Pk T52
E88

см. вып. 1. 1958 г.

Ethnographical Review

кн. 4. 5. 6.

1927 - 1928 г.

КРАТКІЙ ПАСПОРТ КНИГИ +

Шифр Т5 Е88 Инв. № 2481309

Автор

Заглавіе Етнографічний Вісникъ

Место, год изданія Кн. 4-5-К, 1927 Кн 6-К, 1928

Кол-во стр. Кн 4: [2], 199, 1, 8, 43с.: 2 л. порт.

—"— стр. текста Кн 5: VII, 215с.: 1 л. табл.

—"— иллюстраций 1 л. карт.

—"— карт Кн 6: LXX, 147с.: 6 л. ил.

—"— схем

Том Кн 4, 5, 6. часть вып.

Комплект Пагинация раздельная.

Кн 4, 5, 6 переплетены в одной книге.

Примечание:

11.11.1991

10 Вилар

Бп 12527-46

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЦЕНТР. ГОСБИБЛИОТЕКА ТССР
Инв. № 53615.

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

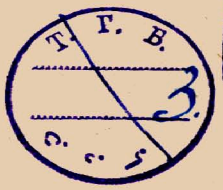
кн. 4

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

24 81309 Т

Державна
Рес... ...ська
БІБЛ... ...А УРСР
КПРС

Т. Г. Б.
3.





У КИЇВІ
З друкарні Української Академії Наук
1927

Дозволяється випустити в світ.
Невідмінний Секретар Академії Наук, акад. *Аг. Кримський.*

Київський Окрліт, № 232. 1927.
Зам. № 659. Друк. 1200 прим.

АКАД. АНДРІЙ ЛОБОДА.

З ПІСЕНЬ НА УКРАЇНІ ПРО СВІТОВУ ВІЙНУ 1914—1918 РР.

Підчас останньої світової війни, особливо на початку її, серед тодішнього суспільства дуже поширені були різні оповідання, перекази, пісні більш-менш войовничого характеру. Жвавий бойовий настрій приписувано тоді й селянам і робітникам; чимало тодішніх творів випускали навіть у народньому ніби-то дусі, і хоч вони иноді відомі робилися народові, але справді народніх переживань, почувань у них не гурт. Здивований, наляканий, пригнічений усіма умовами тогочасного життя, народ спочатку переважно мовчав. А кінець війни все затягався, жертви її неймовірно збільшувалися, між людністю виразно наростало страшенне невдоволення. Отож у звязку з цим, не вважаючи на всі утиски од влади, почав голосно висловлюватися й народ [1]). Поширилися й відповідні пісні, де, що правда, не раз-у-раз чуємо більш-менш чисту українську мову. Річ у тому, що підо впливом маси війська, що говорила по-російськи, російська мова взагалі на деякий час зробилася на Україні популярнішою, до того-ж українці чимало пісень засвоювали від захожих росіян, салдатів, то-що.

3457

От, наприклад, одна з пісень про рекрутчину, що записала 1916 р. студентка М. Донець од дівчини-селянки Ганни Ярош 16 р., письменної, жительки м-ка Новий-Биків на Чернігівщині, кол. Козелецького повіту [2]).

Вийду за ворота, гляну по селу —
Дівчат табунами, хлопців не дного!
Вийду у садочок, стану на голі —
Старики гуляють, хлопці на войні!
Гуляла-гуляла в зеленому саду,
Он говорить: „На воєну службу йду!
Давай, мила, (в)двоєм богу молиццця,
Ой, щоб мині од прийому назад воротиццця!“
Ой, над „прийомом“ та ворон краче,
А в „прийомі“ та милочка плаче:
„Ой, ти прийомщику та отець родний,
Ой, скажи, миленький: „та негодний!“
Над „прийомом“ та голуб буркує:
„Ой, не плач, миленька, може, ізбракує;
Ой, не плач, милка, да не три глазки,
Він, може, приїде і к святой паски.
Не плач, милка, сльози не поможуть,
Вони тільки дужче серце розтрівожуть!“

[1]) Пор. С. Федорченко, „Народ на войне“, 2-ге видання—1923, Москва (1-ше видання київське, 1917 р., на підставі матеріялів, зібраних на фронті в 1915—16 рр.), також Л. Войтоловського, „По следам войны. Походные записки 1914 — 17 гг.“, Ленінград, 1925—27 р.

