

## КІЛЬКА ЗАВВАЖЕНЬ ПРО ЗАСОБИ ЖІНОЧОЇ ГОСПОДАРЧОЇ МАГІЇ У ЗВ'ЯЗКУ З НАЙСТАРШИМИ ФОРМАМИ ЖІНОЧОГО ГОСПОДАРСТВА

Думки, висловлені тут, в першій частині було зачитано на засіданні Кабінету Первісної Культури при Науково-дослідчій кафедрі Української Історії 3 грудня 1927 р. Дискусія, що вони викликали, та розшуки на місцях, головні сили Етнографічної Секції Краєзнавчого Гуртка при київському ІНО, спричинилися до того, що перероблюючи тепер, два місяці по першому читанні, сей нарис до друку, ми маємо в руках вже двічі більше етнографічних фактів для підтримки своїх тез, ніж в момент, коли тільки було приступлено до сеї теми. Се впевняє нас, по-перше, що ми не помилялися, вказуючи на розглянені нижче явища як на один з важних факторів в первісній культурній побуті наших предків, по-друге, – дає нам надію, що дальші розшуки «в полі» зможуть ще багато додати до поданого тут і підготувати більш повну відповідь на те питання, до роз'яснення якого стараємося підійти в отсій частині.

Етнографічні факти, що він розглядає, взяті з широкої царини господарчої магії, але вони не належать до головних центрів сеї магії, що притягали увагу дослідників, як найбільш ефективні, характеристичні і актуальні моменти в магічно-господарській діяльності народу, такі, як комплекс різдвяний, новорічний, весільний, похоронний. Факти, що зацікавили нас, не належать до якогось одного такого центру, чи то до певного моменту в році, чи до певної хвили громадянського життя. Вони мають ізольований характер і через се малопомітні і трудно зрозумілі. Тим не менше, всі вони належать до одного культурного комплексу, і в аналізі вони виявляють певні одноманітні типові риси, що велять нам розглядати всі ці явища як пережитки одного світогляду – якщо не одної історичної доби. Спільна риса, що їх об'єднує, – се віра в магічну активну силу людського тіла, творчу або агресивну, і можемо зразу ж таки додати – власне жіночого тіла.

«Тілесна магія», якщо можна так сказати, виявляє себе в сих обрядах так само як, наприклад, зачаровування хлібом в різдвянім і весільнім ритуалі, як негативна магія мертвого тіла в похороннім обряді, або принцип імітації в лікуваннях та в інших галузях народньої магії. Що ж до наведених нижче фактів, то коли в них принципи магічної імітації, або симпатії, часом теж мають деяке значення, то ніколи вони не пояснюють обряду в цілому. Для уникнення ж неясности ми старалися використовувати передусім такі приклади, де магія тіла не затемнюється іншими факторами, і відкидали не дуже виразні приклади з нашого, і так невеликого, репертуару фактів.

Зовнішня форма характеризується двома моментами: грає певну роль або дотик тілом, або роздягання того, хто виконує обряд.

Обряди з роздяганням, в свою чергу, знов розпадаються на дві дуже

нерівні групи. Неоднакові вони численністю ані віком: вік і численність явищ стоять до себе в протилежній пропорції. Так, з одного боку, маємо дуже маленьку жміньку фактів правдоподібно незвичайно давнього походження, з другого – досить численну групу, безумовно, новішу. Перша торкається обрядів, що їх виконують звичайні люди, друга торкається спеціалістів: знахарів, шептунів, а передусім – відьом!

Оповідючи про свої київські переживання, пушкінський гусар так описує збори своєї куми в дорогу на Лису Гору: *вставши з печи серед глукої ночі, вона до жарини засвітила свічку, зі свічкою пішла в куток, розшукала там якусь пляшечку –*

*И сев на веник перед печкой  
Разделась донага; потом  
Из склянки три раза злебятла  
И вдруг на венике верхом  
Взвилась в трубу и улизнула.*

Такий опис дорожнього церемоніялу київських відьом вповні відповідає ходячим поглядам про відьомські звичаї: казки і перекази про подорожі на вінику та інших подібних приладдях завжди виявляють ту спільну рису, що відьма для сього роздягається. Часом, правда, говориться, що вона тільки знімає спідницю, плахту, запаску, розперізується тощо; але ми можемо цілком спуститися на слова нашого гусара, що правила вищого відьмарського етикету чи штуки (адже київські відьми – перші, або принаймні – були першими на цілу Східню Європу!) вимагають власне повної наготи.

В розділі «Відьми» в першому томі Чубинського маємо оповідання з Літинського повіту, що майже дословно повторяє пушкінського «Гусара». Молодий солдат, що захотів вислідити свою господиню і коханку, підглянув, як вона «зняла з себе сорочку, намастила своє тіло якоюсь мастею, спряжила в печі горщик з якоюсь рідиною і, ухопивши мечик, полетіла в комін»<sup>1</sup>.

Щоправда, маємо вражіння, ніби в новіших записах відьми не завжди роздягаються до гола: в більшості оповідань у Чубинського і у В. Кравченка або нічого не говориться про відьомський одяг, або тільки те, що відьма для відьмування лишається в самій сорочці і в поясі<sup>2</sup>, або в самій сорочці<sup>3</sup>. Чи се уступка загальним почуттям звичайности, чи щось інше, але навіть «конотопська відьма» Зубиха також не роздягалась для своїх подорожей і літала на мітлі в сорочці, тільки розперіzana. Може, для того, щоб не ображати скромности сотника, що летів з нею разом, а, може, се був тільки компроміс автора, Квітки, – тільки в кожному разі се не було зовсім правильно, бо за первісне і більш типове мусимо вважати таки повне роздягання відьом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Труды этнографическо-статистической экспедиции. – Т. I. – С. 197. (Буквально схоже оповідання про господиню відьму і жовняра, прив'язане до Зеленої Суботи, знаходиться в архіві Ржегоржа: се запис з Теробовельщини в Східній Галичині з 1893 р. )

<sup>2</sup>Кравченко В. Народні оповідання і казки //Етнограф, мат. –Т. I – С. 62.

<sup>3</sup> Там само. – с. 64.

<sup>4</sup> Навіть в нашій сучасності се правило не втратило сили: ще два-три роки тому на Поділлію знайомий тов.

Дійсно, в описах діяльності всяких спеціалістів від магії: чарівників і знахарів усякого роду, чи то в «забобонах» європейських народів, чи в практиках некультурних, ми дуже часто зустрічаємо наготу виконавця як передумову магічних маніпуляцій<sup>5</sup>. Не кажучи про більшість сучасних некультурних народів, що, заховавшись в країнах з теплим кліматом, вживають мало одяжі і через се мають інші погляди на роздягненість, ніж ми. Але власне на далекій півночі, у народів шаманістичних культур, що загалом вживають багато одяжі, оголювання тіла належить до магічних засобів першої ваги. Чукотські шамани роздягаються до половини, щоб чарувати<sup>6</sup>. В фінських магічних піснях описується як особливо сильні чари такі, коли чарівник, або кілька чарівників, чарують зовсім голі без єдиної ганчірки на тілі<sup>7</sup>.

Для боротьби з усякими незвичайними небезпеками зі зміями, драконами старі магічні рецепти теж поручають роздягнутись – «бо голий переможе того, кого одягнений не подолав би»<sup>8</sup>.

Очевидно, се основне і розповсюджене правило між професіоналами магії, що голе тіло являється сприятливою обставиною для виконання їх діла: самовільного впливання на нормальний хід подій в природі чи в суспільнім життю, в яким би то не було напрямі (хоч, може, частіше в зловіщім, шкідливім, ніж в добрім і альтруїстичнім) – се один з секретів професії. Але се відомо, що первісні професії спеціалізуються дуже поволі. Їх техніка і знаряддя уточнюються потрохи і дуже нескоро відділяються від загальноприступних і розповсюджених засобів. Знаряддя первісних спеціалістів-ганчарів не відрізняється від тих засобів, якими розпоряджає всяка первісна господиня, що з меншим умінням, але все-таки може при потребі зробити собі бажану посудину, аби відповідно до тогочасних вимог обслуговувати звичайні господарські потреби, тільки у вищій ступені розвою гончарства винахід складнішого струменту для виробу посуду відділяє гончарство від загальноприступних умінь. Магія ж, мабуть, найстарша з усіх професій – в спеціалізації своїх засобів мусіла йти особливо пиняво і нерівно, ще більше, ніж інші ремесла. Тим часом, як у деяких культурах вона швидко підносила на ступень трудного, малоприступного фаху, дійсно кваліфікованого роду праці, – в інших вона так і не виробила собі спеціальних технік і не відділилася, як професія, від загальнорозповсюджених практик, що належали до нормальних засобів боротьби з природою в даній суспільності.

Спеціально українське відьмарство, так як воно існує в ріжних варіантах

---

Смика бачив серед ночі знахарку, що гола кинула в криницю цілушку хліба, поки хліб мокнув – варила щось в печі, а потім годувала тою цілушкою і варивом хвору корову. Інформ. т. Смика подана на засід. Кабінета Прим. Культ. 11 грудня 1927 р.

<sup>5</sup> Через таке тісне сполучення відьмарства з роздяганням, роздягання саме по собі часто вважається за підозріле – так, побачити в когось на подвір'ю жінку в сорочці, в 1705 р. в Кам'янці на Поділлі, було зовсім достатнім приводом, аби обвинуватити сю жінку в відьмарстві перед судом. (Див. Чубинський. – Т. I. – С. 332).

<sup>6</sup> Czaplicka, *Aboriginal Siberia*. – S. 206.

<sup>7</sup> W. Bonser. *The Magic of the Finns in relation to that of other arctic peoples*. *Folk-Lore* v. XXXI, 1924 – S. 61.

<sup>8</sup> Там само (Loitsu-runoja, § 14 B).

у повір'ях нашого народу, уявляється нам дуже мало спеціалізованою професією. Вже пок. Антонович відмітив, що чарівники у нас не протиставлялися так різко решті суспільности, як на Заході; вони не творять виразної суспільної групи. Відьми в народніх повір'ях з сього боку теж не дуже різняються від чарівників і знахарів – не становлять виразної антитези до, так сказати, цивільної суспільности. Се торкається і їх громадського стажу, і їх діяльності. Маніпуляції і замовляння, якими володіють наші відьми, се все засоби, що в тій або іншій сфері в різних обставинах і часах, мусіли вживатися всею суспільністю. Тільки згодом широка суспільність або покинула їх як пережиток непотрібний в новіших умовах, і звертається до нього тільки у виїмкових обставинах, вже за допомогою спеціаліста, або звела сі практики до традиційних рухів, що не мають майже ніякої сили в буденнім життю, де вони виконуються, і знов таки тільки спеціаліст може надати їм справжнього чародійного «впливу». Бо хоч техніки і залишаються здебільшого ті самі, та їх значення міняється: зміст чи трактування якогонебудь засобу в рамках знахарської діяльності і в сфері загальнорозповсюджених магічних практик буває дуже часто зовсім ріжний, так що трудно буває викрити їх спільне походження. Але все-таки, не зважаючи на дивергенцію, розходження, споріднені явища заховують завжди деякий зв'язок – хоч він буває і слабко помітний. Нам ще часом сей зв'язок може послужити навіть для вияснення первісного характеру даної практики.

Роздягання відьом і чарівників – се одно з тих культурних явищ, що особливо далеко відійшло від основи. Як професіональна техніка, воно далеко дивергувало від первісного загальноприступного магічного уміння і змінило глибоко свій зміст. Але все-таки і воно – в сьому немає сумніву – походить від такої загальної магічної норми, що колись належала до нормальних засобів первісного суспільства в боротьбі з природою. Правда, на перший погляд, роздягання відьом здається чимсь більше відірваним від побуту широкої суспільности, ніж інші магічні засоби, що їх вживають ті ж самі відьми. Але се вражіння хибне, бо в дійсності й воно не являється справжньою професіоналізованою технікою. Сама розповсюдженість сього засобу в різних культурах говорить про його давність. А та обставина, що він належить до характеристики такої маловідділеної від решти суспільства групи, як наші відьми, потверджує, що магічне роздягання, як і інші відьомські маніпуляції, мусить мати зв'язок з добою ще не професіоналізованої магії. І дійсно – вже трохи ближче ознайомлення з фактами впевняє нас в його існуванню.

Правда, сей зв'язок дуже далекий, і через се досить слабкий. Роздягання відьом, що летять на Лису Гору, се останній етап в дуже довгій ланцюгу перемін: результат перехресних впливів, що виходили з різних епох і різних культур. Відьомське роздягання – се складне культурне явище, що, вийшовши від простіших початків, пережило еволюцію довгу і нерівну. Нерівну – щодо свого напрямку і щодо громадських наслідків та того значення, якого набирало само явище в світогляді суспільности. Протягом сеї еволюції магічне роздягання стояло то в центрі цілого світогляду, як один з

головних принципів життя природи, то знов як таємний забобон окремої групи населення, то його значення сходило до чисто формальної практики, як вияв традиціоналізму, що йому кожний може давати таке толкування, яке захоче.

В теперішнім його стані особливо – пережиток магічного роздягання мав характер якогось дуже убогого і малозначного рудименту. Але йдучи назад за поступовими змінами сього явища, ми, тим не менше, доходимо до одного з надзвичайно важних і цікавих питань примітивної культури, що варте, щоб його розглянути хоч би в найголовніших рисах. Тим більше, що ми можемо прослідити його на своїм місцевім матеріалі.

Кажучи вище, що магічне роздягання не являється тільки знахарським чи відьомським засобом, ми маємо на увазі невелику групу фактів з селянського жіночого побуту, де роздягання з виконанням важних господарських дій має обрядовий характер. Більшість фактів взяті з гуцульського побуту; дещо знаходимо і в інших околицях України:

1). Шухевич оповідав за Каїндльом, що на Введення вночі жінки мають звичай прости самосівні коноплі, сидючи голі на порозі хати. До сього додається, що вдень вони «розпочинають всякі великі роботи – аби велися в році». Таким чином се нічне прядіння являється немов прологом робочого року. Особлива ж обстановка, в якій воно відбувається, впливає, очевидно, на успіх усіх сих «великих робіт»<sup>9</sup>.

