до себе і там вона мала роздавати незаміжнім дівчатам шматочки гільця (с. Настісіївка). Проте за свідченнями інших респондентів гільце не виготовляли (с. Ісаєве).

Якщо на весілля запрошували багато гостей, випікали два короваї, а інколи й більше.

До "сучасної" весільної атрибутики у с. Андрієво-Іванівка можна віднести випікання невеликого за розміром короваю. Його давали молодим розламати після першого або другого столу, далі дивилися: в кого більший шматок, той і буде головним в родині. Молоді роздавали гостям маленькі шматочки цього невеликого короваю. А в селі Скосарівка випечені маленькі

коровай, прикрашені так само як і великий, брали із собою замість хліба, як їхали до хати молодого, а інший могли порізати і роздати гостям, якщо не вистачило великого.

На сучасному етапі суттєво скоротилося різноманіття весільного печива. Крім короваю випікають шишки, прикрашені квіточками та листочками, гусочки (с. Ісаєве). Ними віддячують гостей під час дарування молодих. Їх беруть із собою жінки, що випікали коровай та весільне печиво на знак вдячності. Обов'язково випікали пару голубків, яку ставили перед молодими на столі, і яких вони в кінці першого дня весілля, або на другий день з'їдали. В селі Ісаєве випікали спеціальне печиво - *голубки*, з якими ще у 1960-х роках ходили запрошувати на весілля. Проте за свідченнями респондентів, до середини 1970-х років, гостей частували капачами. Спрощення асортименту весільного печива свідчить про соціальні та економічні зміни в суспільстві. Більшість жінок втратила навички випікати хліб, оскільки немає в цьому потреби. А для випікання короваю запрошують досвідчену жінку. Крім того, з'являється можливість замовити весільне печиво та коровай у пекарні, та й саме весілля починають справляти у кафе та клубах.

Коровай розрізали і роздавали присутнім. Якщо коровай було декілька, коровай молодих, який стояв на весільному столі, розрізали в останню чергу. Першим клали шматок короваю молодим. Якщо їм попадеться копійка, вважається, що будуть багаті.

І все ж коровай залишається найбільш важливим весільним атрибутом. Його приготуванню й досі приділяється велика увага, зберігається і віра в його магічну силу, щасливий та міцний шлюб.

Важливе функціональне призначення короваю зумовило його стійке побутування в традиційному українському весіллі у тому числі і у селах Андрієво-Іванівка, Каховка, Левадівка, Скосарівка, Настасіївка, Ісаєве .

Джерела і література

1.Борисенко В.К. *Форми побутування весільного короваю. // Народна творчість та етнографія, 1981. - №5. С.37.*

2.Бостан Григорій. *Функціональне значення поліського весільного печива // Народна творчість та етнографія - 2004. - №6. - с.98.;*

3.Войтюк Л. *Коровайний обряд на Поліссі // Народна творчість та етнографія, 2004. - №3. - С.107-112.*

4.Здоровега Н.І. *Нариси народної весільної обрядовості на Україні. - К., 1988.*

5.Кожоляно О. *Коровайний обряд у весільній обрядовості Буковини // Етнокультура в контексті світової історії: Матеріали VI Міжнародного наукового семінару "Черезовські читання", Чернівці, 20 березня 2004 р. - Чернівці: Прут, 2004.- С.193-201.*

6.Кушнір В.Г., Петрова Н.О. *Традиційна весільна обрядовість українців Одещини*

7. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців Південно-Західної України: порівняльний аналіз // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно Східної Волині: Історія і сучасність. Науковий збірник. - Кам'янець-Подільський. Абетка-Нова, 2002. - С.121.

8. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян./ Сост. Н.А.Маркевич/. - К.: Час, 1991. - 192 с.;

9. Петрова Н.О. Деякі аспекти вивчення коровайних обрядів в українському весіллі Одещини // Історія України. Маловідомі імена, події, факти. (Збірник статей). Вип..8. Проблеми вивчення та відтворення історико-культурної спадщини. - Київ: Рідний край, 1999. - С.163-168.;

10. Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. - Харьков. - 1885;

11. Ястребов В. Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии // Киевская старина. - 1897. - №11.

ОПИСИ ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДІВ ІЗ ПОДІЛЛЯ НА СТОРІНКАХ "ЖИВОЙ СТАРИНЫ" (1890 - 1916): МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЗАПИСУВАННЯ ТА ЕДИЦІЇ

Авторка досліджує описи весільних обрядів із Поділля, опубліковані на сторінках часопису "Живая старина". Текстологічний аналіз дає змогу визначити методіку фіксації та принципи едиції весільної пісні і ритуалу в другій половині ХІХ ст. Ці засади запроваджено Російським географічним товариством, створеним 1845 р.

Часопис "Живая старина" як друкований орган Російського географічного товариства був відображенням його наукових методів щодо фісації та едиції фольклорних зразків.

В окремих числах часопису публікували свої записи з Поділля дослідник звичаєвого права В. Камінський (1869 - 1938), історик літератури, етнограф М. Коробка (1872 - 1921), правник М. Дучинський (1860 - 1933). Вони фіксували переважно обрядовий фольклор, що, очевидно, виявляло методологічну спрямованість не тільки кожного записувача зокрема, а й самого РГТ.