[2]) Тут і далі діялектологічного правопису записувачі не витримали, а тому й я не вважаю за можливе його додержуватися. Иноді просто користуюся російським правописом, коли українського в мові небагато.

Ще краще про тодішній народній настрій свідчить те, що на хуторі „Безимянка“ Чемерської волости, кол. Козелецького повіту на Чернігівщині, 1916 р. Буримова записала від Сергія Кузьменка, 6-літнього хлопчика таку пісеньку:

Вышел мальчик из приёму,
На коленушки упав;
Сколько богу не молився,
Во солдатушки попав!

Багато горя людського треба було бачити навколо себе, щоб у 6 років т а к виспівувати війну!

Далі починається вже й служба.

Пращайте, девицы красотки,
Пращайте, милые друзья!
Отец и мать благословили
На службу сына своего...
Сидлайте мне коня гнидого
Черкеским убраным сидлом!
Ой, сяду на коня гнидого,
Слезами грудь я оболью;
Ой, я разбедненький салдатик,
Я рад цвилому сухарю!
Бувало, дома напьюсь чаю,
Спишу на улицу гулять.
Тепер заграють марш вуенной,
Спишу в казарму, ложусь спать.
Вхожу в казарму я холодну,
Ложусь на голому полу.
Чужая маминька не скаже:
„Вставай, сыночек, постелю!“
Бувало, з вечора до ранку
Седыть дивченка на руках;
Тепер же з вечера до ранку
Стоить винтовка в головах! [1])

Безумовно, не без впливу світової таки війни збереглися й деякі давні пісні, як от про від'їзд козака в похід. Зразок такої пісні є в надісланих до Комісії записах студентів Запорізького Педтехнікуму 1925—6 р. за керівництвом Я. Щириці; а саме — в м. Оріхові, Запорізької округи, записано від неписьменної місцевої 90-літньої баби Палій:

Сестри брата провожали,
Коня йому споружали.
Старша сестра коня веде,
Середульша сідло несе,
А найменша коня сідла,
Коня сідла, брата пита:
„Ой, брате наш, ти один у нас;
Коли будеш у гости до нас?“
— „Возьми, сестро, піску жменю,
Посій, сестро, на камені;
Вставай, сестро, ранесенько,
Поливай пісок частесенько“.
Нема піску, нема зміни,
Нема брату переміни.
Нема піску, нема сходу,
Нема брата із походу.
Нема піску, нема цвіту,
Пішов брат наш по всім свігі.

Ще сумніші дальші малюнки різних бойових подій та вражінь од них. — Були й перемоги, але чим доводилося оплачувати їх і що дали вони?

Проводила милого аж до Києва,
Од Києва-города до Кракова.

[1]) Записала та-ж-таки особа 1916 р. від Пріськи Єрко 19 років, у с. Савенка Вільчківської волости, Остерського пов. на кол. Чернігівщині.

В Кракові-городі та й спинилися:
Вороній коники притомилися,
Черкаські попруги оборвалися...
Вся наша армія здивувалася —
Ой, чия-то парочка распрощалася? [1])

„Распрощалася", може, назавсіди — бо легко загинути тому, хто пішов до війська; а якщо смерть і не захопила ще нашого військового, все одно на фронті в окопах життя не звільняє його від думок про ту-ж-таки смерть:

Сежу я в окопі,
Гвинтовку заряжаю;
Про милую здумаю,
Смертоньки бажаю (від тої-ж-таки особи)!

Не легко, однак, і незалежно від думок про милу: є чимало й инших спогадів та небезпек:

По горам Карпацким метелиця вьет,
На дворе морозы сильные трещат:
Там наши солдаты в окопах лежат.
Девицы-красавицы по улицам гуляют,
А хлопцы-молодцы в окопах страдают.
Лежу я в окопи, скучно мне (о)дному:
Про родину здумаю —лью слезы ручьем!
Тяжко мне, важко в окопи лежать,
А ще тяжче, важче родных забывать.
Ранили-поранили в руку меня,
Откинул гвинтовку-ружье от себя (від тої-ж особи).

У недавньому минулому наш вояк був добрий працівник, а яким йому після поранення доводиться повертатися додому, коли ще тільки залишається він живий? Характерну відповідь на це, трохи пізнішу тільки та в радянській почасти і штучній літературній обробці, занотував В. Білий на київському вокзалі на-весні 1925 р. від інвалідів:

Истерзанной, измученной
Наш воин трудовой
С адной нагой аторваной
Гранатой проклятой.
На ко́стыль опирается,
Идеть бедняк дамой.
Пайдеть тропой знакомаю
С калеченай нагой,
Стречаеть он друзей своих...