2). На Благовіщення під вечір на Гуцульщині ж таки жінка закопує в муравельник соли, булку і дещо з своїх прикрас і лишає все се до Юрія<sup>10</sup>. А на Юрія перед сходом сонця іде туди гола, вийма все, що закопала, і дає коровам з'їсти благовіщенську сіль з сіном, примовляючи так: «Я вам даю сю манну з усього світа, що мурашок наробив, що тут наносив – що я вам дала, аби так моя голубаня сего зуживала і так аби сі старала, як мурашок се ніс і віз, ішов і тікав. Абись була така легка та люта, як і мурашок! Як понесу від тебе масло у місто, то так аби сі збігали купці до него, як мурашок у мурашковину!»<sup>11</sup> Потім господиня доїть корову через пацьорку (намистину), що була закопана в мурашковині – «аби уроки не чіпалися молока». Так в сей особливо відповідальний момент року (свято Юрія являється на Гуцульщині першим днем весни, і у всіх наших скотарських провінціях воно отворяє скотарський рік початком випасу худоби) жінка-господиня старається вплинути на події не тільки магічною силою свого голого тіла, але і силою своєї одежі чи покрас – намиста тощо.

3). На Київській Поліссю роздягання зв'язане з іншим відповідальним моментом. «У чистий четвер досвіта встане (господиня) да обміє діжку (хлібну), об'яже настолником і виносе на двор. Установет і булку хлеба і солі кладьот, да вернетса у хату. Озме скине рубаху та, як маті народила, да вімете хату і кругом хати обмете, да озме те сметя і несе на чуже поле без

<sup>9</sup> Шухевич. Гуцульщина. – Ч. IV. – С. 268.

<sup>10</sup> Там само. – С. 214.

<sup>11</sup> Там само. – С. 247. (Текст замовляння, на нашу думку, записаний в зіпсованому вигляді).

рубашкі і висипає там, щоб не було на полі сметя, а тільки на чужом». Тим впливає вона на успіх польових робіт взагалі та на стан своєї ниви, від чого, в деякій мірі, буде залежати і урожай<sup>12</sup>.

4). З інших околиць Київщини – с. Рубежівка: на перший день Зелених Свят удосвіта, поки ще збудиться село, жінка повинна роздягнутися і гола – оббігти засаджені грядки – розуміється так, щоб ніхто не бачив<sup>13</sup>.

Всі ці приклади, особливо ж три перші, мають виразний зв'язок з початком господарського року і зазначені обряди виявляють бажання вплинути на його успішність.

Подібний характер мав і звичай мазання хати, щоби була «чиста»:

5). «У нас от, щоб хата була чиста, щоб ніщо не напало, не заводілось од блощиц, то жуонка виганяє всіх з хати і гола маже і коси розплехає, і на сходніє дні (нів) маже»<sup>14</sup>.

Ритуальне замітання хати, незалежно від «очищування поля», зустрічається частіше:

а). Часом се мусить робити дівчина «до зросту», підліток<sup>15</sup>.

б). Часом се зв'язується з моментом печення паски: «Як хоче жінка, щоб у хаті було чисто, не було блощиць і ріжної нечисти, то тра після того, як усадять паску у піч, роздягнутись ті жінці наголо й замести віником хату. Другі ще до того штовхають у кожний кут хати лопатою з-під паски»<sup>16</sup>. Подробиця з лопатою, як видно, не типова і внесена сюди з, так сказати, хлібної магії; в іншому записі з того ж села згадки про лопату немає: «*Колись у нашій хаті було багато погані. От моя мати, як усадила паску в піч, повиганяла нас усіх з хати, а сама роздягнулась наголо, замела хату, винесла гола те сміття в канаву. З того дня стало в хаті чисто*»<sup>17</sup>.

в). Обмітають хату в Чистий четвер, голо, ще й для того, щоб відьма не вступила в хату<sup>18</sup>.

Хоч сей обряд часом ніби і не прив'язаний до якогось господарського сезону, але через те, що від «чистоти» хати залежить до деякої міри доля життя і господарства, що буде провадитися в хаті, можемо і се метення теж приєднати до «початкових обрядів»<sup>19</sup>.

б). Менше далекосяглі наслідки має інша група маніпуляцій, зв'язаних з роздяганням:

а). На Івана раненько ідуть Гуцулки голі «зберати кураш-зілле, аби ним підкурювати дітей, як переполошаться чого»<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> З записок Л. П. Шевченко.

<sup>13</sup> Повідомлення Б. Денисенка, що чув се оповідання від місцевої селянки в 1925 р.

<sup>14</sup> Від Наді Шатун з Биступовичів Овруцького пов. записала Л. П. Шевченко 5/IV 1927 р.

<sup>15</sup> С. Бондарі на Овруччині, від Ігнаткова.

<sup>16</sup> С. Старий Кайдак від Палажки Кряж записав В. Франківський; подібне від Лукії Девяткиної там само.

<sup>17</sup> Запис того-ж таки, від Оляни Молитви.

<sup>18</sup> С. Бондарі, записав Ігнатов.

<sup>19</sup> Правда в сім останнім випадку може здаватися, що жінки роздягаються для зручності, щоб не побрудити одержі; але ж розпущене волосся не має в собі нічого практичного і саме підкреслює обрядовий і магичний характер сього мазання. Обрядовий характер підкреслюють §§ я, о. Тим часом слід відмітити момент «відвороту», див. нижче.

<sup>20</sup> Гуцульщина ІУ. – С. 262.

б). Того ж дня Гуцулки качаються голі по росі, щоб не свербіло тіло. Се роблять і чоловіки, щоб не було чираків або корости. Від корости качаються по росі голі жінки і на Овруччині.

в). На Полісся в сей же день при допомозі роздягання дізнаються, хто в селі відьма: «На Івана Купайла до сходу сонця недоросток бере косу межи ноги, до гори остриєм, і гола переоре дорогу, де буде товар іти. А путом черцем (червона краска) або тою кострицею, що после Благовіщення коноплі б'ють, або попелом, що пуд Івана Купайдиного деви палять, пересипає. То котрої відьма (котра відьмина) корова, то не пуйде через ту роллю. У нас одна прішла, хватіла веніка да махнула по той дорозі і каже: *«То вовк наспав!»* А ее корова реве! І не пошла»<sup>21</sup>.

Нарешті голі ворожать гуцульські дівчата на Андрія, щоб вийти заміж, виконуючи досить складний обряд. Пізно ввечері, як всі хатні заснуть, дівчина скидає сорочку і волочить нею тричі навколо хати, потім іде у дrevоруб, або в колешню, і сіє там сім'я, примовляючи про те, доки вона має дівувати. Заскородивши се сім'я сорочкою (або в деяких місцевостях, напр. в Жаб'ю, чоловічими штанами), дівка іде гола на вулицю, і тут рахує кілля в плоті, ворожачи на ньому про своє віддання, а лягаючи спати, кладе сорочку або штани, якими скородила, під голову<sup>22</sup>.

Роздягання ж мусіло належати також і до засобів любовної магії, до так званих «приворотів», як бачимо се з цікавого побутового роману – своєрідної паралелі Шевченкового «Петруся» – що викопав з актів кам'янецького магістрату В. Антонович, надрукувавши в додатках до своєї розвідки про «Колдовство». Молодий гуцульський хлопець, що з незвичайною міццю запанував над серцем пані Ружковської з Бабинець на Поділля, зізнавав на суді в Кам'янці, що нянька його коханої сипала під порогом жар на свою сорочку, а потім бігала гола наоколо будинку, щоб завернути його назад до двору кожний раз, як він пробував втекти від своєї романтичної долі.

Роздягатися слід і для деяких зовсім маловажних дій, наприклад для того, щоб одганяти горобців. Одначе тут не сказано докладно, кому се слід робити: чоловікам чи жінкам. Можливо, перше, так виходить із тексту замовляння: «До пашні стань од першого краю і молися Богу. Та скинути сорочку, та кинути трохи горобцям землі, назначить одежу і покинуть там. Оббігти з тоєю землею і стать, де сорочка лежить, прокинути навхрест землю: Агу, горобець: і я молодець. Сказати, обойти ще два рази і землі кинути три рази»<sup>23</sup>. Молодець – се вказує на чоловіка, або хлопця як виконавця обряда.

<sup>21</sup> Від Наді Шалун з Виступовичів, записала Л. П. Шевченко. Інший спосіб побачити відьму, зв'язаний з роздяганням, торкається хлопця-«первака». З дерева, що росте на межі лісу, зробити борону, сокирою з нового заліза такого кавалка, що з нього коваль не зробив ще нічого і в навечер'я св. Юра нехай хлопець-первак занесе сю борону до стайні, покриє убрусом, що на нім святити паску, і, роздягнувшись, стане за бороною. Тоді він побачить відьму, як вона прийде дойти корову і зможе її зловити (в згаданім архіві Ржегоржа).

<sup>22</sup> Там само. – С. 270. На Поділлі, с. Половинники Читинського повіту, подібне ворожіння зв'язане з Новим Роком: ввечері дівчина гола оббігає тричі хату і, коли вона має вийти заміж, то за третім разом сужений має подати їй сорочку; повідомлення Г. М. Смика.

<sup>23</sup> Єфименко М. Собрание малорусских заклинаний. Чтения въ И. Обществе; Истории древностей при 151

Друге замовляння теж не говорить виразно про того, хто виконує: «Треба з сією примовкою, – каже порада, – оббігти голому уночі грядки, тримаючи в руках паляницю забудьку, що з усього печива сама зосталась в печі, забута: «Як не може голе по світу ходити, щоб так не могли горобці соняшників пити»<sup>24</sup>. Се все явища, що належать до нормального людського життя, хоча до моментів неоднакової ваги.

До засобів незвичайних, що не передбачаються в нормальнім току домашнього життя, але все-таки можуть бути потрібні кожній людині (в данім разі кожній жінці), і тому входять до категорії загальнорозповсюджених магічних практик, належить оббігання хати від вогню. Се засіб чи не найбільш розповсюджений і найліпше відомий з усіх обрядів з роздяганням. Правда, є тенденція вважати його просто за вираз паніки і безголов'я наляканих і доведених до розпуки жінок, але в дійсності ми і тут маємо правильний магічний обряд, що належить до категорії магічних кружлянь, окружувань, замикань в магічний круг, при якому роздягання грає роллю зміцнюючого чинника. Відомості про сі оббігання маємо з ріжних частин України із порівняно нових часів. В селі Лип'янці на Черкащині ще 15 літ тому під час пожежі гола жінка оббігала горючу хату, щоб спинити нещастя. Подібні ж факти нещодавно траплялися і на Херсонщині<sup>25</sup>.

Оббігання горючої хати відоме і на Лівім березі, і в Галичині – хоч тут воно заховалося більш в анекдотичній формі.

Але трапляється, що під час пожежі оббігають і не горючу хату: се охоронний засіб, що запобігає, аби хата не загорілась<sup>26</sup>. В деяких випадках се роздягання обмежується тим, що заміжні жінки знімають з голови хустки<sup>27</sup>.

Окрім того, роздягання існує також як засіб надзвичайний, в хвили великої небезпеки чи напасти, що загрожує цілій громаді: пошести людської чи худоб'ячої або посухи. В сій галузі се засіб добре відомий і, очевидно, колись дуже розповсюджений. Не вдаючися в повторювання, наведемо тільки одну цитату – оповідання, що надрукував покійний Д. М. Щербаківський з записної книжки проф. В. Г. Ляскоронського<sup>28</sup>. Сам факт відбувся десь 1818 – 19рр. на Пирятинщині, під час пошести холери. «Якось літом, коли в с. Костянтинівці була пошість, пізно вечером зібрались жінки в одно місце, покидали з себе одержу і голими впряглися в рало... і почали оборювати. Їх вів чоловік, а сами вони провадили борозну замість волів. Решта жінок, що не були впряжені в рало, озброїлися нагостреними косами і під час цього оборювання мали убивати всяку живу істоту, яка здибається по дорозі: коня, корову, овечку і навіть чоловіка, тому що думали,

---

московскомъ университетѣ, 1874. – В. I. – С. 44–140.

<sup>24</sup> Єфименко М. – С. 142.

<sup>25</sup> Село Баштанка; від Т. Гавриленка.

<sup>26</sup> Від В. Денисенка – з Великого Токмаку на Запоріжжю. Оббігана гола жінка круг хати, як відворот від діточих хороб (невідомо, яких саме) доводилось бачити і П. Шевченко на Шевченківщині (Звенигородщині).

<sup>27</sup> Записав Т. Мисько в Полонськім районі Шепетівської округи.

<sup>28</sup> Щербаківський Д. Сторінка з української демонології. Науковий Збірник за 1924, вид. Історичної Секції УАН. – С. 216.



що пошість, щоби втікти, може перекинутись в живу істоту. Вогні в усьому селі було погашено, і ніхто не смів не тільки запалювати в печі, але навіть і курити люльку. Коли борозну було обведено навкруги села, жінки одягли одягу і зійшлись до церкви, де ждали їх чоловіки й священник, які теж не мали вогню». Тоді було викресано «живий вогонь»<sup>29</sup>.

Се більш-менш все, що ми знаємо про роздягання як магичний засіб в звичайнім господарським і родинним побуті на українських селах. Фактів, як бачимо, дуже небагато, так небагато, що ніби-то і не варт на них спинятись, але, разом з тим, ці факти такі відірвані від решти господарських практик, що силоміць спиняють на собі увагу. До того зважаючи, що ці факти, записані або в дуже архаїчних чи відсталих околицях як Гуцульщина або Полісся, або в порівнюючи давніх часах, як ефименкові матеріали, можемо висловити здогад, що роздягання як засіб домашньої непрофесіоналізованої магії належить до вимираючих явищ, а тому і заховалося в зовсім невеликім числі фактів, звісних українській етнографічній науці.

Можливо, що невеликий інтерес, який ці факти викликають, пояснює також до деякої міри нечисленність подібних записів: але, певно, теж, що й їх перестарілість грає таки деяку роллю. Та вимирання чи дегенерація сього архаїчного магичного засобу виступає і на самих наведених фактах, що, як вже відзначено тут, мають дуже неоднаковий характер.

З одного боку, ми маємо тут жіночі обряди, зв'язані з роздяганням, які виконуються на початках певних господарських періодів і мають впливати на їх успіх, як роздягання на Введення, на Юрія, в Чистий Четвер, на Зелені Свята.

З другої сторони, роздягання як могутній помічний фактор, виступає у справах господарського або родинного жіночого життя дрібнішої ваги, як от цитовані купальські обходи на Гуцульщині і на Поліссю. Сюди ж можна зарахувати і ворожіння на Андрія, хоч згодом щодо нього ми зробимо деяке застереження.

Іншу категорію творять факти ненормальної ваги, де голість виступає як незвичайний магичний засіб: всякого рода оборювання. Як явища виїмкові, вони близько підходять до професійного знахарства і не належать до домашньої магії, тому мало нас цікавлять на сім місці.