Мета цієї статті - виявити текстологічні принципи фіксації весільного обряду та публікації матеріалу "Живой стариной". 1895 і 1896 рр. у часописі було опубліковано описи весілля з двох повітів Подільської губернії: Ольгопільського та Кам'янецького. Перший, видається, був "зведеним", оскільки охоплював весілля з різних сіл Ольгопільського повіту (вказівкою на це можуть бути зауваження самого збирача: "У деяких місцях, замість нашки, відводять молодих до їхньої кімнати дружби, а в інших молоді в свою кімнату самі йдуть" [3, с. 519]), другий був відтворенням ритуалу та весільних пісень із містечка Макова Кам'янецького повіту. Очевидно, обидва матеріали для редакторів (В. Ламанського) та, відповідно, РГТ мали однакову вагу, оскільки "зведеність" записів з різних фольклорних осередків в тодішній науці вважали цілком припустимою. Опис весілля із Макова, хоч і був стислішим, однак містив більше пісенних фіксацій, ольгопільське ж "зведене" весілля вирізнялося ширшими, докладнішими коментарями М. Дучинського - автора і записувача, що більше уваги звертав на ритуал, на вербальні формули, виголошені основними учасниками весільного дійства, на весільні атрибути та побутові подробиці. Ф. Рибський, хоч не нотував мелодій, намагався торкнутися і музичного аспекту записуваного весільного ритуалу ("Мотив цієї пісні інший, ніж у попередніх, ніжніший, зворушливіший, сентиментальніший" [7, с. 223]); М. Дучинський же обме-

жувався заувагами: "Музиканти при цьому грають протяжно" [3, с. 515]. Аналізуючи тільки публікації (без чорнових та вибілених записів), важко визначити послідовність, спосіб фіксації (під час обряду, самозапис з пам'яті чи запис від окремих учасників весілля), однак із певністю можна твердити про такі плідні методологічні тенденції обох збирачів, що, очевидно, були засадничими і для самого часопису - "Живой старины": фіксування весільних пісень в контексті виконання - у поєднанні з обрядодією, увага до регіональних особливостей обряду, до реплік учасників ритуалу, намагання якомога точніше відтворити особливості говірки та мови самих виконавців, тлумачення незрозумілих слів та виразів, яке спонукав запитаннями сам збирач.

Застосування таких принципів сприяло тому, що записи весілля з одного регіону - Поділля, наближені в часі (1895-1896 рр.), виявляли багато спільного: у структурі, весільній атрибутиці, виголошуваних старостою словесних формулах, варіантах пісень. Однак ці ж методи давали змогу вирізнити й істотні відмінності весільно-обрядової пісенності двох різних, доволі віддалених повітів Подільської губернії, що помітно з обох публікацій. Так, обидва записи демонструють майже ідентичність словесних формул, виголошуваних старостою в багатьох обрядових ситуаціях під час подільського весілля.

Ф. Рибський: "Стало *то дитячко* перед Господомъ Богомъ, передъ **всіма сватими**, передъ батькомъ *родзонимъ*, передъ *маткой родзоною*, стало-жь оно, *тай* просить благословеньства: **шобись-ты** ему простылы и благословылы и на село **вырадылы**" [7, с. 226].

М. Дучинський: "Стало *собі це дытя* перед Господомъ Богомъ, передъ **всімы святымы**, передъ *своимъ* батькомъ, передъ **матерью**, *передъ батьками вінчальными*, *передъ своими родычами*, *блызькыми и далеками*, просить благословеньства, **шобысты** *ii* простылы и благословылы и на село **вырадылы**" [3, с. 505].

Однак помітні й відмінності: різні особливості говірки (варіативне вживання слів "всіма сватими" і "всімы святымы"; "шобись-ты" і "шобысты" та ін.), вживання полонізмів - у першому випадку (записувач пояснив це як суто "весільну" особливість, відсутню в побутовому мовленні) і розширеним переліком тих, хто благословляє, - у другому.

Спільна риса обох записів - намагання якомога ретельніше відтворити мовні властивості місцевої говірки із зазначенням окремих наголосів:

В горoді зіля,
За горoдом мятка -
Скажить намъ, люде добри,
Де сватова хатка [3, с. 510].

...Немного взявъ
Півтора червоного

Въ пана молодого [7, с. 229].

Обидва записувачі прагли пояснити окремі діалектизми, не зрозумілі для російськомовного читача: назви одягу, побутових речей, страв та ін. Так, М. Дучинський тлумачив, що "гижки" - це "студень из свиного мяса", а "бігос" - "капуста с салом и колбасой" [3, с. 503], Ф. Рибський зауважував, що "'келимок" - ковер, сотканный из шерсти, цветной с узорами, где какой местные ткачи умеют делать. "Верета", радно, сотканное из пеньки покрывало для кровати, тоже цветное, с полосками и дорожками, на сколько искусен ткач" [7, с. 231].

Помітно, що збирачі по-різному акцентували увагу на окремих етапах обряду: так, Ф. Рибський зовсім не згадав про обряд "комори", а М. Дучинський не звернув уваги на "вивід" нареченої, проте ретельно описав рядження, весільний "маскарад" (за його словами), зафіксувавши, що "поряд з традиційними особами з'являються своєрідні історичні персонажі - ксьондз, турок" [2, с. 106].

Фіксація М. Дучинського стала цінним джерелом для етнологів [2, с. 31, 60, 102, 106]: він докладно описав скріплення договору (зв'язування рук) на заручинах, запрошення нанашок - посажених батька та матір, плетіння вінка і розплітання коси батьком (характерна локальна особливість повіту), виготовлення гільця із черешневої гілки, "чибриків", колосків жита і гусячого пуху. Збирач ретельно відтворив звичай ставати молодій "на почесну"; зустріч зятя, якого теща напуває водою з ячменем; звичай нареченої кидати "в обличчя" нареченому зерном жита, коли той підходить до посаду; поїздки молодого по молоду; "розбирання честі молодого"; вимога "міри" і "пічки"; могорич за "постіль"; викуп молодим каптура і намітки; весільне торжество, якщо молода "чесна" або "нечесна"; завершення весілля у середу.