„Ах, боже, што с табой?!"
— „Кадась я был работником,
Я молатам кувал,
Астался я калекаю,
На фронте пастрадал!"
Идеть бедняк измученнай,
Кружится в галаве...
„Зачем, зачем не вбит я был
В кривавой той вайне!"

У пристосуванні до подій світової війни набули особливої популярности давні пісні про смерть самітного козака десь у полі. Подаю тут кращий з переданих мені 7-ми варіянтів — варіянт Ганни Ярош, у записі М. Донець, з незначними додатками з варіянту Ганни Єрко, 20 років (с. Савенка на Чернігівщині):

[1]) М. Донець од Г. Ярош.

Ой, поля, вы поля! вы широки поля!
А на этих полях урожаю нема,
Только выросла одна кучерява верба;
А пуд этой вербой солдат ранен лежит.
Голова у него вся порубаная,
Бела грудь вся посеченая.
На груди у него лежит хрест золотой,
У ногах у него стоит конь вороной.
„Мчись ты, конь вороной, на росе та домой,
Не кажи ты отцу, что я ранен лежу,
А скажи ты отцу, что жонатый хожу,
Оженила меня сабля гостренькая,
А звенчали меня пули быстренькие,
А светылки мои ясны зиркы були!“ [1])

Того-ж-таки року О. Белановський, грамотний 17-літній селянин з Петрівок, кол. Козелецького повіту на Чернігівщині, від пораненого салдата записав новішу, але також цікаву пісню (додатки в дужках — мої); її-ж з незначними змінами співали за світової війни в с. Війтовцях теперішньої Київської округи, як зазначив дописувач Комісії Гр. Стельмах 1926 р. (він подав і текст її). Наводжу запис Белановського:

Ис поля ветер воет, военный гром гремит,
Нихто так не страдае, как милой на войне;
Он пушки заражае й думае обо мне.
Одна пуля-злодейка прошла навскрозь груди!
Прышло письмо печальное, що милой мой убит.
Ох, убит, убит мой милой, под кустиком лежит!
Его мундир с куражкою на кустику весит.
Была б я вольной пташкою, слетала б я к нему,
Все косточки собрала б(ы), в могилу отнесла.
Надену чорне платье (п л а т ь и ц е), пойду в монашки жить.
В монашках жить неволя: нельзя дружка любить!
Пойду я на могилу, цветочков насажу,
Кто глянет — скажет, как милого люблю!

Знайшов нарешті свою коротку, проте дуже виразну оцінку й той, хто стояв на чолі тодішньої російської імперії. Таку оцінку дає пісня, що існувала ще перед скасуванням царату; один із дописувачів Комісії, Гр. Стельмах, не раз чув її в Війтовцях підчас світової війни. На превеликий жаль, записав цю пісню Гр. Стельмах тільки 1926 р. (в двох варіянтах) з слів А. Білонога, 23-х років, і останній теж засвідчив, що пісню знали й співали вже тоді, коли ще був цар.

Із востока сонце сходить,
Єдеть, єдеть руской цар...

---

[1]) Див. варіянт Г. Єрко (запис Буримової):

Оженила меня пуля быстрая,
Звенчала меня шашка острая,
Що бояры булы—во все звоны ревли,
А светилки булы—свечи восковые;
Ў мене батенька був—як голубчик гув,
Ў мене мати була—як голубка гула,
Ў мене свашки булы—як комашки гулы;
А приданны булы, як закопувалы,
Ў мене мати була—як сырая земля.

починається один із варіянтів Білонога та й зазначає далі цареву промову:

„Ой, драстуйте, мої дєти,
Перва рота — молодцi!
Я приїхав розпроситься
Ще й хрестом благословить".

Річ у тому, що „цар германськой пише к бєлому царю":

„Одай мині свою землю,
Бо я тебе разорю.
Разорю я, разоб'ю я,
Сам в Расею жить пойду!"

„Засмутився наш цар бєлой", але салдати заспокоюють його: вони Росії не дадуть... тільки —

Ой, ти ворон, чорний ворон,
Что ти в'иошься надо мной?
Ти добичи не доб'иошься,
Бо салдат іщьо живой.

Покотилась головонька
На тот жолтовой пісок,
Полилася кров гаряча
На тот розовой цвіток!