Не представляють великого інтересу і такі факти, як обряди проти горобців, а саме через невиразність щодо умов виконання. Вважаємо їх так само, як і качання по росі, для чоловіків і жінок на Купала обрядами не первісними, але секундарними, що з'являються через поширення і перенесення подробиць певного обряду з одної якоїсь сфери на сторонні подібні явища. При тім у замовляннях Єфименка можна рахуватися і з недокладністю запису, дійсно дуже лаконічного. Друге його замовлення: «як не може голе ходити, так щоб не могли горобці соняшників пити», має безумовно пізній характер: пізніша раціоналізація незрозумілого вже старого обряду.

---

<sup>29</sup> На Білоцерківщині записала О. Зубченкова.

Але ся незрозумілість являється взагалі характеристичною для всіх сих звичаїв теперішности. Ні при одному з них не маємо ніякої спроби, хоч би як наївної, до пояснення самого роздягання. Чому треба роздягнутися, аби ткати самосійні коноплі? Чому голою треба нести сміття на чуже поле – сього ніхто не поясняє. Чи думка, що лежить під сим звичаєм, занадто очевидна, чи, навпаки, вона цілком незрозуміла, так що її і не розгадаєш? Що думають про се оповідачі – не знати. Можливо, що й одне, й друге; так само, як одно і друге може відповісти в сім випадку й дослідник. Бо у всіх сих фактах однаково легко помітити виразну думку про те, що голе людське тіло являється резервуаром якоїсь особливої сили, що може могутньо впливати на речі, і однаково трудно доглянути, яка саме природа сеї сили, і які ті таємні закони, що нею керують.

В чотирьох випадках із згаданих п'яти фактів, що ми відзначили за найбільш типові, сила жіночого тіла виявляє себе вільно, без ніяких відомих перепон чи спроб покермувати нею в яким-небудь окремім напрямі, або чим небудь зміцнити сю силу. Так само в поліській оранню і гуцульських звичаях зв'язаних з Івановим днем.

Натомість в юр'ївським обряді і в дівочім ворожінню на Андрія бачимо, що сила жіночого тіла зміцнюється, чи то може регулюється, окремою участю в обряді одежі чи покрас. Се наводить на думку, що сі речі мають і свою власну природню чи надбану силу, яка впливає поруч з силою голого тіла. Розуміти се можна так, що одіж через контакт з тілом в ношенню вже надбала певну силу від тіла, і її хочуть використати ще окремо для зміцнення ефекту від цілого обряду. Думка про передавання магічної сили, нечистоти чи святости тіла також і тій одежі, що його покриває, не може викликати суперечок, вона занадто добре відома з цілої низки вірувань про освячування одежі через дотик з неприроднім, про магічну силу одежі святих і т. и. Особливу важну категорію впливань через одіж бачимо в маніпуляціях з сорочкою коло молока. Перш усього, через подолок цідять молоко «відьми», але цідять також і звичайні люди – «як стане корова мало молока давати»<sup>30</sup>, або «щоб хто не спортив»<sup>31</sup>; цідять також через подолок, напхавши в нього голок, аби було «більше молока»<sup>32</sup>.

В наших обрядах також видно сю думку, з виїмком тільки штанів в деяких варіантах андріївської ворожби: тут, очевидно, грає ролю «аналогічна магія», внесена в сей обряд іншою течією думок, над якою спинятись тут не будем<sup>33</sup>. Паралельна ж поява жіночої одежі поруч із жіночим голим тілом показує ясно, що се тіло уявляється силою настільки могутньою, що вона може впливати не тільки просто, а і «через передачу», і правдоподібно – незалежно від певних перепон. Инакше кажучи – і за допомогою одежі, і

<sup>30</sup> Ст. Кайдак, записав В. Франківський.

<sup>31</sup> Так само.

<sup>32</sup> Овручина, записав Т. Ігнатов.

<sup>33</sup> Як на інші факти сеї серії магічних практик, вкажемо на маніпуляції з очкурком від чоловічих штанів або перших хлоп'ячих штанів тощо. Зокрема обволочування штанами (подібне до андріївського ворожіння) має місце в художнім знахарстві: так лікують коров від пристріту. Див. В. Доманицький. Народня медицина в Рівенським повіті. Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. VI. – С. 106.

через одягу.

Потвердження сьому ми бачимо в таких обрядах, де магична сила дії збільшується навіть від часткового роздягання. В сих обрядах навіть окремі частини голого тіла приписується певний вплив на речі, подібний до впливу цілого голого тіла в обрядах з повним роздяганням. Так, наприклад, прибуток з молока зростає, коли жінка доїть корову, підтикавши сорочку вище пояса<sup>34</sup>. – Подібно, як впливає на якість молока, коли корову доїть цілком гола Гуцулка на Юрія<sup>35</sup>.

Відкривання певних частин тіла для зміцнення магичної сили якоїсь дії дуже часто ускладнюється ще дотиком відкритої частини тіла до об'єкту, на який треба вплинути. Такий характер має практика при посаді капусти на Полісся: посадивши розсаду і умнявши ямку коло рослини, жінка придушує її голим коліном, що має вплинути на ріст і якість капусти<sup>36</sup>.

Але подібний магичний вплив тіла бачимо і там, де чарування відбувається дотиком навіть одягнутого тіла – себто в таких випадках, де дотик не являється випадковим супровідним явищем, але самоціллю. Се виступає в обрядах качання. В сих обрядах людина виявляє бажання привести своє тіло в якнайщільніший контакт з об'єктом: землею, пашнею, рососою тощо, і то так, аби всі сторони тіла якнайповніше діткнулись об'єкту, чого не можливо досягнути ніяким іншим способом, окрім качання або плазування по землі. Чи будемо толкувати ці обряди заміром корисно вплинути на тіло дотиком землі, чи бажанням зачарувати землю дотиком тіла, однаково ніякої іншої мети, окрім дотику, в сих обрядах бачити не можна. Хіба що за самоціль будемо вважати саму форму качання: ротаційний рух тіла? Але які б мало цікаві не були ті пояснення, що дають сучасні виконавці таких обрядів щодо значення самого качання, все-таки характеристично, що ніколи ці пояснення не торкаються ротації тіла.

Так, на Поділлі в 1360 роках качалися люди на Юрія по засівах, вірячи, що таким чином «способствують хорошему урожаю»<sup>37</sup>.

На Волині се пояснювалося бажанням бути здоровими<sup>38</sup>.

Пинчуки качаються, щоб не хворіти<sup>39</sup>.

Подібне толкування існує і на Білорусі щодо качання на обжинки – тут качаються, щоб добути із ниви сил<sup>40</sup>. Але качання на обжинках по стерні також пояснюється і бажанням прискорити врожай на той рік<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> З екскурсійного дневника Л. П. Шевченко з містечка Скорodne 15/XII 1926 р. До того ж «відьми» в Скородному обмивають дійки корови своєю сечою замість води.

<sup>35</sup> Повідомлення Л. П. Шевченко.

<sup>36</sup> Два явища: чари сечою і чари еманациєю відкритого тіла можуть стояти в сьому випадку в тіснішому зв'язку, але загалом їх слід вважати за явища різного порядку. Магія екскрементів має самостійне значення і дуже різноманітний вжиток і в лікуванні, і спеціально в молочнім господарстві. Згадаймо хоч би се, що східньоафриканські скотарі Маса миють молочну посудину тільки коров'ячою сечою, а воду зважають тут не на місці. Подібно в Проскурівському повіті: коли в корови іде молоко з кров'ю, слід зварити його з калом: від того корова одужає. Чубинський. – Т. I. – С. 57.

<sup>37</sup> Чубинський. – Т. III. – С. 30.

<sup>38</sup> Там само.

<sup>39</sup> Булгаковский. Пинчуки. – С. 187.

<sup>40</sup> Копержинський. Обряди збору врожаю/ Первісне Громадянство. – 1926 р. – В. I – II. – С. 44.

<sup>41</sup> Там само. (З Лянцкоруня Кам'янецького повіту).

Існують і інші трактування качання: на Поліссі качаються «щоб жито хілілося в одну сторону, а качається із зсхода да захода»<sup>42</sup>, – качаються одружені люде парами. В селі Журба на дожинках також треба «цокотіла по жнівничку, щоб жито в одну сторону легало»<sup>43</sup>. «Або щоб жито родило і качалося, як ми качаємось»<sup>44</sup>.

Всі ці качання не прив'язуються спеціально до одної чи другої статі: качаються і чоловіки, і жінки, хоч маємо вражіння, що більше жінки. Також у деяких місцях замість качання на обжинках є звичай волочити когось за ноги по стерні, і здебільшого волочать дівчат<sup>45</sup>. Се й не може нас дивувати після наведених кількох прикладів того, яке велике значення надається магічній силі людського тіла в архаїчній жіночій економіці, що заховалася почасти в описаних пережитках. Але тим більше маємо право поставитись до всіх сих обрядів, опертих на силу тіла, чи то через еманацию (голого) чи через контакт (голого і одягненого) – як до явищ одної категорії, тільки різної ступеня ясности, первісности. Се пережитки якоїсь старинної обрядовости з різних ступнів її розкладу і забування.

Але щож являється основною ідеєю всіх тих пережитків, що немов розгубилася і розсипалася по всіх сих діях? Що уявляє з себе та магічна функція голого тіла, що немов дає їм всім рацію існування – нині у вигляді мало помітного відьмарського забобону, а колись, можливо, як важний економічний чинник первісного передраціонального і передлогічного господарства?

Коли відмовимося від спеціальних досліджень відьмарства, відьомських процесів, відьомської психології і т. и. (а з вищезазначених методичних міркувань сей матеріал не стане нам в пригоді до в'яснення передпрофесійної доби згаданої магічної техніки), то сконстатуємо, що той комплекс явищ, що ми отее зазначили, дуже мало цікавив дослідників.

Ані з погляду психологічного, чи психопатологічного не притягнув він до себе уваги, ані з історично-культурного – з погляду розвитку господарства, обрядовости чи первісного світогляду взагалі. Оскільки факти подібні до наведених тут досліджувалися взагалі, то се робилося з огляду на безпосередню мету даного обряду чи практики та на його функцію. Але форма впливання тілом як певним засобом (подібним до інших засобів – як замови, ритуальні виливання, випалювання і т. и.), – лишилася без ближчого розгляду<sup>46</sup>.

Коли ж етнологія і торкається яких-небудь обрядів, де виступає оголювання тіла, або його окремих частин, вона об'яснює се одноманітно і досить загально – мовляв, голе тіло завжди відстрашує злих духів і демонів. Але при сьому не робиться застережень, в чому саме виявляється відстрашування в означених обрядах, і яких саме демонів відстрашують.

<sup>42</sup> З записок І. П. Шевченко.

<sup>43</sup> Там само.

<sup>44</sup> Овручина, записав Т. Ігнатов.

<sup>45</sup> Копержинський/ Первісне Громадянство. – 1926 р. – В. I – II. – С. 44.

<sup>46</sup> Перегляд відповідної літератури в сій сфері улегши мені своїми вказівками т. Н. Пелех, за що висловлюю йому щирю подяку.

Роблячи такі твердження, автори звичайно не завдають собі труда координувати даний обряд «з роздяганням» з цілою демонологією народу, про який іде мова, та формами відстрашувань, що існують у нього. Тому се толкування не можна поширити по аналогії, без відповідного аналізу на описані вище обряди роздягання у нас.

У всіх місцевостях, де записано вище наведені факти, існують різнородні форми відворотів, що не мають нічого спільного з описаними тут, як отсі обряди «початку сезону» тощо. Сі останні обряди, навпаки, мають скорше характер пропіціяційний (*propiciare* – ублагати): «щоб усе велося», «щоб купці до молока ішли» і т. и., моменту відстрашування тут бути не може<sup>47</sup>.

Та треба признати, що обряди саме сього типу і не притягаються до отсих загальних толкувань обрядового роздягання, а коли мова йде про обрядове роздягання, то на увазі мають звичайно обряди більш, або виключно, сексуального характеру, як римські Люперкалії і інші сексуально-ініціяційні свята. Господарська ж магія Гуцулок і Поліщучок, і той комплекс явищ, до якого вона належить, органічно з тими обрядами не сполучені; тому сей комплекс і лишається дотепер поза увагою дослідників ритуального роздягання та й первісного світогляду взагалі<sup>48</sup>.

Що ж до спеціально українських дослідів над примітивною культурою, то й тут також не бачимо інтересу до сих пережитків жіночої господарської магії з усіх намічених тут явищ. На докладніший розгляд заслужили тільки обряди качання, і саме в зв'язку з дослідженням обжинків. Спинаючись на діях коло «бороди» (останніх колосків на полі), до яких належать і качання і волочення за ноги по стерні, проф. К. О. Копержинський дуже влучно схарактеризував обрядовість з «бородою» як заходи до забезпечення врожаю на наступний рік, і засобом в них являється – «зображення господарчих робіт у дії»<sup>49</sup>. В сих імітаціях робіт наоколо борода волочення за ноги дівчат по полі, на думку дослідника, представляє «акт боронування». Так само пояснює він і «покачування» на полі, хоч лишає місце і для здогаду проф. Зеленіна, що воно, мовляв, наслідую звирячі рухи, а саме – качання коней.

Проф. Зеленін в статті «Східньослов'янські обряди качання і перекидання по полі»<sup>50</sup> вважає, що, залежно від свого толкування і обставин, качання може мати або аграрне, або медичне значення. В першій випадку тручання чи побивання землі тілом повинно спонукати її до родючости, в другім – землі передається хвороба або можливість захворювання тіла. Тим самим мотивом толкуються качання коней по землі – тому, мовляв, на таким місці, де качалась коняка, можна набратися лишаїв.

В складі цілої імітаційно-магічної теорії обжинків К. Копержинського

<sup>47</sup> Пригадаймо тільки всі ті відганяння хвороб, звірів, зими, морозу, що мають таку виразну, «масивну» форму, і в яких демонологічні поняття народу знаходять такий не двозначний вираз (М. Грушевський. Історія укр. літератури. – Т. I) і порівняймо з ними мовчазне прядіння голої Гуцулки на порозі. Кого і від чого могла б вона відганяти таким чином, відповідно до гуцульського світогляду?

<sup>48</sup> Порівн. нову працю, що багато займається ритуальним роздяганням жінок. Frhr. F. v. Reizensiein, *Das Weib bei den Naturvölkern*, 1924. – С. 77 – і далі.