Характерно, що воду з ячменем - як особливий весільний атрибут, про який згадував М. Дучинський, використовували й в інших повітах на Поділлі, зокрема Вінницькому. Запис весілля із Заливанщини Вінницького повіту, здійснений членом Антропологічної комісії Краківської Академії наук Б. Поповським, засвідчує побутування такого звичаю в досліджуваному ним осередку: "Як всі гості п. молодого, вийшовши з хати, збираються разом на подвір'ї, тоді староста сідає на кий, ніби на коня, і оббігає довкола цілого весільного кортежу, а сваха, маючи в мисці воду і овес, бігає за ним і мачаючи весь час квітку у воду, кропить нею старосту. Коли так тричі оббіжить довкола, сваха виливає на старосту всю воду з миски" [10, с. 49].

Окремо М. Дучинський зазначив про вірування мешканців Ольгопільсь-

кого повіту в те, що під час вінчання можна "зашлюбувати хворобу" [3, с. 508], тобто позбутися хвороби чи якоїсь вади, оголосивши про них священику в момент, коли той покладатиме вінці на голови молодих.

Ф. Рибський, на відміну від М. Дучинського, не подав варіантів окремих звичаїв, оскільки описував весілля окремого фольклорного осередку (містечка Макове Кам'янецького пов.). Він, хоч і стисло, але докладно розповів про конкретні обрядодії: сватання, виготовлення вінка в суботу, заручин, розплітання коси дружкою, виряджання на село, вінчання, посаг, "скупляння дружок", роздавання короваю, зав'язування хустки, перепій, продовження весілля в корчмі, закінчення весільного дійства у середу.

На тлі інших фіксацій весілля з Поділля в XIX ст. [1, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11], описи М. Дучинського і Ф. Рибського вирізняються ретельною структурованістю дійства, уважним ставленням до локально-регіональних особливостей звичаїв і вербальних форм обряду та відсутністю нотної частини, що, зокрема, було характерним і для інших записів середини та кінця XIX ст. Отже, текстологічний аналіз описів весілля, опублікованих в "Живой старине", виявляє формування і становлення плідних принципів і методів записування та едиції в тодішній українській фольклористичній та етнологічній науці.

Джерела та література

1. А. К. Свадебные песни, записанные в Подольской губернии // КСт. - 1897. - №3, март. - С. 375 - 395.
2. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. К. Борисенко. - К.: Наук. думка, 1988. - 190 с.
3. Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии / Н. Дучинский // ЖСт. - 1896. - Вып. III - IV. - С. 501 - 522.
4. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського(далі: ІР НБУ). - Ф.1, од. зб. 652 - Подольське весілля Вінницького повіту в с. Хомутичнях записав Ст. Руданський 20-30. IX. 1861.
5. ІР НБУ. - Ф. 36, од. зб. 133 - [Запис українських народних пісень] [к. XIX].
6. ІР НБУ. - Ф.61, од. зб. 271. - Свадьба Ушицкого уезда, села Струги [70 гг. XIX в.].
7. Рыбский Ф. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии / Рыбский Феофан // ЖСт. - 1895. - Вып. II. - С. 222 - 234.
8. Т-вич Д. Ф. Крестьянская свадьба в Каменец-Подольском и Проскуровском уездах / Т-вич Д. Ф. // ПГВ. - 1898. - №269. - С. 2.
9. Яблоновский В. Весілля в с. Отаках / Вол. Яблоновский // КСт. - 1905. - Т. LXXXIX. - №5. - С. 205 - 227.
10. Пієльні і obrzky weselne ludu ruskiego w Zalewaczczyźnie / [zebrai Boleslaw Popowski] // Zbiyr wiadomości do antropologii krajowej. - 1882. - Т. VI. - С. 30 - 85.
11. Пієльні і obrzky weselne ludu ruskiego z okolic Niemirowa na Podolu rosyjskiem / [podała Lucyna hr. Stadnicka] // Zbiyr wiadomości do antropologii krajowej. - 1888. - Т. XII. - С. 103 - 116.

ОПІШНЯНСЬКА МАКІТРА В МІСЦЕВОМУ ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Уперше в етнології та керамології акцентовано увагу на використанні глиняної макітри жителями Опішного під час весілля та виконання з нею "обряду розбивання" у другій половині ХХ століття. На основі зібраних автором польових матеріалів, зроблено висновок про те, що глиняні макітри були неодмінним атрибутом весільного обряду досліджуваного періоду.

Глиняний посуд до середини ХХ століття був невід'ємним елементом родинної та календарної обрядовості українців. Дана студія присвячена аспектам використання глиняної макітри у весільному обряді Опішного, Зіньківського району, що на Полтавщині, оскільки була неодмінним його атрибутом. Макітри - один із найбільш уживаних видів глиняного посуду українців. У господарстві вони практично незамінні, оскільки мають широку сферу застосування, міцно пов'язані з традиційною кулінарією, зокрема хлібопеченням. Тому гончарі виготовляють і продають їх дотепер. До речі нині, коли опішнянське гончарство перебуває у стані занепаду, попит на глиняні макітри задовольняється гончарем Михайлом Остринином (1938 р.н.), який працює на підприємстві "Гончарний круг". Для дослідження даної теми я обрала Опішне тому, що впродовж ХХ століття місцевими гончарями, окремі з яких досягли значної майстерності в цій справі (могли згончарювати навіть п'ятивідерну макітру!), було виготовлено значну кількість різних за параметрами макітер. У цьому гончарному осередку в досліджуваний період працювали гончарні артілі "Художній керамік", "Червоний гончар" (до початку 1960-х років), гончарні заводи "Художній керамік", "Керамік". Тож опішнянські господарства принаймні впродовж ХХ століття були достатньо забезпеченими глиняними макітрами.