Ще яскравіший варіянт подав М. Сліпченко з Новоолександрівки Вознесенського району Мелітопільської округи:

Из-под горки ветер веет;
Туда едет белый царь.
Он к салдатам пад'езжает:
„Здоров, добры молодцы!"
Все салдаты честь ваздали,
Ружья в гору сподняли.

„Первым долгом постарайтесь
Залатой хрест получить;
Вторым долгом постарайтесь
Всех германцев перебить;
Третим долгом постарайтесь
Свои головки сложить!"

ПАВЛО ПОПОВ.

ДО ТЕКСТІВ Т. ЗВ. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

Під „Калинівськими“ піснями ми розуміємо всі ті пісні релігійно-моралістичного чи легендарного змісту, що їх підчас недавньої хвилі чудес і легенд і в звязку з нею, переважно в році 1923-му й пізніше, співали поміж народом на Україні, надто Правобережній [1]).

За перший поважний осередок минулого руху була Калинівка на Поділлі. Од неї і взяв свою звичайну назву цілий цикл характерних пісень, хоча-б вони безпосередньо до самого „Калинівського чуда“ й не стосувалися.

Сюди ввійшли й пісні звязані з т. зв. „Сафатовою долиною“, другим значним осередком тодішнього руху [2]). В пісенному циклі, що його точніше було-б назвати з огляду на ці два найважливіші осередки „Калинівсько-Сафатовським“, ми не відрізняємо окремо тих і инших пісень, як не відрізняють їх збирачі й, здається, сам народ.

Великий інтерес, що його має „Калинівський“ пісенний цикл для виявлення сьогочасних шляхів народньої поезії на Україні, її ідеологічної надбудови, її форми, її поетики, її звязків як з українською стародавньою усною традицією та писаною літературою, так і з течіями міжнароднього фольклору та сторонніми літературними впливами, приневолює звернути як-найпильнішу увагу на можливо повне й ретельне вичерпання всіх тих пісень і їх варіянтів, що втягла їх на той час до свого репертуару зворушена народня маса.

Навколо цих пісень бажано як-найшвидше з'ясувати кілька досі ще виразно не освітлених питань, як от, напр., про справжній обсяг, джерела, тенденцію, хронологію [3]), територію [4]) і т. ин. „Калинівського“ циклу.

---

[1]) Взагалі про захоплення чудесами й легендами на Україні див.: Олена Пчілка. „Українські народні легенди останнього часу“. „Етнографічний Вісник“ У.А.Н., кн. I (1925 р.), стор. 41—49; Никанор Дмитрук. „Про чудеса на Україні року 1923-го“. ibid., 50 — 61.

[2]) Пор. Василь Кравченко. „Осапатова долина“. — „Етногр. Вісник“, кн. II (1926 р.), стор. 50 — 61.

[3]) Так, за одними відомостями „Калинівські“ пісні тепер уже зовсім забулися (за Філем „вони виникли й вмерли на наших очах“ цит. нижче, стор. 8), а за другими—„рух хоч і зник, проте Калинівських пісень не перестають співати й досі, на оденках або при иншій нагоді, як зберуться“ (за кореспонденцією з Волини співробітника редакції „Рад. Волинь“ О. Демчука від 6.XII.1926 р.).

[4]) Оскільки ми уявляємо собі з друкованих і відомих нам недрукованих матеріялів, „Калинівські“ пісні циркулювали найбільше на Поділлі, менше захоплена була цією

Можливо, що деякі матеріяли та коментарі до них зібрати й тепер ще не зовсім пізно (хоча й безумовно вже важко).

Останнім часом „Калинівські“ пісні почали з'являтися і в друкові. Значніші з опублікованих записів такі: шість пісень у 11 варіянтах, що їх записали різні особи на Київщині й Волині, видані в першій книжці „Етнографічного Вісника (1925 р.), в статті „Калинівські пісні“ [1]), і шість-таки, а за нашим підрахунком власне сім [2]) пісень у 15 варіянтах, у записах також кількох осіб, видані цього (1926) року в статті Юхима Філя: „Народні пісні, що виникли підчас пошести чудес на Поділлі“, в першому томі „Записок Кам'янець-Подільського Наукового при У. А. Н. Товариства“ [3]). Видано й деякі поодинокі записи [4]).

Вважаємо за незайве навести тут докладніший список усіх досі опублікованих „Калинівських“ текстів, зазначивши їх початки і видані варіянти. Це дасть змогу точніше уявити „Калинівський“ пісенний цикл у цілому, оскільки він виявивсь досі в друкові.