<sup>49</sup> К. Копержинський. Обряди збору врожаю. – С. 47.

<sup>50</sup> Етнографічний Вісник. Кн. 5, 1927.

його трактування качання як імітації волочіння чи «боронування» не викликає ніяких заперечень, незалежно від того, хто б сей обряд не виконував. К. Копержинський припускає, що давніше в цілім імітативнім обряді коло борода переважали, або і виключно брали участь, жінки, можливо, простоволосі, з розпущеними косами, тим більше, що колись «вся вага хліборобства полягала на жіноцтві». До питання переваги жінки – чи, точніше, в данім випадку жіночої магії в рільництві, ми ще повернемося. Тут же слід зазначити ще думку Копержинського про передісторію сього обряду, яку він відбудовує в загальних рисах так: «В слов'янському світі хліборобська культура заступила мисливський побут та добу скотарства. Чинилося це не в хронологічній, звичайно, послідовності, а тим способом, що дедалі більше вдосконалювалося культивування хліборобських рослин. Отже, повинні були розвинутися магічні звірині гри типу загальновідомих ігор польовників. Європейські народи, мабуть, пережили стадію тотемічних уявлень. Може, ходити лиш про те, в якій стадії...

Скажемо тільки одно: якісь животинні *Zauberfeste* на Україні безперечно були. І далі: «Животинні магічні *Zauberfeste* склалися з цілої системи доцільних прийомів до забезпечення бажаного для людини. Люди зображали в грі вдачну війну, щасливі лови – бо тоді мети буде досягнуто... Так ось, ці самі прийоми в повільнім рухові життя культури та свідомости, тільки з іншою метою, знайшли своє виявлення і в вегетаційній обрядовості... Багатство, успіх, яке колись уявлялось в животинних образах, поволі набирали форм, обумовлених хліборобською культурою. Так ось вегетаційний обряд з бороною заступив місце якихось животинних»<sup>51</sup>.

Таким чином, зазначивши вище, що первісно «борода» була більше жіночим ритуалом, ніж чоловічим, автор зв'язує її кінець-кінцем безпосереднє з звіринними обрядами, мисливськими: святами для здобрення чи зачарування дичини. Правда, в отаких ловецьких обрядах, як вони відомі нам тепер, у малокультурних народів беруть участь часто і жінки, так само як прим. у австралійців жінки беруть участь і в самих ловах: допомагають виганяти звіра. Отже, і з сього боку між рільницькими і ловецькими святами ніби нема різниць, але між обидвома культурами, типами господарства і – можемо а ргіогі сказати – типами господарчої магії (в первіснім побуті се поняття, тісно сполучені) існує глибока принципова різниця, що, будучи ніби загальнопринятою тезою, все-таки, на нашу думку, занадто легковажиться.

Бо дійсно, хоча з одного боку у всіх підручниках генетичної соціології, в трактатах про передісторію суспільности і господарства завжди відзначається, що господарча еволюція зачинається ловецькою діяльністю чоловіків і паралельними заходами жінок коло здобування рослинної поживи (спочатку збиранням, потім плеканням рослин за допомогою загостреної палиці, *Grabstock*, або мотики, на пісній, негноєній землі)<sup>52</sup>, але при

<sup>51</sup> Копержинський. – С. 48–50.

<sup>52</sup> Порів Е. М. Грушевський. Початки Громадянства. –С. 95 і д. R. Thumwald. Psychologie des primitiven Menschen. – S.183, мірою сеї господарчої діяльності жінка і даної нею економічної незалежності обраховує

досліджуванню пізніших культурних пережитків з доби примітивнішого господарства ся сторінка передісторії рільництва ігнорується майже зовсім. Увага дослідувачів спиняється на складніших культурних типах, що мусіли мати перевагу в сьогочаснім житті (так само, як затримались на довше й в пізніших часах), і з становища тих переважних типів пояснюють вони все те, що в більш розвиненім господарстві виступає як рудимент примітивніших інституцій і пережиток старших організаційних форм.

До деякої міри се пояснюється недостатком відомостей про найстарші форми господарства, що до того ще і не всі в однаковій мірі доступні науковому дослідю. Ловецтво, наприклад, порівнюючи недовго грало ролю першорядного економічного фактора, і досить скоро зійшло на місце підсобної сили, поруч інших форм прожитку, тому могло менше мінятися і в своїй техніці, і в організаційних формах, і ліпше законсервувало сі форми для науки, яка легше може судити про минуле ловецтва на підставі пізніших пережитків. Рільництво ж з ролі спеціально жіночого заняття, скоро розвинувшись в головну форму господарської діяльності, стало не тільки першим господарським чинником, але і першорядною сплою в громадським життю, у зрості культур і організації суспільств і мінялося в своїй грандіозній еволюції дуже скоро, покриваючи буйним наростом все нових форм, засобів, технік і організацій свою первісну убогу форму. Жіноче мотичне рільництво було, таким чином, вихідним пунктом для цілого сього наверхствовання ріжнородних хліборобських культур, в яких не легко розібратися. Все дальше йдучи, диференціяція досліду дозволяє розбиратись в сих наверхствованнях все краще, але не треба забувати, що в сфері досліду обрядовости і взагалі первісної організації життя ся диференціяція ще не дуже поглиблена.

Не такі далекі часи, коли під поняття «пережитків» вкладалися всі прояви старших форм побуту з усіх часів, почавши від таких, що віддалені від сучасности на яких-небудь 100 – 200 літ – аж до третичної епохи. Минуле з сього погляду вважалось немов чимсь однородним, що різко протиставлялось сучасному, а «пережитки» творили ніби місток від одного до другого. Розуміється, тепер таке толковання пережитків не вдовольняє нікого, і на першім місці стоїть завжди питання про те, до якого культурного комплексу належить дана інституція, форма побуту, продукції чи повір'я, а не про те, чи воно являється витвором «сучасного» чи «минулого». Але все-таки в деяких питаннях се уточнення досліду задовольняється ще дуже сумаричними означеннями, від яких слід би переходити до детальніших дослідів.

Се особливо торкається питань, зв'язаних з розвитком господарських форм. Українська етнографія в своїх головних напрямках переважно звертала увагу на пережитки старих громадських інституцій та минуле громади й родини. Відносини між її членами займали дослідників більше, ніж господарські питання, а коли сі питання навіть і притягали до себе око дослідника, то все більш з громадської, правної сторони. Скорше звернено увагу на форми володіння, ніж на організацію господарства і форми продукції.

---

і первісну «рівноправність» жінка супроти чоловіка.

Але окрім того помічаємо, що взагалі, поскільки зачеплюються питання минувшини господарства на Україні, дискусія концентрується коло трьох великих історичних типів, через які перейшов наш нарід в минулому: ловецтва, кочовництва і рільництва. Попередні фази господарського розвитку, оскільки їх торкається дослід наших економічних пережитків, се завжди або кочовництво-ловецтво, або ловецтво-рільництво, і при тім останнє загалом пояснюють існуючими його формами.

Думаємо, що така упрощена схема, що виступає у дослідах наших культурних пережитків, утворюється через те, що на першій місці в сих дослідах завжди стоїть чоловіча господарська діяльність, що, переважаючи в сучаснім побуті, переноситься без застережень в минуле. Правда, від часу до часу дослідники побутового права охоче відзначають спеціально жіночі ділянки в господарстві, власно доходи жінки з города, курей або подібне. Але діється се спорадично і без зв'язку з якимсь означеним культурним типом, з добою, що її сі пережитки, мовляв, представляють, або з якоюсь спеціальною формою господарства, що могла б лежати під ними.

Часом се все покривається широким і довготерпеливим поняттям первісного матріархату.

Але сей термін, що був запропонований для означення певного порядку спадковости, а саме такого, де родова приналежність і маєток рахуються по жіночій лінії, себто діти належать до роду своєї матери і наслідують маєтки від своїх вуйків – братів матери, а не від свого батька, – має значення властиво тільки для історії подружньої умови, шлюбу в тіснім значенню правових відносин між чоловіком і жінкою. Він не має в собі ніякого господарського змісту, не натякає на ніяку означену форму господарської організації. «Матріархальна» родина зустрічається у дуже ріжнокультурних народів, диких і півцивілізованих, кочовик і осілих – так само, як і рахунок дітей за батьковим родом зустрічається на всіх ступенях цивілізації. Сама «матріархальність» чи «патріархальність» родини не впливає здебільшого і на соціальне та господарське становище жінки: воно залежить від ріжнородних факторів, серед яких організація родини не все стоїть на першій плані. Самостійні доходи жінок і таке інше – також не залежить від сеї організації. Рудименти жіночої економічної незалежности треба розглядати в зв'язку з цілим розвитком жіночого господарства, що творить певну цілість, певний історично-культурний комплекс, який відбився в інституціях і в світогляді пізніших епох.

Маючи своїм вихідним пунктом первісне жіноче плекання поживних рослин, сей культурний комплекс не міг не відбитися почасти і на пізнішій еволюції рослинного господарства взагалі, а зокрема на рільництві. Одначе в дійсності тут він відбився менше, ніж можна б думати, а натомість охопив ріжні побічні галузі господарського життя, де перевага і надалі залишилась за жіночою ініціативою. Та вплив сього комплексу тут досить малопомітний. Через се і складається таке хибне вражіння, ніби пережитки первісного жіночого рослинного господарства пірнули вовсім в рільництві, і рільництво заступило його цілком і без останків.



Думаємо, що причин цього явища слід шукати в історії самого рільництва: в часах його виникання з примітивного жіночого рослинного господарства і в тих змінах, що внесли ці переломові часи у цілий склад первісного життя. Бо річ в тім, що з переходом від грядки до ріллі рослинне господарство не переживає тільки чисто технічну еволюцію. Воно переживає глибоку історичну зміну, міняє свою громадську структуру, бо воно виходить з-під жіночого впливу і переходить у завідування чоловіків.

Сей перехід мав величезне значення. Безсумнівно, се був оден з великих етапів культурного розвитку людства. Унормування системи людського відживлення, суспільна організація, дана осілим життям, мусіли бути наслідком того, що праця коло поживних рослин підпала під контроль чоловіків і стала проводитись за допомогою їх більшої фізичної сили. Але і в духовім життю, в розвитку цілого світогляду ся зміна мусіла відбитися також.

Не знаємо, чи розвиток самого тільки хліборобства був тут рішачим фактором, чи зміна в світогляді з'явилась як результат складніших причин, якоїсь суми історичних перебудов в економічній і соціальній структурі первісного людства. Але в кожному разі перехід рослинного господарства в чоловіче завідування глибоко торкнувся одного з кардинальних людських понять: понять про життя, первісної біологічної теорії, що в свою чергу відбилася на жіночій економіці.

Тому і слід спинитися тут над сим питанням про первісні біологічні погляди.

Погляди, як продовжується життя на землі, як множитья всяка живина і сама людська порода, мусіли завжди займати важне місце в світогляді людей, навіть малорозвинених. Що сими питаннями не легковажено, се потверджує та сила теорій про ці справи, що заховалася у малокультурного людства пізніших часів як відгомони ближчого і дальшого минулого.

Які були найстарші думки на сю тему, про се можна говорити тільки дуже приблизно, на підставі ріжних решток. Але досить і того, що ми можемо зазначити загальний напрямок, в яким відбулася еволюція; ті головні пункти, щодо яких розуміння пізнішого людства найдальше розійшлося з примітивним. Сі розходження торкались передусім процесу розмноження і відносного значення в цьому процесі жіночого і чоловічого принципу, а напрямок розвитку сих поглядів в загальному означається зростом значення чоловічого принципу в процесі продовження життя.

Правда, се, мабуть, і все, що можна твердити зовсім певно про сю справу. Але се не так вже мало. Тільки досліди над сею частиною первісного світогляду ще нові і більш того, – вони ще борються з недовір'ям консервативної науки, навіть щодо самої можливості постановки такого питання.

Сучасні більш-менш наукові погляди на ці питання здаються такими самозрозумілими, такими необхідними, що навіть дослідники, знайомі з безупинним рухом і змінами всіх складників соціального життя і людських ідей, на цьому полі не допускають можливості змін чи розвитку. Тому і

доводиться читати в працях, присвячених спеціально історії жіночого питання, в уступі про найстарші часи такі фрази, що перекидають погляди з часів півцивілізації на самі початки людського розвитку. «Навіть і там, де існує рахунок дітей по матері, сам тільки батько вважається тим, що породжує дитину. Жінка всюди рахується лише ґрунтом, куди чоловік кладе насіння, наприклад читаємо в однім трактаті»<sup>53</sup>. І автор не підозріває, яка довга і складна еволюція лежить за сим поглядом, ніби-то розповсюдженим у примітивних народів. «Всюди» не рахується зі складними дослідами, що вже були пророблені над сим питанням. Показує се, як поволі сі досліди засвоювалися навіть науковою думкою!

Вихідним пунктом дослідів над первісними поглядами на розмноження були не такі ще давні помічення англійських дослідників в Австралії Спенсера і Джіллена, що тубилки, які жили з білими чоловіками і приводили на світ метисів, значно біліших від звичайних Австралійців, пояснювали білість своїх дітей не подружнім спожиттям з білими чоловіками, але впливом поживи, мовляв, споживаючи білу муку, хліб і т. и. вони й дітей стали родити білих. Коли жінка бувала вже одружена і мала дітей від чоловіка тубильця, то й метиси вважалися його дітьми без ріжниць з іншими. Се помічення дало привід до інших розшуків в сім напрямі і дуже скоро в руках етнологів зібралася чимала скількість фактів, що доводила, по-перше, – що примітивні уявляють собі процес розмноження як щось дуже непевне і слабко унормоване, по-друге, що в сьому процесі дуже часто в їх уяві відіграє ролю тільки сам жіночий організм<sup>54</sup>.

Не будемо довго спинятися над тою дискусією, що виринула наслідком згаданого відкриття дослідників примітивної Австралії. Само воно було зустрінене з недовір'ям, навіть з обуренням і сміхом<sup>55</sup>. Правда, як се й звичайно буває з відкриттями, що порушують загальноприйняті думки про вартість ріжних основних ідей про розвиток людини або її розуму, так і тут протест спирався більше на певних звичках думати, почуттях традиції і т. и., ніж на конкретних фактах, що перечили б сьому спостереженню. Все ж таки воно заперечувалось уперто, довго і завзято. Не може, мовляв, сього бути: примітивні були б таким чином дурніші за звірів, а се неймовірно, нелогічно і инше; сі примітивні погляди на розмноження се тільки певна *façon de dire*: се символічна мова або свідоме обманство дикунів!.. Фахові етологи консервативного складу відкидали сю тезу про первісне нерозуміння механізму розмноження, тому що вона не підходила до їх попередніх толкувань, а до того вже очевидно здавалася декому ще й образливою для поняття про розвиток людського розуму – так як перед тим образливою

<sup>53</sup> Marianne Weber. Ehefrau und Mutter in der Bechtsentwicklung. Tübingen 1907. – С. 17. Книжка написана з полемічним мотивом протесту проти прикрашування положення жінки в минулому і легко впадає в противну крайність, представляючи його як безнастанне експлоатування жінки. Одначе щодо питання про погляди на порід праця не оспорує тези про незнання, а просто ігнорує її цілком.