Незважаючи на величезну кількість наукових праць, присвячених українському весільному обряду, опішнянське весілля у наукових працях досі залишається не вивченим. Не вдалося віднайти його описів і в архівних джерелах. Основним джерелом інформації з вивчення опішнянського весілля, є польові матеріали автора, зібрані впродовж 2008-2010 років. Більшість опитаних інформаторів (всього 30 чоловік), повідомили про використання глиняних виробів, зокрема макітри під час весільного обряду в Опішному. Їх спогади стосуються переважно другої половини ХХ століття - цим обґрунтовуються хронологічні межі даного дослідження.

Нині досить складно визначити корені походження тієї чи іншої обрядодії весілля Опішного, зокрема з глиняною макітрою, розкрити сутнісний зміст і символічне навантаження цього посуду саме в опішнянському весільному обряді. Адже впродовж принаймні досліджуваного періоду, потреби у використанні глиняних макітер, способи використання їх у опішнянському весіллі, змінювалися. Однією з вагомих причин цього є те, що перебуваючи в статусі містечка, розташованого на перехресті важливих торгівельних шляхів, в Опішному, впродовж принаймні ХХ століття, традиції, зокрема весільні, динамічно трансформувалися. Цього, наприклад, не можна сказати про навколишні села. Хоча б стосовно села Велика Павлівка, Зіньківського району, розташованого за близько сорок кілометрів від Опішного, у якому впродовж ХХ століття зберігся архаїчний весільний обряд у майже незмінному вигляді [10].

Упродовж передвесільного етапу опішнянського весілля, великими (об'ємом понад 20 літрів) макітрами послуговувалися для вчинення та вимішування тіста для весільної здоби (калачів, медяників та шишок), а також паляниць, пирогів. У середу випікали медяники, в четвер - калачі, в п'ятницю - пироги та паляниці. До речі, ще до 1970-х років опішнянське весілля тривало майже тиждень. Опішнянка Тетяна Басенко зауважила: "Од середи до середи хоч на призьбі сиди" [1]. В досліджуваний період весільну здобу в Опішному готували або кілька калачниць вдома в Молодого та Молодої або їх замовляли одній майстрині, яка працювала в себе вдома. Але в обох випадках для вчинення-вимішування тіста в Опішному використовували переважно саме глиняну макітру [9].

Під час випікання калачів групою калачниць (корованиць), відбувався цікавий обряд, усі етапи якого супроводжувалися піснями. Згідно із зафіксованими мною відомостями, востаннє у Опішному його здійснили в 1997 році. Опішнянка Лідія Омеляненко згадувала: "Всім селом сходилися як коровай пекти, то ціла свайба, як пекли. Співали, хто прийшов, всіх кликали, двадцять душ" [6]. Кількість калачниць могла бути і меншою - 4-6. У калачниці намагалися запрошувати жінок, які жили щасливим шлюбом. Зазвичай для виготовлення здоби використовували дві макітри - одну для короваю (калача), другу - для медяників, оскільки їх тісто різнилося і за об'ємом і за кількістю компонентів, та й одночасно ці два види обрядового печива випікатися в піч не ставили. Опішнянки згадували, що тісто на весільні калачі, шишки та медяники намагалися вчиняти в новій макітрі. Окрім того, опішнянська макітра могла бути спеціально виготовлена для цього випадку, про що свідчать написи на деяких з них. У кого не було нової чи спеціально виготовленої посудини - вчиняли в тій, в якій зазвичай готували тісто на хліб. Але намагалися не готувати тісто для весільних коровай у позиченій макітрі. Макітру з учиненим тістом на весільний коровай

опішнянські калачниці обв'язували червоною стрічкою. Весільна мати перев'язувала калачниць хустками чи шматком тканини [2, 4]. Тетяна Басенко згадувала, що: "На коровай здобне тісто, як на паску, но трохи не таке: масло, яйця, сахар і ганус обізательно. Короваї довгі, прямокутні. Медяники обізательно пекли, считаємо приблизно скільки гостей буде, людей, щоб на всіх були". Опішнянка Віра Вепро підтвердила: "У коровай воно ж доклад не той, що на медяники" [1, 2, 8]. Прикрашали калачі (випікали два калачі) виліпленими з тіста "качечками з крильцями", житніми колосками, калиною [2]. Коли вони "висхожувався" у формі - "садили" їх у піч, попередньо "вигрібши жар" за допомогою "вермена" - обов'язково одруженого чоловіка. Посадивши короваї і залишивши коло печі одну з коровайниць, інші виходили за ворота - "гнітити" їх - саме в цей момент наставав час здійснити обряд розбивання макітри. Опішнянський гончар Михайло Острянин, мати якого, Василина Денисівна Острянин (у дівоцтві Сиваш) (повуличному просто "баба Васька"), у 1950-1960-х років була однією з найбільш знаних опішнянських коровайниць, пригадав такі деталі: з піснями та жартами калачниці відкривали ворота (щоб усі люди бачили). Посеред двору чи й на вулиці розпалювали багаття, виносили немиту макітру, в якій вчиняли тісто (іноді, шкодуючи, брали й іншу, стару), ставали навколо багаття, передавали через нього навхрест макітру, потім цілувалися і кидали макітру у вогонь так, щоб розбити її. Наприкінці роздавлювали черепки ногами і разом з тим гасили багаття. Під час цього приказували: "б'ємо макітру, щоб не місити у ній більше" [7]. Калачниці співали (зокрема пісню "За хатою, за світлицею, стоїть вода з росицею"), пританцьовуючи кругом того вогню, весільна мати в цей час пригощала їх горілкою. Тетяна Басенко згадувала: "У нас за кожду сестру били макітру (сестер у респондентки три - О.Щ.). За кождою свайбою, як печуться калачі, то їх "гнітять" - ото співають на дорозі, палять вогонь, б'ють макітру" [1, 2]. Черепки залишали на дорозі. Розбивання калачницями макітри символізувало закінчення обряду випікання короваїв [5, 8].