Видано досі такі пісні:

1) Пісня про те, як І. Христос зустрівсь біля криниці з дівкою-покриткою, що втопила в воді сімох своїх синів і потім була покарана за це тим, що „по коліна в землю війшла“. Початок:

В святий четвер по вечері
Ішов Господь із беседи [5]).

Видано 3 варіянти у Філя за ч. VI.

2) Пісня про те, як Божа Мати зустрілася з трьома янголами, що з них останній сповіщає про муки Її Сина на хресті. Поч.:

Чириз море широкеє
Там литіло три янголи.

В „Етногр. Вісн.“ 2 варіянти за ч. IV.

3) Пісня про розп'яття й смерть Христову на Голгофі. Поч.:

Страшний, страшний, смертельний час
Живущим во гріхах.

В „Етногр. Вісн.“ 1 варіянт за ч. IX.

хвилею Волинь, ще менше — Київщина та інші місця ніби-то виключно Правобережжя. Тільки-ж це все треба точніше перевірити за ширшими матеріялами і за безпосередніми спостереженнями на місцях.

[1]) Етногр. Вісн. I, 62—65.

[2]) В одному випадкові два варіянти ніби-то одної пісні у Філя вважаємо за дві окремі пісні. Докладніш про це говоримо в нашій рецензії на зазначену працю Філеву.

[3]) Ми користалися з окремої відбитки статті Філя: Кам'янець на Поділлі, 1926, сторінок 8, з додатками нот для чотирьох пісень. Далі цитуємо цю працю скрізь за окремою відбиткою.

[4]) Віктория. „Сучасне сектантство“. ДВУ[Харків], 1925, стор. 27—28; С. Якимович. „З есхатологічних настроїв“, „Життя й Революція“, 1926 р., ч. 2—3, стор. 116—117.

[5]) Початки пісень подаємо переважно за записами, що їх видав Ю. Філь.

4) Пісня про подоріж поклонників до „Нового Русалима“, де страждав Христос. Поч.

Щасливая тая путь,
Де поклонники ідуть.

В „Етногр. В.“ 2 варіян., (чч. V—VI), 2 – у Філя (ч. IV), і 1 у Якимовича.

5) Пісня про подоріж поклонників до „Сафатової долини“, де буде страшний суд. Поч.

Куди ви ідете, божії діти?
Ми йдемо на долину, на Сафатову.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. VII) і 1—у Філя (ч. V-А).

6) Пісня про Страшний Суд і кінець світу. Поч.

Чи знаєте, люди, який сьогодні день?
Що прийде Спаситель судити людей.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. VIII) і 1—у Філя (ч. V-Б).

7) Пісня про антихриста [1]). Поч.

Будуть собаки гавкати
Скотина сильно ревіти.

В „Етногр. В.“ 1 варіянт (ч. X.).

8) Пісня про Калинівський хрест. Поч.

В чистім полі на горбочку
Чистив москаль винтовочку.

В „Етногр. В.“ 3 варіянти (чч. I—III), 6 варіянтів у Філя (ч. I), 2—в статті Вікторії і 1 —в статті Якимовича.

9) Инша пісня про Калинівське чудо. Поч.

Серед поля хрест високий з Господом розп'ятим,
Всенький пулями пробитий, кров'ю обіллятий.

В ст. Якимовича (ч. II) 1 варіянт.

10) Пісня про чудо при одній криниці, як у ній утопилася „дівка гожа“ — Божа Мати і як потім вона „огнем запалала“ і „іскрами розсипалась“. Поч.

Ой у одній криниченьці
Совершилось чудне діло.

У Філя 1 варіянт за ч. II.

11) Пісня про чудо з пастухом у „Сафатовій долині“, як „гад ноги його впявлись“ і як потім той пастух „по коліна в землю встряв“. Поч.

Це не дуже в далечені
На Сафатовій долині

У Філя 1 варіянт за ч. III.

Отже кількістю виданих варіянтів на першому місці стоїть „Пісня про Калинівський Хрест“ (12 варіянтів), треба гадати через те, що

[1]) За матеріялами „Етнограф. Вісника“, цю пісню власне тільки побічно звязано з „Калинівським“ циклом („Етногр. В.“, кн. 1, стор. 65, прим. 2).