<sup>54</sup> R. Spencera. Gillen, The native of Central Australia, 1899.

<sup>55</sup> Сей настрій відбився між іншим в рецензії на Фрезера: Totemism and Exogamy Максимова, в Етнографическом Обозрени. Згадуємо її як приклад.

здавалась гадка, що фізична будова людини була не все така «досконала», як у ХІХ віці. Через те, що дискусія торкалась ніби то фізичного явища, з боку сеї протестуючої опозиції, для скріплення її аргументів було втягнуто в дискусію і спеціалістів-фізіологів, дослідників сексуальної психології і т. и., що властиво в даному випадку не могли бути суддями. Бо ж в дійсності суперечка йшла не про фізіологічне явище, а про думки про нього примітивних, і тому могла бути вирішена тільки методом порівняльної етнології, а ніяк не засобами природничих наук.

Навпаки, представники природничих наук, не можучи додати ясности сьому питанню, мусіли тільки дальше заплутувати його. Звикнувши дивитись на фізіологічні процеси з становища удосконалених методів наукової обсервації, вони часто попросту не уявляли собі інших поглядів на сі речі як їх власні, чи зближені до них погляди сучасних цивілізованих суспільств. Вони не оглядались на те, як поволі складалися сі погляди, які недоступні вони примітивним умам старовинних людей, ба навіть нешколеним сучасним. Бо ж і в сучасності етнографові доводиться зареєстровувати ще чимало думок про фізичні явища, не менш абсурдних, як думки згаданої Австралійки<sup>56</sup>.

І таки дійсно – природничій критиці не вдалося знищити сеї соціологічної тези, що погляди на розмноження людей еволюціонували як всі інші частини людського світогляду. Такі закиди, як сей – що зв'язок між паруванням і зачаттям відомий навіть звірам, а люди ж, мовляв, не могли бути дурніші від звірів – як се заявляв психолог Гіп, для етнолога не рішаючі<sup>57</sup>; про се ми вже говорили при іншій нагоді<sup>58</sup>. Рішати можуть тільки погляди, оперті на аналізі відповідного етнологічного матеріяду, і тут власне й потверджується повна обґрунтованість тези про змінність поглядів на розмноження і про первісне незнання зв'язку між паруванням і зачаттям, та поверховність всіх заперечувань сеї тези.

З сього боку, наприклад, інтересна праця іншого природника, спеціаліста від патологічної анатомії, що перебирає велику масу цікавого етнологічного матеріяду, але виявляє повне безсилля його толкувати<sup>59</sup>. В сій розвідці зібрано між іншим факти, що говорять про нерозуміння процесу розмноження у ріжних народів Азії, і зроблено спробу пояснити їх за допомогою двох факторів. Перше – се обсервація ненормальних породів і ріжних виродків взагалі. Друге – бажання вищих каст у ріжних старовинних народів затушовувати відомості про незаконне парування поза кастою і «покривати» чудесним толкуванням незаконних дітей, та запаморочувати

<sup>56</sup> Не звертаючись навіть до збірок народньої медицини – де в довжині котячого хвоста знаходять причину нежиту людини, і до всіх тих забобонів, що ними повні етнографічні видання такі, як *Revue des traditions populaires*, *Archivio dei tradizioni popolari* і *The Folk-lore*, звернемо увагу на сю фразу в останнім романі М. Пруста, таку красномовну і разом з тим типову (бо кому не доводилось чути щось подібного): «Але ж, княгине, як може воно (тік від кашлю) зіпсувати шлунок, коли воно іде у бронхи?» - *Le temps retrouvé*, II. – С. 208.

<sup>57</sup> Walter Heape. *Sex antagonism*, 1913.

<sup>58</sup> Порівн. К. Грушевська. З примітивної культури в статті «Тотем і Мана».

<sup>59</sup> Dr. H. Bab, *Geschlechtsleben, Geburt und Missgeburt in der asiatischen Mythologie*. *Zeitschrift für Ethnologie* 1906. Heft III. – С. 269.

нижчі верстви люду для скріплення своєї влади. Ідучи за попередньою подібною працею д-ра Шатца<sup>60</sup>, де різні фантастичні постаті грецької мітології, як циклопи, сирени, кентаври, пояснювано різними досить рідкими випадками анатомічної неправильності, наш автор старається пояснити різні мотиви азійської мітології – фантастичні постаті і фізичні явища – подібностями до різних патологічних феноменів. Сі подібності, часом тонко помічені, добре унагляднені паралельними малюнками; але вони мають одну хибу: нецивілізована людина сих подібностей не могла завважувати<sup>61</sup>.

На тім степені культури, де медицина полягає у витяганню магічних каменів часом з тіла хворого, а часом з тіла лікаря, де зоологія – се дослідження «секретів» різних звірів, аби їх убити, чи переняти їх силу і хитрість, – там аналогії, оперті на порівнянню скелетів і внутрішньої будови людини, про яку сі люди не мають ніякого поняття, не можливі так само, як радіо у Азтеків, коли не ще більше!

Що ж до «обманства», то се толкування наївне! З одного боку – воно допустиме тільки в вищих, диференційованих культурах, і не пояснює, як існують сі думки там, де нема класового поділу. З другого боку воно допускає занадто вже великий запас знання у «вищих верств» сих дуже ще невисоких культур. З таким успіхом, як д-р Баб дорікає їм за затаювання природніх причин породу, письменники ХХІ віку зможуть дорікати лікарям ХVІІІ-го, що вони не щепили віспи, аби охороняти свої кастові інтереси!

Близько до отсих закидів стоять і заяви деяких етнологів, мовляв, дикуни удають тільки ніби то не знають, як родяться діти, аби здурити злих духів. Се гіпотеза зовсім не обґрунтована: ми ж знаємо багато різних табу з примітивного світу, але майже завше маємо також змогу їх перевірити. Коли, наприклад, покійників не називають по імені, то се виразно пояснюється страхом перед демонами, і дослідники мали безліч разів нагоду почути сю причину від тубильців безпосереднє, так що не потребували зіставатись при самих здогадах. Але ж щодо думок про зачаття ніде не доводилось натрапляти на пояснення примітивних, ніби вони мають тільки символічне значення, а під ними лежать інші, більш раціональні думки, як от під похоронним табу неназивання справжнього імення покійника. Всі такі «толковання» примітивної фізіологічної теорії, як чогось неіснуючого, обходяться без фактичного потвердження і апелюють не до дійсних фактів, а до «здорового розуму» читачів, себто до їх консерватизму і привичних поглядів, і ніскільки не причиняються до розв'язання проблеми про первісне уявлення людей про порід<sup>62</sup>.

Але одночасно з такими полемічними працями на сю важливу тему велися і інші досліди, що давали позитивніші результати. Характеристично,

<sup>60</sup> Prof. Schatz, Die griechischen Gotter und die menschlichen Missgeburten, 1901.

<sup>61</sup> Дуже сумнівно, думається, щоб їх могли завважити часом навіть більш розвинені народи. Не віриться нам, отже, щоб голова великана-богатиря Тугарина – була водяною головою нежиттєздатного ембріона, як се кидає, між иншим, Н. Bab – «Tugarin (Hydrocephalus!)». – С. 285.

<sup>62</sup> Enrique Casas. La eovada y el origen del Totémisme. – Madrid, 1924.

що ці результати у дослідників, що працювали незалежно і без порозуміння, були майже тотожні, і се ще збільшує їх об'єктивну вартість. Ся об'єктивність власне й дозволяє упевнено сконстатувати, разом із Райценштайном, що в дійсності «примітивні не мали ніякого поняття (keine Ahnung) про механізм розмноження»<sup>63</sup>.

Се твердження треба вважати за дуже авторитетне, бо, як сказано, – воно потверджується і іншими дослідями. Фізіолог і соціолог Райценштайн, проводячи свої досліди на етнологічному матеріалі<sup>64</sup>, дійшов до соціологічних висновків цілком ідентичних з тими, що їх дали досліди етнолога Гартленда на підставі спочатку мітологічно-легендарного матеріалу, а потім побутовозвичаєвого<sup>65</sup>. Висновок всіх цих дослідів в загальному був той, що первісне людство не знало нічого про причинний зв'язок між пожиттям чоловіка і жінки, між зачаттям і народженням дитини. Що первісно не було поняття батьківства, – бо батьківство з'явилося як складний соціальний інститут-корелат подружжя і влади чоловіка над жінкою і над її дітьми. «Батьківство» було спочатку поясненням для цих відносин, і тільки згодом відкрили люди фізичну підвалину цього соціального інститута. Не будемо тут перевіряти аргументів за таке толкування – його диктують самі факти, і соціології лишається тільки виводити з них відповідні висновки для пояснення соціальної еволюції.

Зокрема ж для освітлення історії родинного і громадського положення жінки.

Первісно се положення мусіло впливати на толкування породження дитини поза чоловіком. Ясно, що протягом дуже довгого часу питання про участь чоловіка в народженні дитини було цілком теоретичне, можна сказати – спекулятивне питання, яке певно і не ставилося ніколи. Воно не дало зв'язку з конкретним життям, бо діти належали тільки до матери, а посередне – до її роду взагалі, так що дитина вважалася продуктом, мовляв, родової традиції<sup>66</sup>.

Дитина, на думку багатьох сучасних примітивних, родиться від того, що предки вселяються в одну з жінок свого роду, аби знов жити на світі. Або вкладають в неї вже готову дитину, що деякий час годується соками матери, а згодом родиться на світ. Так, у вже згаданих австралійських племен всі діти походять від певних каменів, коло яких товпляться зародки дітей і шукають, в кого б вселитися, аби прийти на світ. Але думки про ці речі дуже неодноманітні, і мають безліч варіантів. В Західній Африці дитина вважається ділом духів предків, що дають їй душу і тіло – окрім тільки долішньої челюсти: сю частину тіла люди завдячують вже самим своїм матерям. Але діти можуть з'являтися й ще инакше, як оповідає Сагагун,

<sup>63</sup> Das Weib bei den Naturvölkern, von Ferdinand Freiherr von Reitzenstein, Vorstand der anthropologischen Abteilung des Instituts für Sexualwissenschaft in Berlin. – Berlin, 1924. – S. 98.

<sup>64</sup>F. v. Reizenstein, Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis, Zeitschrift für Ethnologie, 1909. – Heft V.

<sup>65</sup> Eduin Sidney Hartland, The legend of Perseus, vol. I – III. 1894 – 1896. Його ж, Primitive paternity vol. I – II, 1909 – 1911.

<sup>66</sup> Reizenstein. – S. 116.

старинні Мексиканці думали, що діти зачинаються від тепла і спеки. В Індокитаю їх походження приписують часом метеорам<sup>67</sup>. Родяться діти і від сонця, і від води, як се особливо часто оповідається в літературі малокультурних<sup>68</sup>.

У всіх таких породах чоловік не грав ролі, або згодом – грає ролю того, що підготовляє жінку до вселення в неї дитини-предка, так як знахарі-ініціатори підготовляють дітей до переходу в стан дорослих. Подружжя став за містичну ініціацію з метою продовження роду – поруч з іншими ініціаціями, що мають метою продовження родових традицій і повір'їв. Власне через такий погляд на ініціацію і подружжя у деяких народів убивають дітей, що були народжені не перед подружжям, а перед посвятою жінки в дорослі, – бо мовляв сі діти не мають в собі предківського духа. Предки не вселяються в жінок, що не ввійшли в містичний зв'язок з родом через ініціацію, і діти, що родяться у таких жінок, – чужі!<sup>69</sup>.

Сі невпорядковані погляди на порід не зв'язані, як може здаватися, з самим тільки матріархальним устроєм родини. І там також, де діти рахуються до чоловікового роду, думки про їх походження бувають фантастичні. Гартленд навіть відзначив саме той факт, що народи з рахунком потомства по батькові і з патріархальним устроєм родин часто дуже байдуже ставляться до кровного зв'язку між батьком і дитиною. Се виявляється в таких патріархальних звичаях як левірат, обмін жінок між товаришами, позичання жінок почесним гостям і т. и. Діти, що родяться з таких взаємин, вважаються завжди дітьми не фактичного батька, а чоловіка-власника жінки: він їх батько в єдино важному для тих часів – соціальному розумінні слова. І навіть у таких патріархальних організаціях, де зв'язок між паруванням і породом вважається необхідним, де навіть розвинулись строгі вимоги щодо вірності жінки, як у деяких магометанських суспільностей, існують часто ще зовсім фантастичні поняття про порід: так, деякі магометанські законодавці вважають законною дитину, що родиться 2 роки по смерті чоловіка, а деякі Араби думають, що вагітність може тягнутись 4 роки<sup>70</sup>.

З огляду на те, що в думках примітивних природа зовсім не являється зразком закономірностей, але навпаки – збором химерних і випадкових явищ, які до того ж у своїх появах не мають нічого правильного, було б доцільно поставити питання: чи первісні люди, що думали ніби діти з'являються незалежно від взаємин між чоловіком і жінкою, мали більш раціональні погляди на розмноження звірів, чи і тут не знали дійсності?

Можна б думати, що строга періодизація парування в звірячій світі, коротша вагітність звірячих самок, позволяла скорше помітити зв'язок між паруванням і породой у звірів, ніж у людей. Але з другого боку ми так мало знаємо про можливості, які мала первісна людина для обсервування інтимного життя звірів, поки не було удомашнено якоїсь звірини, що

<sup>67</sup> Bab. – С. 280.

<sup>68</sup> Ігорівн, хоч би К. Грушевська, «Примітивні оповідання» – № 60, 72, 73.

<sup>69</sup> Reitzenstein – С. 106, про Овюібо в Півд. Африці, зі слів місіонера Тоніjes'а.

<sup>70</sup> Hartland, Paternity – V. II.