"Традиція" замовляти весільний коровай в жінки, яка "спеціалізувалася" на цьому, масово поширилася в Опішному в останній чверті ХХ століття. Зрозуміло, що в цих випадках описаний вище обряд з макітрою не відбувався. Вдалося зафіксувати випадок, коли глиняна макітра для змішування тіста на коровай у однієї із відомих опішнянських коровайниць Катерини Миколаївни Порскало "прослужила" понад 40 років. Вона дісталася їй у спадок від тітки Василини, яка свого часу також випікала весільну обрядову здобу для односельчан. Ще однією опішнянською вправною коровайницею односельці вважають Надію Іванівну Процик, про яку й досі згадують: "коровайниця на все село" [2].

Зроблю кілька зауваг щодо опішнянського обряду розбивання макітри.

У жодному з опрацьованих мною описів весільних обрядів XIX-XX століття такого обряду не зафіксовано. Та й вчиняли тісто, як можна зрозуміти з цих описів, переважно в дерев'яній діжі. Хоча звичай розбивання інших типів глиняного посуду на весіллі - загальнопоширений. Можна припустити, що звичай розбивати саме глиняну макітру виник у XX столітті і притаманний переважно для Опішного й навколишніх присілків, де великі макітри (а саме великі потрібні для вчинення-вимішування тіста) розповсюджувалися у значній кількості.

Згідно спогадів опішнян, в день *весілля* полив'яні мальовані макітри невеликих розмірів (до 6 літрів) іноді використовували для подачі до столу вареників, млинців, голубців тощо. Нова глиняна макітра могла бути також весільним подарунком [1].

Пошкоджені глиняні макітри подекуди використовували й на *після-весільному етапі*, на другий день весілля, під час обряду ходження "у свати". Делегацію родичів Молодої зустрічали таким чином: насипали в макітру чи горщик попелу, ставили "на воротях", і коли гурт підходив, намагалися так розбити посудину, щоб припорошити якомога більше людей [3].

З плином часу для багатьох з нас, сучасних людей, втрапився так і незрозумілий до кінця зміст окремих весільних дій, обрядів. Процес передвесільної підготовки нині зводиться здебільшого до метушні навколо організації застілля. Зі значними змінами в сучасному весільному обряді порівняно навіть із тим, що відбувалося 60 років тому, макітра втратила обрядову функцію. Але й донині тісто для опішнянських весільних короваїв коровайниця Катерина Порскало вчиняє саме в макітрі, тій самій, якій понад 40 років...

Підсумовуючи, можна зробити такі висновки: в Опішному принаймні в другій половині XX століття глиняними макітрами послуговувалися на всіх етапах весільного обряду. Від початку 1990-х років глиняну макітру опішняни використовували переважно на передвесільному етапі. Окрім вжиткової (для приготування тіста, подачі страв на стіл), подарункової, вона виконувала важливу символічну, обрядову функції. Використання глиняної макітри під час сучасних передвесільних приготувань так, як це було раніше, прикрасило б цей обряд, надавши йому не лише архаїчного глянцю, але й відчуття зв'язку з традиціями наших пращурів.

Джерела та література

1. Спогади Тетяни Петрівни Басенко (дів. Порскало), 1947 р.н. від 21.11.2008 р. Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

2. Спогади Віри Іванівни Вепро (дів.Пилипенко), 1947 р.н., від 20.02.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

3. Спогади Ганни Степанівни Кононенко, 1918 р.н., від 14.10.2003 р. Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

4. Спогади Анастасії Миколаївни Мелашенко (дів. Журилко), 1947 р.н., від 20.02.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

5. Спогади Марії Іванівни Мерехи (Сердюк), 1939 р.н., від 11.12.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

6. Спогади Лідії Федорівни Омелянченко, від 20.11.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

7. Спогади Михайла Максимовича Острянина, 1938 р.н., від 14.02.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

8. Спогади Катерини Миколаївни Порскало, 1951 р.н., від 17.03.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

9. Спогади Ліни Михайлівни Старущенко (дів. Мелашенко), 1938 р.н., від 20.02.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

10. Щербань Олена. Яреха Ганна. Весільний обряд села Велика Павлівка. - Берегня. - 2008. - С.30-54.

СИМВОЛІКА ПОКРИВАННЯ ГОЛОВИ НАРЕЧЕНОЇ У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ У СВІТЛІ ЕТНОЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті розглядаються актуальні проблеми етнолінгвістики, що пов'язані з вивченням національної символіки на матеріалі сімейних обрядів і обрядових пісень. У дослідженні ми користувалися архетипним методом, при якому враховуються особливості міфологічної свідомості та світосприйняття нашими предками. Обрядова символіка характеризується синкретизмом. Теорію застосовано для аналізу лексеми "невіста" в етнолінгвістичному аспекті.

Сучасна українська й російська етнолінгвістика, так само як і західноєвропейська, "вирішують спільну проблему - моделювання картини світу, світу знань, який притаманний тому чи тому етносу" [12 :116].

Підкреслимо, що українська лінгвістика вже повною мірою включена в різноаспектні студії стосовно картини світу, і такі дослідження проводяться з огляду на специфіку етнічної свідомості українців, з урахуванням традицій, обрядів, вірувань та міфології, - зазначає О. Селіванова [8: 83-84].

Враховуючи вищесказане і те, що розуміння самого терміну "етнолінгвістика" є неоднозначним і занадто розгалуженим [див. 12: 115-117; 9:148-150], підґрунтям нашого дослідження будуть такі теоретичні толоження:

1. значна частина духовного скарбу наших предків "захована" у рідній мові, зокрема, у фольклорних текстах, які дійшли до нас і у яких заковдані трансформації міфів праукраїнців; за словами К. Леві-Стросса: "обряд - це міф в акції";

2. вивчення символіки сімейних обрядів у етнолінгвістичному аспекті передбачає обов'язковий міждисциплінарний рівень (тому що провести чітку межу між літературознавчим, мовознавчим, етнологічним чи культурологічним дослідженням такого складного явища, яким є обряд з урахуванням супроводжуваних текстів і обов'язкових дій, абсолютно неможливо).