говорити тут що-небудь з певністю не можна. Все-таки ймовірна думка Райценштайна, що власне доперва одомашнення звірів дало людям першу змогу прослідити зв'язок між паруванням і розмноженням. Дослідник допускає, що тільки помітивши, що замкнена і ізольована самка не заходить в тяж і не родить, люде могли впасти на думку про справжнє походження потомства<sup>71</sup>. Але треба власне підкреслити момент ізоляції, бо не саме тільки освоєння звірини могло дати примітивним отес помічення, а тільки удомашнення і прив'язання звіря до дому чи до хліва, що приводить з собою контроль над звірячим життям. Деякі народи, що вже мають усвоєних звірів, не мали змоги зробити сеї обсервації про вплив парування на розплід. Так наприклад австралійські тубильці, що працюють на скотарських загонах, дуже довго не можуть зрозуміти, для чого білі каструють худобу, тому що не знають ролі самця в заплідненню<sup>72</sup>. А. Маліновський оповідає про Тробріанців, які не розуміють механізму розмноження і не знають, як заходять в тяж їх свині<sup>73</sup>. Кабанів вони каструють на жир, а льохи паруються з дикими вепрями в лісі; тубильці ж думають, що поросят вселяють в них духи, так же само, як духи вселяють дітей у жінок<sup>74</sup>.

Що ж до того позитивного знання, яке могли мати первісні печерні мисливці в сій галузі, то хоч би воно було більше від знання означених дикунів, воно всеодно напевне не вплинуло на їх думки про людські відносини і на погляди про родючу силу жінки. Бо, в кожному разі, жінку не можна було прирівняти до інших самиць (навіть коли б первісна людина мала змогу зробити таке порівняння) з огляду на обставину якнайбільшої ваги, що робила жінку чимсь зовсім окремим в природі – з огляду на її продуктивність. Адже ще гень поки чоловік почав що-небудь виробляти для поживи і був тільки збирачем і споживачем – жінка своєю працею викликала вже добуття нові засоби для поживи.

Тим часом, як чоловіки-мисливці полювали на звіря, чи то воювали з ним – бо ж в умовах кам'яного віку вигляди на успіх і побіду у людини були чи не такі самі, як у звіря. Поки вони хитрували, щоб звір дозволив себе вбити – бо ж правдоподібно первісній людині звірина уявлялася не менш розумною твариною, ніж уявляє собі її сучасний американський Індіанин. – Тим часом жінка добувала з землі нові рослини, що проростали, мабуть, під впливом її надзвичайної здатности родити силою свого тіла людей, збільшувати рід і його сили для боротьби за існування. Ми кажемо: мабуть, бо очевидно, що виразних висказів тогочасних людей про сі речі у нас нема. Наші далекі предки, що ще користали з мотичного чи ще передмотичного жіночого господарства, не мали ніякої змоги залишити нам безпосередніх висказів своїх думок про се. Сучасні ж «дикуни» ніде вповні не заховали умов того господарства у всіх складниках: звичайно, у некультурних народів з

<sup>71</sup> Reitzenstein – С. 120.

<sup>72</sup> Hartüand v. II – С. 247.

<sup>73</sup> Malinowsky, The psychology of sex and foundation of kinship in primitive society. Psyche П\ 2., 1923. – С. 117.

<sup>74</sup> Характеристичне з сього погляду японське оповідання, мовляв боги не знали подружжя і переняли його згодом від пташки Ici - джшаіі. - Wigond, Reisen in Siam, у Bab. – С. 279. Воно відбиває те значення, що могла мати обсервація звірів для з'ясування людських відносин примітивним суспільствам.

архаїчного побуту ми знаходимо тільки окремі елементи, заховані уривками то тут, то там в різних комбінаціях – окремі натяки, а не докладні повідомлення. Але зате таких натяків і посередніх відомостей, що дають нам змогу реконструювати образ минулого світогляду в його відносинах до жінки як господарської продуцентки і носительки родового життя ми маємо чимало – і від дикунів, і від передісторичних людей. Настільки щонайменше, що можемо хоч би гіпотетично говорити про найдавніші погляди в людській громаді на ролі жінки. Археологічні пам'ятки мистецтва і культури дають нам змогу оцінити те незвичайне значення, що мав в світогляді людей кам'яного віку образ жінки, чи жіночий принцип взагалі. Не можемо з тих пам'яток вгадати, як це значення жіночого принципу кристалізувалося в думках – чи господарські, городничо-рільничі здатності жінки виводились від здатності до продовжування роду, чи ті і другі просто зливалися в уяві в одну якусь незвичайну творчу потенцію недоступну чоловікові, – але можна думати, що сей принцип переважав тоді так само, як у світогляді історичних народів з щораз більшою культурою переважає чоловічий. А власне ті вказівки, що ми можемо знайти у сучасних некультурних народів, переконують нас, що ся перевага жіночого принципу на початках людського життя полягала на ідеї жіночої продуктивності: на тому перецінюванню фізіологічної творчої вартості жінки, що було вже обговорене вище, на її господарській продуктивності. Бо так само як в останках первісного мистецтва ми все знову натрапляємо на зображення жіночого принципу, так в повір'ях найрізніших півкультурних народів ми невідступно зустрічаємося з думкою про оту творчу потенцію жінки, з думкою, що жінка в силу своєї подвійної продуктивності являється немов резервуаром могутніх магічних сил, що впливають на ціле оточення: людей, звірів, рослини і речі. Очевидно, тут і там жіноче тіло вважається чимсь визначним в природі, як ми тепер висловлюємось – чимсь надприроднім.

У нас, як сказано, бракує відомостей про те, як конкретно зв'язувалися в первісному світогляді ці дві здатності жінки: її господарська продуктивність і її плодючість, що теж кінець-кінцем має господарське значення. Але благодійність сих здатностей мусіла відчуватись ясно, і можна собі уявити, як впливав сей образ на примітивні уми! А бродячий побут з невеликими перервами осілого життя, що мусів глибоко розділяти чоловіків-мисливців від другої частини громади – жіноцтва і дітвори, повинен був тільки збільшувати престиж жінки-родільниці. І дійсно між мистецькими воображеннями тих часів поруч з постатями звірів – могутніх сусідів людини і найважливішого поставця поживи – часто зустрічається зображення жінок, але немає постатей чоловіків!<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> В. Шмідт, що в зв'язку з своєю теорією первісного людства на взірць біблійних відносин ставить «матріархат» на четвертий шабель соціального розвитку, – все-таки відзначте зв'язок між положенням жінки і її господарською продуктивністю дуже ясно: «найцінніше і найпостійніше майно родини – город належав жінці, через се і чоловік і діти ішли за нею». «Völker and Kulturen», I Teil, Gesellschaft u. Wirtschafte. 88. Се трохи спрощена інтерпретація дуже складних відносин, але вона відзначає все-таки значення господарської діяльності жінки для початків історії досить добре, хоч сам автор і не має правдивого розуміння для сього питання.



Для в'яснення тогочасних поглядів на жінку особливо важні тут скульптурні зображення жінок, маленькі фігурки, що були знайдені в різних місцях світу в палеолітичних верствах. Дослідники називають їх то Венерами, то Великими Матерями, і деякі бачать в них найстарші ікони якоїсь стародавньої релігії – культу Великої Матери, якоїсь богині плодючості. Сліди цього культу тягнуться від південної Франції до східної Росії, але типові жіночі фігурки, наближені до отсих, зустрічались і в переддинастичнім Єгипті, були відомі і передгрецькій культурі, і найстаршим культурам передньої Азії – що очевидно всі надавали якусь особливу, може, і релігійну вагу образів жіночої родючості. На думку деяких дослідників, старинний Китай був теж у владі подібної релігії<sup>76</sup>. Натомість території нового розселення – як Америка (де культурний розвиток починається від неоліту), на думку Perry, – сих фігурок не має<sup>77</sup>; так само, мовляв, Індія, Океанія, Австралія. Тим самим ці краї ніби стоять поза сферою сеї ідеології. Можливо, що до Америки се рішення й не зовсім вірне; маємо на увазі саме т. зв. фігурку з Нампа, що хоча й не має характеру Великої Матери, але, можливо, що й стоїть у зв'язку з подібними світоглядом. До того ж деякі індійські космогонії<sup>78</sup> виводять все життя від Богині-Матери, або двох богинь (Сонця і Місяця), що народили всю живину без участі чоловічої сили<sup>79</sup>.

Чи дійсно всі ці місця являються пунктами поширення якоїсь релігійної системи, чи в сих «Великих Матерях» просто відбився певний суцільний світогляд, що надавав жіночому тілу і жіночій магичній силі велике місце в тодішнім світі, в своїй життєвій боротьбі, – се, на нашу думку, не має великого значення. Ми припускаємо, що в найстаршій верстві ці думки не мають ще характеру релігійної системи. Але сей первісний хід думок лишив цінні сліди в пізнішій релігійній еволюції, а за сими слідами можна в значній мірі вгадувати і старшу фазу цього світогляду.

Дійсно, майже у всіх відомих старих релігійних системах, де на першій місці стоять великі боги в чоловічій образі, існують поняття, обряди або міти, що виразно свідчать про колишню перевагу жіночого божества, а навіть про утворення найвищих богів з колишніх богинь-матерей. Так у грецькій космогонії першою з хаосу вийшла богиня Землі: Світ, Небо, Море і Титани були її дітьми, що вона їх родила сама з себе. Згодом її діти-боги зняли між собою боротьбу, і коли нарешті найвища влада опинилась в руках Зевса, Земля відійшла на задній план як богиня без спеціальности, заховуючи собі вплив здебільшого тільки в свідомості народніх низів<sup>80</sup>.

Подібний процес, тільки менш виразний, мусив відбутися всюди на

<sup>76</sup> M. Garnet, *Fêtes et chansons de la Chine Ancienne*.

<sup>77</sup> Perry, *The origin of magic and religion* – С. 18.

<sup>78</sup> Hartland v. II. – С. 280.

<sup>79</sup> Дуже ймовірно, що саме така ж ідеологія з перевагою жіночого принципу лежить під різнородними наверстованнями сучасних релігійних вірувань найпримітивніших племен Малаки – Негритів Семанг. Богиня Маноїд, що живе в землі, на нашу думку, має сліди колишнього першенства в сій релігії, так що її можна зарахувати до релігій Великих Матерей. Цікавий також зв'язок Маноїд з поживними рослинами.

<sup>80</sup> J. G. Eraser. *The worship of nature*, v. I. – С. 319.

території, де колись існував культ Великих Матерей, палеолітичних Венер. Очевидно, він відбивав у собі зміни, що сталися в поглядах на жіночу силу взагалі, на жінку – продуцентку життя і рослин.

Деякі дослідники, як от школа Еліота Сміта – думають, що перелом в світогляді був безпосереднім наслідком заведення вищого хліборобства і спеціально – ірригації. З звичайною своєю сторонністю для Єгипту вони уміщують сей перелом в долині Ніла. На думку Сміта, помічення над співділенням води і насіння для проросту рослини викликали зрозуміння подвійного походження людського життя, і жіночий організм став вважатись тільки водою, що приймає в себе і годує насіння, сам же не творить життя<sup>81</sup>.

Ледви чи можна виводити розвиток фізіологічних понять від самої тільки ірригації; вище ми навели ймовірну думку, що сей розвиток стояв під впливом одомашнення звірів. Але судячи з відбиття сих понять у релігійнім світогляді, прихід вищого хліборобства дійсно зв'язаний з повною перевагою чоловічого принципу над жіночим, себто чоловічого божества над старшими жіночими образами. Всі великі хліборобські культури відомої нам старовини стоять під знаком сього переходу до боготворення мужеської сили. Се культу чоловічих божеств, що дуже часто мають сліди недавнього свого перетворення з культів жіночого божества й богинь землі чи плодючости. Такий от культ Озіріса, на заднім плані якого стоїть богиня-матір Ізіда; культ Тамуза з паралельною жіночою постаттю Іштар; культ Атиса, Адоніса, Бальдура. Всі ці явища, окрім своїх окремих культурно-історичних мотивів, оповідають ще й те, що змінилась роля жінки в рослиннім господарстві, що ослаб подив до її родючої сили, і що вона не вважається вже єдиною авторкою життя. Мало того: відкривши значення чоловічого принципу в породі, властиво уяснивши собі, що зачаття не є самостійна функція жінки, а залежить від співділення чоловічого і жіночого організму, ці нові суспільності починають надавати чоловічому принципіві перебільшеної ваги, так що в деяких моментах образ самородючої Матери по реакції заступається таким же самородючим Батьком. Він – як індійський Праджapati – сам із себе зносить космічне яйце, і так розпочинає новий світ, де панує в побуті і в свідомості чоловічий принцип над жіночим.

Розуміється, що така велика зміна це могла відбутися раптом, і ми бачили, що в багатьох культурах еволюція поглядів не закінчилась ще й тепер. Де-не-де старі погляди на фізіологічне значення жінки для продовження життя роду держаться ще в такому вигляді, що мусить дуже близько підходити до поглядів найдавніших людей. В інших місцях ці погляди перетворюються поволі під впливом нового досвіду і нових впливів, і так утворюється ціла низка більш і менш фантастичних теорій, що можливо в деякій мірі відповідають різним етапам еволюції поглядів у більш культурних народів.

При тім цікаво було б прослідити, в яким відношенні стоять сучасні пережитки старої фізіологічної теорії до господарської бази: яким саме

---

<sup>81</sup> W. I. Perry o. 22. – Цитує Elliot Smith, The evolution of the dragon.

формам рослинного господарства вони відповідають, і як впливають на господарчу цінність жінки. Ми не маємо змоги зробити цього в рамках короткого нарису. Можемо все ж констатувати, що головний терен первісної фізіології – австралійсько-острівний світ – дійсно не знав хліборобства, і можливо, що сій обставині й завдячуємо ми, що старі теорії про походження життя заховалися тут в більш менш примітивнім вигляді. Але не слід думати також, ніби хліборобство вже зразу і радикально зліквідувало сю стару теорію. На своїх початках особливо, воно мусіло відчувати значення первісної тези, що жінка, як та, що вміє родити, впливає плідотворчо і на ріст рослин. Тому дуже можливо, що навіть відтиснута від ріллі жінка, уступивши перед господарем-чоловіком, на деякий час затримувала все-таки авторитет оракула чи дорадника в справах рослинного господарства. Подібно до того, як в питаннях загальнорозповсюджених магічних практик – знахарка затримує роллю тої, що «знає більше», або «ліпше», ніж інші люде.

Такий погляд на жінку як на консультанта від рослинної урожайності нетрудно доглянути в повір'ях деяких рільничих народів невисокої культури, і ці повір'я являються дуже цінним огнивом, що дозволяв нам зв'язати первісні погляди на жінку, як на єдиний творчий фактор в межах людської суспільності з уже згаданими, очевидно пізнішими, поглядами на неї як на резервуар могутніх, почасти небезпечних, сил і нарешті з явищами тілесної магії, що цікавлять нас.

Не знаємо напр. якої думки про процес розмноження трималися в половині ХУІІІ в. Індіяни з Оріноко, але їх хліборобство ще відчувало всю вагу жіночого господарського магічного впливу, що спирався власне на сполученню отих двох жіночих здатностей – продукувати людей і рослини. Садили кукурудзу у сих Індіян жінки, і коли католицький місіонер докорив раз за те чоловікам, що вони мучать жінок, кажучи їм працювати під полудневим сонцем з дітьми на руках, чи на спині, то дістав дуже повчаючу для такої переходнової доби відповідь:

«Ви, отче, того не розумієте і тому й сердитесь. Ви ж знаєте, що жінки мають звичку родити дітей, а чоловіки не мають. Коли сіють жінки, то кукурудзиння мають по два і по три качани, а маніок дає два і три повні коші коріння і все інше збільшується відповідно».

«А що ж се значить? Просто жінки знають, як родити, і знають, як змусити посіяне зерно, щоб воно родило. Отож, хай вони і сіють; ми чоловіки не знаємо про ті справи так багато, як вони»<sup>82</sup>.

Подібний хід думок лежить під виключними прерогативами жінок щодо деяких частин рослинного хазяйства як от повір'я, що городину наприклад, зокрема цибулю – може садити тільки жінка. Подібне в суті речі й повір'я, що льон, сей виключний складник жіночої економіки, не може сіяти чоловік в штанях: перенявши обов'язок сівби від жінки чоловік мусить уподоблятися їй тим, що знімає штани і сіє в самій сорочці<sup>83</sup>. Часто ся вимога

<sup>82</sup> G. Frazer, *The Golden Bough*, v. I. – С. 142. J. Gumilla, *Histoire naturelle civile et géographique de l'Orinoque*, 1758. Також *Crawley* v. I. – С. 62.

<sup>83</sup> [На характер цього розповсюдженого повір'я звернула мою увагу Л. П. Шевченко.]

поширюється і на просо. Відчуваються сі думки і в тім правилі китайського «доброго тону», що й нині ще вимагає, аби кожна дівчина з приличної сем'ї доконче плекала рослини чи квіти – хоч би лише два-три кущики про людське око.

Думка, що жінки «се такі, що знають» або «такі, що можуть» – се один з пережитків первісного магічно-господарського комплексу, а сей в свою чергу входить в цілу систему правил і заборон, які ніби мають на меті ще більше підкреслювати різницю між обома статями (полами). Вище ми говорили про глибокий поділ між чоловічою і жіночою половиною первісної суспільности. Заснований на фізіологічних різницях і предковічному поділі праці, вже згаданому вище, сей поділ держався на протязі століть і тисячоліть у різних формах – але майже з незмінного гостротою. На нижчих щаблях культур з особливою силою, а дедалі слабше, сей поділ характеризується думкою, що жінки наділені особливими магічними прикметами, певною потенціальною силою, що може завжди обернутися активно проти другої частини людства, а то й усеї іншої живини, і цілої природи.

Всі сі думки витікають як безліч струмків з єдиного джерела: з того комплексу первісних думок про фізіологічну і господарську вартість жінки, що намітився вище. Вони охоплюють майже всі людські інтереси. Приймають то позитивний, плідотворчий характер, то негативний, зловіщий, і нарешті конкретизуються в тезі корінної шкідливості жінки, що лягла в основу багатьох високих релігійно-філософічних систем і нарешті християнсько-європейської культури.

З огляду на близький зв'язок явищ сього суспільно-полового поділу з первісним жіночим господарсько - магічним комплексом ми спинимось тут на сих явищах, особливо на таких, що сильно підкреслюють магічну перевагу жінки над чоловіком.

В капітальній праці Кроолі, посвяченій магічним взаєминам між сими двома половинами первісної суспільности, і, як він занадто се підкреслює, чоловічої і жіночої суспільности взагалі, – маємо таке формулювання сих взаємин: «Так всі особи потенціально небезпечні одна для одної; і так само в потенції загрожені одна від одної. В силу самої різниці, що існує між людьми, індивід як індивід потенціонально знаходиться під загрозою від інших індивідів і загрожує їм. Ся егоїстична вразливість збільшується, коли речі або особи виявляють незрозумілі дивні риси, і ми можемо зробити той висновок, що сам факт полової диференціації вистачає, аби утворити базу для релігійної (тут се розуміється: містичної або навіть магічної) обережності у відносинах між чоловіками і жінками. По-друге – функціональні кризи являються підкресленими формами сеї полової диференціації, і їх позірна ненормальність викликає ніяковість до індивіда і до другої статі (полу) також»<sup>84</sup>.

Тим автор поясняє особливе загострення поділу в критичні моменти полового життя, як час дозрілости (хоч первісні ініціяції дозрілости і

<sup>84</sup> Ernest Crawley, *The mystic rose- A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearnig on marriage*, v. I. – С. 39 - 40, вид. 2, 1926.

сполучена з нею ізоляція підлітків не зв'язана тісно з половою дозрілістю і має зовсім соціальний характер), парування (екзогамічні правила зокрема), і вагітність жінки та порід. В іншому місці говорячи про ці відносини він додав: «Чоловіки і жінки бояться небезпечних наслідків, що вони можуть мати одні від других. Факт, що ми бачимо більше чоловічу сторону справи (страх чоловіків перед жінками, а не навпаки) – тільки приклад того, як чоловіча половина людства майже монополізувала вислови й думки»<sup>85</sup>.

Себто, як каже Еймс, якби ж могли більше чути жіночих думок на сю тему, то се тільки підкреслило б обоюсторонню виключність (reciprocal exclusiveness) обох сторін<sup>86</sup>.

Однак Кроолі твердить, що залежно від того, чи одна, чи друга сторона вимагає більшої остороги, як чоловіки під час війни, або жінки під час породу, більша увага уділяється тій чи другій стороні і охороні її від шкідливого впливу другого полу. Сі його міркування особливо підкреслюють невитривалість його тези, що толкування вище наведених поглядів на жінок треба толкувати з становища протилежності індивіда як індивіда до інших індивідів. Його завваження, що наприклад під час породу жінки остерігаються від чоловіків так само, як се звичайно вони роблять перед жінками – слабе. Породільні «табу», що ізолюють породілля від чоловіків, мають на увазі не її «добро», а їхні інтереси: охорону чоловіків від занечищення, чи якогось іншого враження тою дивною силою, що скупчена в той момент коло породілля. Найкращий доказ того – се ті численні звичаї, коли жінка перед самим породом мусить втікати з дому і бігти в пущу, в ліс або, як у Гіперборейців, – в сніг, і родити там, де вона не може нікому пошкодити. Бо ж її «інтерес» вимагав би навпаки, щоб в такому випадку забирався з дому чоловік! Тим часом се трапляється тільки у народів з дещо вищою культурою. В дійсності ж у всіх випадках тих численних полових табу, що їх наводить Кроолі (всеодно чи вони звернені на чоловіків, чи на жінок, чи на будь-які речі) всюди виразно бачимо думку, що чоловіків треба охороняти від зловіщої жіночої сили, котрої джерело ми знайшли вище в фізіологічно-економічній оцінці жінки в первісній суспільності, а ся оцінка належала, напевне, не тільки чоловічій частині громад, але і жіночій.

Дуже красномовний приклад на потвердження односторонності сих табу маємо від Басутів. Чоловік у них не може бачити породілля і дитини чотири дні по породі, поки знахар не виконає певного обряду, бо инакше він, чоловік, вмер би зразу, побачивши свою жінку<sup>87</sup>. Також Гереро тратять мужність і можуть легко вмерти після того, як побачать порід<sup>88</sup>. Тут цілком ясно, чий інтерес має на увазі правила про ізоляцію породілля: справа іде не про охорону жінки в критичний час від магічного впливу мужеського полу, як се виходило б по Кроолі, а таки навпаки! Те ж саме і в інших табу, чи то родинного, громадського чи господарського роду.

<sup>85</sup> Там само. – С. 85.

<sup>86</sup> E. S. Ames, The Psychology of Religious Experience. 1910. – С. 66 – Там само.

<sup>87</sup> Crawley, кн. I, с. 73 за H. Grützner, Die Gebräuche der Basuiho.

<sup>88</sup> Там само. За E. Dennet, Customs of the Ova-herero at the Birth of a Child.

Майже в цілій Океанії чоловіки і жінки живуть окремо: останні в своїх хатах, а чоловіки в спільних мужеських домах, куди жінкам не можна заходити. На Фіджі чоловікові не дозволяється спати в домі своєї жінки<sup>89</sup>. В Новій Каледонії жінка спить окремо в шатрі коло хати<sup>90</sup>. Не менш ізольовані і обидві половини Маркезанців. Що ці правила не мають двохстороннього характеру, а являються тільки охороною від жіночої магічної сили, видно прекрасно з сього правила на Маркезах, що коли жінка часом сіла або переступила через якийсь предмет, що належав чоловікові, сей предмет ставав неужиточний, а жінку за се вбивали<sup>91</sup>. А в Східній Африці заборона спільного нічлігу для чоловіка і жінки пояснювалася тим, що жінка своїм віддихом може зробити чоловіка безсилим<sup>92</sup>.

Дуже красномовну ілюстрацію для сих охоронних табу дає сей бенгальський звичай, тим більше характеристичний, що він «зм'ягчений» вже де якою «культурою»: коли жінка помітить, що якийсь чоловік сидить на її одязі і запротестує, то він мусить в виді компенсації дати їй курку. Але сю курку вона йому зараз повертає. Коли ж жінка сяде на чоловічу одязь, то мусить платити курку на правду. Чоловік вбиває курку і кропить кров'ю «на нечищену» одязь, щоб її «дезинфекціонувати»<sup>93</sup>. Більшість примітивних чоловічих занять вимагає ізоляції від жіночого впливу для ловів, війни, подорожів: чоловік мусить забезпечити себе силою, перше ж за все мусить охоронити її від жіночого впливу.

Північно-американські Дене перед ловами уникають жінок не тільки самі, але й свої знаряддя охороняють: якби жінка підійшла до лапки (капкану), звір вже нізащо не зловився б<sup>94</sup>. Так, як ловці охороняють своє ловецьке діло від жінок, так скотарі часто охороняють від них худобу і, зокрема, молоко. У Кафрів жінки не входять в худоб'ячий загін. Бечуанці-чоловіки орють самі, аби жінка не торкалася волів<sup>95</sup>. У північних Банту скотарство цілком діло чоловіків і жінки не торкаються худоби<sup>96</sup>. Так само жінки не повинні торкатися човнів і моряцького приладдя у різних полінезійських племен, у яких життя чоловіків зв'язане з моряцькою справою.

Але від жінок хоронять не тільки те, що належить до чоловіків і посередне може пошкодити їм в силу жіночої «зарази»: звірі як такі також можуть потерпіти від контакту з жінкою. На Борнео спеціалісти від бою когутів уникають жінок, але ще більше охороняють перед ними своїх птахів: коли б жінка близько підійшла або торкнулася такого боєвого півня, то він утратив би силу<sup>97</sup>. Всі ці правила підтримуються тим, що, як відомо, в більшості існуючих первісних суспільностей і, мабуть, у всіх старих,

<sup>89</sup> Crawley v. I. – С. 46, за Williams and Calvert, Fiji & the Fijians.

<sup>90</sup> Там само. – С. 46, за Garnier, Voyage autour du monde.

<sup>91</sup> Там само. – С. 45, за Dumont d'Jrville, Voyage pittoresque autour du monde.

<sup>92</sup> Там само. – С. 51, за Munzinger, Osiabri kanische Studien, 526.

<sup>93</sup> Там само. – С. 49, за T. Shaw, The inhabitants of the Hills near Rój moholl (1795).

<sup>94</sup> Там само. – С. 69, за A. G. Morice, Notes on the Western Dénés.

<sup>95</sup> Там само. – С. 64.

<sup>96</sup> John Roscoe, The Northern Bantu, Cambridge 1915, passim.

<sup>97</sup> Crawley v. I. – С. 67.

чоловіча половина, зорганізована для ловів і війни в поколінних організаціях, має своє окреме життя, повне громадського змісту, в якому родинний чи просто жіночий елемент знаходить місце тільки від часу до часу. Тим часом жіноча суспільність живе також по-своєму у власті своїх окремих господарських інтересів і зв'язаних з ними релігійних чи магічних понять. Вона виробляє свої окремі культу і божества і живе серед своїх окремих подій і страхів, – так що напр. в Анголі жінки мають своїх окремих демонів хвороби і свої методи лікування<sup>98</sup>.

Бо жіночий нежить походить не від того ж злого духа, що нежить чоловічий! Так далеко йде тут диференціяція суспільства<sup>99</sup>.

Тут слід мати на увазі, що жінки в первісних громадах часто бувають дітьми чужих племен, в багатьох ще існуючих суспільностях вони говорять іншою мовою, ніж чоловіки: чи то своєю рідною мовою, чи окремою своєю жіночою мовою, не зовсім зрозумілою для чоловіків. Таким чином відносини до жінок як до загадкових сотворінь з незрозумілими і могутніми засобами засновані на міцнім ґрунті і можуть тривати дуже довго.

Дійсно, у багатьох народів ми бачимо погляди на жінок як на чарівників в потенції<sup>100</sup>, так що у багатьох народів шамани, чи взагалі фахівці від магії і релігії одягаються, як жінка. Ся думка прекрасно висловлена устами східньо-африканського Негра з народу Atxuaio з приводу смерти його приятеля. Він думав, що смерть сталася через жіночі чари, бо жінки можуть робити чоловікам всяке зло: «Бачите, вони ж виробляють нас, вони знають нас дуже добре; а ми, чоловіки, сього не знаємо! Тільки погляне жінка на чоловіка і вже знає, де його можна вразити, вона ж знає, як робляться люди. І проти того нічого не зробіть, – додав він безнадійно, – Так воно є»<sup>101</sup>.

Але значно важніші для нашої теми і для питання про пережитки примітивного жіночого господарчо-магічного комплексу ті його рештки, що

<sup>98</sup> A. Schachtzabcl, Jm Hochland von Angola, 1923. – С. 107.