Ефективним методом дослідження обрядової символіки як системи, до складу якої входять вербальні, акціональні та предметні символи, може бути архетипний метод, який передбачає урахування відмінностей у міфологічному типі мислення у порівнянні з сучасним науковим, логічним мисленням. Цей метод, як вважає Я.Поліщук, виявився продуктивним для психологічних, культурологічних, соціологічних, лінгвістичних, мистецтвознавчих та інших сучасних досліджень [7: 4-5].

Отже, дослідження обрядової символіки взагалі, та символів у сімейних обрядах, зокрема, передбачає комплексний підхід, що віддзеркалює ставлення людей до навколишнього світу в усіх можливих проявах (С.Кримський у свій час писав, що таке ставлення відбивається в діяльнських архетипах, зокрема в архетипі ставлення до природи [5: 94]).

Міфологічне мислення породило обряд як феномен. Останній має давнє походження. Зрозуміло, що і сам обряд, і народні поетичні твори, що супроводжують його, пройшли складні історичні трансформації, зазнали різних нашарувань [12: 279]. При цьому важливим для нас є те, що обрядові пісні значно стійкіше витримали випробування часом, ніж не обрядові, і навіть у тому стані, в якому їх зафіксували записувачі вже у XIX - XX ст., складають величній скарб культурного надбання українців [там само].

У межах етнолінгвістичного дослідження обрядової символіки слід пам'ятати, що кожний фольклорний символ є поняття не лише поетико-стилістичне, а й світоглядне, тобто таке, що пов'язане з особливостями міфологічного мислення [12: 349]. Щодо українських сімейних обрядів, які були предметом нашого дослідження і які ми розглядали як складні семіотичні тексти, там так само "переплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких належить до різних історичних періодів з притаманними кожному з них нормами і поглядами" [11: 166].

Отже, символічні слова, дії та предмети у сімейних обрядах є матеріальним вираженням (або є "лушпинням", "покровом" за термінологією Г.Сковороди) емоційної енергії сім'ї-роду, закодованої у певних архетипах, що віддзеркалюють особливості світосприйняття у той час, коли життя прадавніх людей було сконцентровано на спогляданні та переживанні сезонного циклу смерті та відродження у природі.

Закоріненою у підсвідомість предків була необхідність через обряди і ритуали брати участь у цьому священному колообігу в природі. Нагадаємо, що первісно обрядові пісні, як календарні, так і родинні, мали на меті вплинути на сили природи, щоб забезпечити урожай, добробут, сімейне щастя. Для всіх обрядових пісень характерне поєднання (синкретизм) словесного тексту, міміки, танцю (танкових рухів), драматичної дії, музики [12: 279].

Саме тому не втратились а ні річні, а ні сімейні обряди при переході з доісторичних у історичні часи. Основоположною рисою міфологічного типу мислення, яке формувалося на тлі одвічної первісної природи, було усвідомлення взаємозалежності та взаємопроникнення життя і смерті. Для міфології у доісторичну епоху це був основний закон у таїні буття.

Міфологічне мислення в цілому характеризується стійким усвідомленням того, що людина є частиною всього живого й неживого у світі; тобто є частиною Всесвіту. Причому, не найважливішою і не найголовнішою (при-

гадаємо, що тільки у ХХ ст. наука підійшла до усвідомлення єдності живої й неживої природи). Прадавня людина не виділяла себе з оточуючого світу і сприймала цей світ як єдине і неподільне ціле, вона зливалася з ним, набиралася від нього сили й духу: "...Та будь здорова, як вода, та будь багата, як земля, та будь красива, як калина..." - це слова-побажання нареченій у весільному обряді під час ритуалу проведів молодої до молодого.

У зв'язку з тим, що архетип має внутрішню логіку свого розвитку, символи в такому разі можуть розглядатися як певні етапи чи стадії такого розвитку. Тому на сучасному етапі вивчення системи символів у сімейних обрядах на першому плані має бути зацікавленість психологічним аспектом, зокрема виявленням тих чи інших архетипів у них, які матеріалізувалися у символічних словах, діях, предметах.

М. Дмитренко у свій час звернув увагу на те, що проблема походження та виникнення символу достатньо у світовій теоретичній думці не досліджена" [13: 3] .

Стосовно символічних слів, дій та предметів, що утворюють органічну єдність у межах обряду, то людство, мабуть, не зможе довести, що було спочатку: божественне слово, дія чи ритм. Однак, дозволимо собі припустити, що міфологічна свідомість предків, основною рисою якої було отождоження, не розмежовувала цей комплекс, а сприймала ритмічні звуки природи як результат символічної дії когось або чогось (суб'єкт і об'єкт теж не розмежовувались; пізніше це назвали діями богів). Такою була мова Всесвіту; а щоб розшифрувати "послання", первісній людині необхідно було проникнути в його символічну форму. Це вдавалося зробити спочатку на основі розвиненої інтуїції, що залишилася у тваринному світі; з часом синтез звуків - ритму - дій закріпився у свідомості, став архетипічним і дійшов до нас у ритуалі. За аналогією з архетипами К. Юнга, комплекс "слово - дія - ритм" можна вважати закладеним прабатьками.

Отже, в символі закладений сам дух того стану, або явища, який він відображає; символ передає реальну енергію феноменального світу, а це вже означає, що він містичний. Іншими словами, багатомірна дійсність у символі вміщена в одну площину, і тільки той, хто зможе у своїй свідомості розгорнути цю багатомірність, зможе пізнати істинний сенс, закладений в тому чи іншому символі.