<sup>99</sup> Згадана праця Кроолі підкреслює сей поділ особливо сильно, розглядаючи його щоправда тільки в вузькородинних рамках, але надаючи йому при сьому абсолютного характеру. На думку Кроолі, сей поділ виринає не з економічних факторів поділу праці між чоловіками і жінками, а з самого тільки сексуального табу. Вище з приводу поглядів Кроолі на первісні відносини до жінок було вже відзначено, що, на його думку, обидва поли являються табу одно для одного, не виключаючи власних дружин, батьків і дітей. Як тільки мовляв діти підрастають, зараз сей поділ приходить в силу: хлопці ідуть за батьком, каже Кроолі (хоч вірніше було б сказати: переходять в спільноту своєї поколінної верстви), і стають у відносини табу до всіх жінок, аж поки не одружаться. Подружжя ж уведе їх знов у зносини з жінкою, з якою відносини обмежуються, на думку Кроолі, тільки «задоволенням кохання» (Mystic Rose. – Т. I. – С. 169), а поза тим вона для чоловіка все-таки табу, і з жінчиною матір'ю, що тепер заступає матір взагалі, і являється ніби носителькою табу на жінку, яке чоловік мусить порушувати своїм пожиттям з дружиною. (Кроолі кладе великий натиск на таких носителів табу, як прим, знахарі, що мають силу знімати табу з звичайних людей, як от після похоронів, породу і т. и.; свекруха, чи то табу на свекруху, на думку Кроолі, має, отже, теж подібну функцію). Індивідуально-родинне становище автора надає сьому поділові перебільшене значення, робить його аж мало правдоподібним тим, що заглиблюється в деталі полових табу відриваючи самий факт сього поділу від його властивого тла – колективістичного побуту первісної громади. В сім побуті приналежність до поколінно-полових верств (чоловічих поколінних верств і жіночих поколінних верств) грає суб'єктивно більшу роллю, ніж приналежність до окремої родини, і завдяки тому табу у відносинах до жінок не займають такого великого місця в життю одиниць, як можна б се собі уявити, рівняючи погляди, висловлені у Кроолі до сучасного родинного життя. Порівн. К. Грушевська. З примітивної культури. – С. 146.

<sup>100</sup> Особливо у арктичних народів, але не тільки, приклади зібрані у Crawley. – Т. II. – С. 108.

<sup>101</sup> Anthropos. – Т. XVIII – XIX. – С. 78.

залишилися в господарчій діяльності самої жінки. Можна думати, що властивим полем сих пережитків в пізніших часах слід вважати ті ділянки господарства, де ще доси проводить жінка: роботи в домі і в садибі, на городі, коло домашньої худоби тощо. Так як се і було позначено вже вище, з приводу українських пережитків.

З часів існування тих господарських умов, що сотворили жіночий господарський магічний комплекс – коли мусів панувати погляд на жінку як на єдиного продуцента і тим самим як на єдиний активний фактор в межах людської природи, тіло жінки як резервуар її творчої господарської сиди (як продуцента нових засобів поживи і нових робочих сил) мусіло бути провідною ниткою цілої галузи магічного мислення. Дуже могутньої галузи і широко розроблених, зв'язаних з нею представлень і практик!

Що так було вже в початках, се ясно нам з ролі тих пластичних зображень жіночого тіла, що мусіли бути центром магічних практик і представлень, а згодом дали привід до вироблення культу жіночої плідності, що заховався потім в деяких історичних релігіях.

Навіть коли б ми не мали дуже достатніх підстав здогадуватися про первісні фізіологічні теорії, і той престиж, що вони надавали жінці. Коли б лишили поза увагою пережитки особливої, майже містичної пошани до жінки як до культиватори рослин, що виразно позначена в ріжних хліборобських практиках і повір'ях. Навіть незалежно від того всього, кажу, сама наявність сих пластичних зображень впевнила б нас в тому, що жіноче тіло грало велику і активну роль в поглядах первісних людей на життя природи.

Звичайно, ми не можемо здогадуватись про конкретні вияви сього впливання жіночого тіла на природу, про форму яких-небудь чарів, побудованих на сій ідеї. Тим менше можемо твердити, що сі чари виходили саме від голого тіла. Та обставина, що згадані фігурні зображення завжди бувають голі, мабуть, не має рішачої ваги: одіж для палеолітичної жінки, мабуть, не була ні дуже необхідним, ні дуже постійним явищем, і мистецтво могло її ігнорувати з своїх власних технічних причин. Але виходячи від тези про магічну еманацию жіночого тіла, здається раціональним допустити, що для більш успішного впливання жінки голість вважалася корисною завжди.

В кожному разі ся вимога дотримувалася жіночою господарчою магією пізніших часів – аж до наших сучасних пережитків з сфери практик початку господарських сезонів.

В сих практиках, треба думати, старі принципи жіночої господарської магії затрималися найдовше. Всі вони мають на меті чисто господарські завдання, збільшення прибутку чи то в рослиннім, чи звіриннім господарстві, або загальне побажання на успішність господарства – «приріст» в широком розумінню. І от важно, що ся господарська мета ставиться в дуже очевидний зв'язок з магією жіночого голого тіла. Жінка роздягається виключно з огляду на чистість своєї риллі, чи на добротність свого молока і масла, для удачливости своєї капусти і т. д. Іншої мети обрядові не додається, і його строга таємничість (відокремненість) виключає всяку думку про еротичні мотиви або про вегетаційну магію оргіастичного, мовляв «інітік'юмною»



характеру (initichinma). Між явищем голого тіла і ідеєю прибутку існує безпосередній зв'язок, якась форма причасности-partiципації, як її назвав би Леві-Брюль, – яка зближує ці два поняття в уяві жінки.

Наскільки сей невиразний зв'язок у сучасної Гуцулки чи Поліщучки кристалізується в виразну думку про нормуючий і помічний вплив голого тіла на господарський добробут, се розуміється питання, але ми повинні толкувати їх вчинки саме так. Мусимо бачити тут вплив жіночого господарсько-магічного комплексу, перенесений через тисячоліття малосприятливого для жіночої господарської ініціативи розвитку, завдяки тому, що він був заціплений на витривалім ґрунті віри в силу жіночого тіла.

Але мусимо застерегтися зразу ж! Сама ся віра, хоч виросла вона з отсих первісних економічних умов жіночого магічно-господарського комплексу, але розгалузилася і розвинулася досить незалежно від своєї історичної бази, приймаючи і переробляючи впливи все нових культур!

Тому не всі ті культурні пережитки, що зв'язуються з магією голого тіла, можуть бути віднесені до пережитків первісного жіночого господарського комплексу, і не завжди сягають вони до глибини часів його панування. Навпаки, більшість таких практик в докладнішій досліді правдоподібно виявились би значно новішими і досить далекими від ідеї єдиної жіночої продуктивності.

Не наше завдання розглядати різні можливі наверствування в сій сфері. Але поставивши на початку сього нарису певну колекцію практик з роздяганням, і зазначивши зразу їх гетерогенність, постараємось означити хоч приблизно їх ступінь причетности до первісного комплексу, що найясніше репрезентується групою практик «початку року», або початку певного сезону.

Як стоячий, можливо, найближче до сього, треба відмітити звичай роздягатися на Купала, щоб збирати зілля на ліки. Тут маємо мотив певної господарської ваги: зілля вживається для лікування худоби, підтримування робочої сили, лікування членів сем'ї, і магічна еманція голого тіла в данім випадку цілком ясно впливає на будучу успішність сього лікування зіллям. Таким чином ся практика підходить досить близько до прядіння голою жінкою конопель задля успішности всяких «великих робіт».

Близько до збирання зілля стоїть і очищування хати.

Значно більша різниця між типовими «початковими» практиками і наприклад, ловленням відьми на Поліссю. Правда, і тут маємо обрядове роздягання позбавлене інших мотивів як тільки ся ловля відьми; але голість як магічний засіб не скерована тут на ніякий виразний господарський факт. Коли в початкових обрядах, і навіть в двох щойно згаданих, ми можемо твердити, що господиня роздягається, аби поліпшити молоко в корови, збільшити урожай, забезпечити силу зілля, або житлову придатність хати, то всюди ми маємо в конечнім рахунку один мотив – голе тіло збільшує добробут. В ловленню ж відьми сього мотиву наче б то непомітно. Правда, ліквідація відьми має теж господарське значення: вона забезпечує незайманість молока: але ж сам обряд сього завдання не має. Дівчина, що оре вулицю, не бореться

проти шкідливої діяльності відьми і не обороняє молока, – вона виконує обряд, що має відкрити їй очі на відьму. Зрадити їх перед селом – се так би мовити обряд ясновидіння. Голість у ньому не грає типової для жіночого колективу ролі, се просто один з магічних складників поруч оранки, костриці, попелу. Голість в сім обряді піднялась вже до висоти абстрактного поняття: могутнього магічного фактора, що може бути вжитий у всяких комбінаціях – так, як певна отрута може входити в склад різних аптекарських рецептів і впливати найрізнішим способом. Се характеристично для людської думки, що найчастіше таким сильним засобам надається негативне значення – так як наприклад у нас з поняттям стрихніну скорше зв'язується думка про отруту, ніж лікування. І, дійсно, в магічних рецептах, в склад яких входить голість, вона має звичайно негативний характер. Голість теж ділає найчастіше як відворотний засіб, і се навіть, як ми бачили, приводило часто до хибного толковання всіх обрядів з роздяганням, як «відворотів».

Відворотне роздягання ми бачимо в обрядах, зв'язаних з огнем і в оборюваннях. Гола жінка, що оббігає горючу або загрожену огнем хату, не господарить, не дбає про користь і добробут – вона відганяє конкретну небезпеку у виді полуміни, бореться з певним ворогом, – чи буде він уявлятися в формі нечистого, огнистого духа, перелесника, насланя, або як инакше.

Як антитеза до негативної магії сих відганянь стоїть позитивна магія любовних ворожінь, приворотів, що правдоподібно представляє ще пізніший етап в розвитку сього магічного засобу – жіночого голого тіла. В сих ворожіннях первісна ідея жіночої магії перетворилася під впливом еротичних міркувань. Тому в справі приворотів в деякій мірі буває трудно сказати, чи тут ділає сила первісного магічного резервуару – який уявляє з себе жіноче тіло в світогляді жіночого господарсько-магічного комплексу, що впливав на досягнення будь якої мети, – чи голе тіло має просто притягнути другу людину в силу чисто сексуальної атракції.

Таким чином «привороти» стоять найдалше від первісної тези жіночої господарської магії.

Інший напрямок розвитку основної тези бачимо в таких секундарних явищах, як господарський вжиток магії одежі і магічного впливання чоловічого голого тіла в межах нижчих форм рослинного господарства – як от відгін горобців і сівба льону без одежі. Коли б ці обряди виконувала жінка, вони були б нам зовсім зрозумілі з того, що було сказане напр. про збирання зілля. Те ж що їх виконує чоловік, і напр. у сівбі льону приподобляється жінці (знімає саме ту частину одежі, якої не носить жінка, а залишає одіж нейтральну – сорочку) дозволяє нам думати, що тут відбулось порівняно пізнє перенесення магічної практики зі сфери жіночого господарства на чоловіка. Бо ні льон, ні соняшники не належать до рільництва, себто до властивої господарської сфери чоловіків, і се дуже характеристично, що саме рільництво подібних обрядів не знає. Бо, як вже вказано, рілля мусіла вийти з сфери магічного впливу жінки досить скоро, хоч певно не зразу і не зовсім.

В обрядах качання ми бачимо останні проблески цих заходів, що своїм попереднім етапом повинні були мати чи то обхід голої жінки по межі, чи обрядове оборювання, або обсіювання знов же таки роздягненшгми жінками села чи окремих господарств. В пізнішій еволюції не бачимо роздягання в зв'язку з рільництвом, але все ж таки саме качання, на нашу думку, також виходить від жіночого магічного комплексу. Воно тільки перенесено на чоловіків, або на чоловіків і жінок, що часом качаються по полі разом.

Ми не протиставляємо сього здогаду вищенаведеної теорії проф. Копержинського про магічну імітацію польових робіт і качання як боронування. Розвій рільничої техніки змінив уже в дуже давніх часах форми рільництва і мусів скоро покрити останки жіночої магії на полі та змінити їх значення. Докочування, що здається нам, повинно було охоплювати колись ціле поле, чи принаймні його межі, зосередилося коло борозни і заняло місце в ряді перших хліборобських символів як акт боронування. Але в своїм заложенню, в своїм первіснім мотиві – воно старше, ніж ся господарська техніка. Старше, ніж сам господарський прилад, що імітується сим качанням – борона. Се ба чимо і з того, що покочування існує як окремий обряд чи магічний акт незалежно від обжинкової обрядовости.

Ми сказали вище, що найдокладніші відомості про пізніші функції первісних чинників колишнього жіночого магічного господарства можуть дати нам саме такі обряди, зв'язані з початками певних господарських сезонів, як описані вище. Можна думати, що явищ того роду існувало, а, може, ще й тепер існує значно більше, ніж те, що зібране тут. Правдоподібно, що дослідження обрядовости господарського року незалежно від взірця релігійного календаря, а в зв'язку з господарськими сезонними роботами, дасть ще й нині деякий матеріал для нашої теми, що не могла бути вичерпана на сім місці.

Наше теперішнє завдання було тільки одне: класифікувати групу фактів з жіночого господарського побуту і розшукати те місце в схемі людського розвою, де вони знайшли б собі природне і повне вияснення. При тім ми хотіли показати, що в дослідженню господарських пережитків, особливо рільничих, не слід обмежуватись зв'язками з самими вищими чи, скажімо, з великими культурними комплексами, а варто мати на увазі найстарший і найпримітивніший жіночий господарський комплекс. Хоч який він далекий від нас, проте деякі його риси помітні ще і в сучасній структурі селянського господарства на Україні.

Не вважаючи на те, що з тим малим матеріалом ми не могли в повній мірі обґрунтувати запропонованої тут спроби пояснення згаданих явищ, ми все-таки вважаємо отаку спробу за корисну для того, щоб звернути увагу збирачів на означену сторону побуту. Бо тільки факти, зібрані навіть і на заперечення нашого пояснення, одні тільки зможуть внести повну ясність в занедбану справу сучасних пережитків первісного жіночого господарського комплексу. А що фактів, аналогічних з наміченими тут, можна найти ще чимало, доводять прелімінарні розшуки, що були викликані дискусією в Кабінеті Первісної Культури, про які було сказано вище.

В лютім 1928 р.  
Ортман в Долішній Австрії.