Як приклад багатомірної дійсності, яка вмістилася у символічному значенні слова для називання дівчини-нареченої, яке, безперечно, дійшло до нас з найдавніших часів, проаналізуємо лексему "невіста" в етнолінгвістичному аспекті. Так, М. Фасмер надає перевагу старій етимології, а саме: "невіста" - "невідома", всі інші етимології вважає сумнівними [14: 54]. Серед сучасних етимологічних розвідок цього поняття зупинимося на ре-

зультатах академіка В. Г. Скляренка, який схарактеризував у цьому плані майже всі дослідження попередників, і дійшов висновку, що "обстоювана нами (В. Г. Скляренко) етимологія псл. *nevesta "наречена", букв. "невидима" (підкреслено нами - О. Я.) є достатньо обґрунтованою як з фонетичного боку, так і з семантичного" [10: 10]. Далі, спираючись тільки на лінгвістичний матеріал, відомий український науковець спробував "реконструювати дуже давній (індоєвропейський) звичай сватання дівчини": після ритуалу сватання, якщо дівчина погоджувалася, "то хлопець, чи сват замотував (закутував) дівчину в покривало (звичайно, так, щоб вона могла бачити) або покривав голову й обличчя дівчини покривалом...Замотати (закутати) дівчину в покривало означало засватати її. Суть цього звичаю в тому, що на засватану дівчину дивитися вже ні до чого.

Звичай у слов'ян закривати обличчя нареченої покривалом зберігся до наших днів, але тепер весільним покривалом виступає фата - весільний головний убір нареченої" [10: 11].

Цікавою в цьому плані є і стаття В. В. Лучика, в якій автор так само наводить приклади різних етимологій слова "невіста", і вірно вважає етимологію "невідома"; тому що "з погляду мотиваційно-семантичного найточніше відбиває суть нареченої як дівчини, що представляє чужий рід і виявляється для родини нареченого невідомою, а відповідно й новою на момент шлюбу...; з погляду культурно-історичного назва могла виконувати характерну для язичницьких часів табуїстичну функцію, захищаючи від злих духів молоду жінку, яка вступала в чужий для неї дім нареченого" [6: 147].

Зрозуміло, що в межах статті у нас немає можливості обґрунтувати всі положення власної теорії, проте архетипний метод дає можливість зробити деякі узагальнення. По-перше, всі ритуальні символічні дії, предмети й слова у родинних обрядах були направлені на встановлення порушеної рівноваги в результаті відкритості двох сфер - буття й небуття (потойбіччя), на захист лімінальних осіб, на допомогу під час безпосереднього переходу з того світу в цей, чи навпаки; або при переході в інший соціальний стан при одруженні, яке так само передбачало вмирання й відродження у іншому стані, тобто ініціацію.

По-друге, перехід з одного стану, який асоціювався зі світлом, у інший, символом якого була темрява, є основним законом природи, що і був покладений в основу міфологічного світосприйняття і який чітко й послідовно віддзеркалено у всіх родинних обрядах. Такий перехід як основна ідея всіх родинних обрядів у свідомості предків завжди асоціювався з невідомим, а, значить, небезпечним і темним.

Наприклад, у "Збірнику народних пісень Волині" [15] ми виділили текст весільної пісні про "велику дорогу" для нареченої; згадка в ній про темря-

ву, на нашу думку, - це відгомін уявлення про перехід у новий соціальний статус, який передбачав "умирання" у стані дівчини і "відродження" у стані жінки, тобто ініціацію, де темрява була обов'язковою умовою:

Вечеряй, дочко, дома, бо велика й дорога.

Ще ниченька темная, доріженька скверная [15: 174].

Дійсно, у весільному обряді на поверхні лежить ідея, що пов'язана з опозицією "свій-чужий", яка є "універсальною та гносеологічно значущою". Цей архетип віддзеркалює прадавній звичай брати дівчину з іншого далекого роду, тому що парування молодих з різних, далеких один від одного родів забезпечувало здорове покоління нащадків, заради яких і одружувались.

Наше дослідження фольклорних текстів, етимологічні дані, аналіз міфологічного типу мислення переконливо доводить, що паралельно з архетипом "свій - чужий" у весільному обряді присутня дуже давня і глибоко захована ідея "вмирання - відродження" при переході у новий соціальний стан як дівчини, так і парубка.

Ой затужиш, Марусино, затужиш, затужиш,

Ти вже більше дівочкою не будеш, не будеш [2: 64].

Тоді, покривання, а раніше - закутування (замотування) голови молодій - така символічна дія, що віддзеркалює важливу особливість архаїчної ментальності, а саме: віру в неможливість змінити один стан, не зруйнувавши попередній. Це - елемент ініціації, символічної "смерті", яка асоціювалася з темрявою. У такому разі, природним може бути висновок про те, що внутрішня форма лексеми "невіста" пов'язана з темрявою, "невидимістю" нареченої, яка обов'язково має відродитися в іншому стані.

Наш матеріал, по-перше, підтвердив ефективність архетипного методу при дослідженні обрядової символіки, по-друге, довів, що феномен символу необхідно розглядати на міждисциплінарному рівні, по-третє, дозволив впевнено відповісти на питання, чому в праслов'янській мові наречену називали невидимою, і приєднатися до етимологічної версії видатного українського лінгвіста В. Г. Скляренка.

Джерела та література

1. Буряк В. Д. *Поетика інформаційно-художньої свідомості [Еволюція форм і методів вираження інформації (факту) в контексті інтелектуалізації творчої свідомості]: моногр. - Д.: Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2001. - 329 с.*

2. Василечко Любомира. *Таїна весільного обряду. - Івано-Франківськ: Тіповіт, 2006. - 127 с.*

3. Дзюба І. М. *Природа як співучасник творення етики людства // Мова і культура. (Науковий щорічний журнал). - К.: Видавничий Дім Дмитра Бурого, 2005. - Вип. 8. - Т. I. Філософія мови і культури. - С. 5-15.*

4. Зубов М.І. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва: Монографія. - Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2004. - 336 с.*

5. Кримський С.Б. Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Зб. наук. праць. - К., 1996.
6. Лучик В. В. Кілька зауваг до однієї з тенденцій у сучасній етимології // Записки з загальної лінгвістики: Збірник наукових праць. - Одеса: ОРІДУ НАДУ, 2005. - Вип. 6. - С. 144-150.
7. Попіщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму. - Івано-Франківськ, 2002.
8. Селіванова О. О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд). - К., 1999. - 148с.
9. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. - Полтава: Довкілля-К, 2006. - 716 с.
10. Скляренко В. Г. Етимологічні розвідки. 7. Невіста // Мовознавство. - 2007. - № 3. - С. 3-11.
11. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. - 2-е вид./А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін. - К.: Либідь, 1994. - 256 с.; іл.
12. Українська фольклористика. Словник-довідник / Укладання і загальна редакція Михайла Чернопиского. - Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. - 448 с.
13. Українські символи (за ред. М.К. Дмитренка). - К.: Народознавство, 1994. - 140с.
14. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. - 2-е изд., стереотип. - М., 1986-1987; - Т. 3. - 1987.
15. Цехмістрюк Юрій. Народні пісні Волині. - Львів; Рівне, 2006. - 480 с.
16. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. - Харків: Акта, 2003. - 432с.

Відомості про авторів

Босик Зоя - старший науковий співробітник лабораторії традиційної народної культури імені Василя Скуратівського Українського Центру культурних досліджень Міністерства культури і туризму України, м. Київ.

Главацька Людмила - мистецтвознавець відділу "Поділля" Національного музею народної архітектури та побуту України НАН України.

Горнова Ірина - аспірант кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Горошко Леся - кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України, м.Львів.

Гриневич Олена - зав.відділом етнографії Миколаївського обласного краєзнавчого музею.

Громова Олена - пошукач Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, науковий співробітник відділу "Карпати" Національного музею народної архітектури та побуту України НАН України.

Гутковська Ірина - кандидат історичних наук, кафедра етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Дмитренко Микола - доктор філологічних наук, завідувач відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Дмитрієва Олена - здобувач Київського національного університету культури і мистецтв, викладач дитячої школи мистецтв №3, м. Миколаїв.

Дмитрук Ірина - кандидат історичних наук, старший лаборант науково-дослідного Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Дрогобицька Оксана - кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Дубина Руслан - мистецтвознавець Національного музею народної архітектури та побуту України НАН України.

Єфремова Людмила - кандидат мистецтвознавства, старший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Завадська Вікторія - кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Зіневич Наталія - кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу пам'яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

Златова Ганна - аспірант кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Коваль-Фучило Ірина - кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Кожолянко Олександр - кандидат історичних наук, викладач кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Кожолянко Олена - кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Кожолянко Георгій - доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства.

Колісник Олександр - кореспондент газети "Прогрес" ВАТ "Північний гірничо-збагачувальний комбінат", м. Кривий Ріг.

Конвай Валентина - молодший науковий співробітник відділу "Український етнологічний центр" Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Крижановська Наталя - кандидат історичних наук, м.Миколаїв.

Леньо Таїса - здобувач Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Макаренко Олександр - кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри музичного мистецтва Інституту педагогічної освіти, Миколаївський державний університет ім. В. О.Сухомлинського.

Микитенко Оксана - кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Несен Ірина - кандидат історичних наук, зав. відділу "Полісся" Національного музею народної архітектури та побуту України НАНУ.

Новосолова Юлія - студентка кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Паньків Ігор - кандидат історичних наук, заступник директора з наукової роботи Національного музею народної архітектури та побуту України НАНУ.

Пастух Надія - кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту народознавства НАН України (Львів).

Пелеховська Катерина - студентка кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Петренко Ольга - кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри музичного мистецтва Інституту педагогічної освіти, Миколаївський державний університет ім. В. О.Сухомлинського.

Петрова Анна - студентка кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Петрова Наталія - кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Пилипак Максим - аспірант Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Собольова Олена - магістр етнології, молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Старков Валерій - кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу пам'яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

Сушко Валентина - кандидат історичних наук, методист краєзнавчого відділу Харківської обласної станції юних туристів.

Чокан Катерина - зав. кабінетом кафедри історії факультету політичних наук Чорноморського державного університету ім. Петра Могили м.Миколаїв.

Шалак Оксана - докторант Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Щербань Олена - старший науковий співробітник Відділу етнографії гончарства, молодший науковий співробітник Відділу керамології новітнього часу Національного музею-заповіднику українського гончарства в Опішному, Інституту керамології - відділення Інституту народознавства НАН України.

Яковлєва Ольга - кандидат філологічних наук, доцент кафедри загального та слов'янського мовознавства філологічного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

ББК 63.5 (4 Укр) – 534
УДК 392.5 (477)
В 383

Науково-історичне видання

Весільна обрядовість у часі і просторі

Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції
«Одеські етнографічні читання».

Публікується в авторській редакції

Підписано до друку 04.06.2010 р.
Формат 60x84/16. Гарнітура Arial.
Папір офсет. Друк офсет.
Ум. друк. арк. 21,15. Зам. 1742.
Тираж 300 прим.

Видавництво КП ОМД
(свід. ДК № 774 від 17.01.2002 р.)
Надруковано в КП «Одеська міська друкарня»
65012, Одеса, вул. Пантелеймонівська, 17

Для заметок

Для заметок

Матеріали
міжнародної
науково-практичної
конференції
"Одеські
етнографічні
читання"