вона справді найпопулярніша з „Калинівських“ пісень. З решти пісень одна („Щасливая тая путь“) має п'ять виданих варіянтів, одна („В святий четвер по вечері“) — три варіянти, три пісні мають по два варіянти і п'ять пісень — тільки по одному. А що безпосередніх спостережень над „Калинівськими“ піснями бракує, ми й не можемо тепер, на жаль, сказати, чи відповідає кількість виданих варіянтів кожної пісні її справжньому поширенню й популярності, чи маємо тут певну випадковість у записуванню й видаванню цих пісень.

Коли звести до купи всі опубліковані досі записи „Калинівських“ пісень, то ми матимемо всього одинацять окремих їх текстів.

Загальний зміст їх такий: одна пісня на народньо-апокрифічну тему з життя І. Христа (про розмову його з жінкою біля криниці); три пісні на тему Христових страждань і смерти на хресті; три пісні на есхатологічні теми про кінець світу, антихриста й страшний суд і, нарешті, чотири пісні власне про сами чудесні події в Калинівці та на „Сафатовій долині“.

Дві основні ідеї домінують у досі виявленому „Калинівському“ пісенному циклі: ідея смерти Сина Божого на хресті (в звязку найбільше з відомим „Калинівським чудом“, коли намальоване на хресті розп'яття ніби істочило кров із того місця, що прострелив салдат), і есхатологічна ідея кінця світу (найбільше в звязку з „Сафатовою долиною“, як місцем, де, як гадав народ, мав відбутися страшний суд). Навколо цих двох головних тем, що відповідають двом найголовнішим осередкам руху, гуртуються й инші споріднені пісенні сюжети.

До перерахованих, як бачимо, поки-що зовсім нечисленних виданих „Калинівських“ пісень бажано долучити ще невідомі нові варіянти (надто до пісень, котрі є в поодиноких або зіпсованих записах), знов-же й зовсім нові тексти.

Що виданими раніш текстами далеко не вичерпується справжній обсяг „Калинівського“ циклу і що доповнення ще можливі, видно хоча-б із того, що й тепер з'являється змога долучити до відомих одинацятьох іще п'ятеро нових „Калинівських“ текстів у запису також кількох осіб.

Низки відомих нам, иноді значних варіянтів до раніш виданих пісень ми поки-що не подаємо, обмежуючись тут тільки на текстах досі зовсім невиданих, яких тимчасом потрібує самий хід і зміст цієї нашої праці.

Ці п'ятеро додаткових текстів такі:

І.

ПІСНЯ ПРО РОЗЛУКУ ДУШІ З ТІЛОМ.

1. В неділю рано сонечко зійшло́ [1]),
Сонечко зійшло́, три манашки йшло́.
Зустрічає їх Божая Мати.
Божая Мати стала їх питати:

[1]) Далі кожен вірш („рядок“) повторюється з приспівами „Алілуя“ і „Господи помилуй“.

5. Ой діви, діви, де ви бували?
Ой були ми були в Ієрусалимі.
Ой діви, діви що ви видали?
Ой ми видали тіло з душею,
Тіло з душею не прощалося,
10. Не прощалося, розлучалося.
Ой тіло, тіло, чому не терпіло.
До церкви не йшло́, жертви не несло́,
Жертви не несло, не сповідалось,
Не сповідалось, не причащалось?
15. Ой тобі, тіло, у землі гнити,
А мені, душі, на суд божий іти.
Ой тобі, тіло, в землі лежати,
18. А мені, душі, гріхи здавати.

Цю пісню записали ми в січні 1924 року в Київі, від гр. Кон-го, 28 років, що допіру прибув тоді з Поділля і переказав її вкупі з деякими иншими піснями (варіянти до вже виданих).

Серед матеріялів Етнограф. Комісії є ще тексти цієї пісні; одного записав В. П. Петров р. 1924 від В. О. Г-а з с. Івниці на Волині, а другого записав у грудні 1924 р. в м. Вінниці Гр. Іванюк від 40-літньої жінки Марти Бара, родом з містечка Вахнівки на Поділлі-ж-таки.

Варіянти ці особливо значних відмін у поданий текст не вносять.

Варіянт 2. У запису В. П. Петрова відміна в таких місцях:

2 Сонечко зійшло. Господи помилуй.
3 і 4 рядків немає зовсім.
5 . . . . . ходили.
6 Ой ми ходили в новий Русалим.
9 Тіло з душею розлучалося,
10 Розлучалося, не прощалося.

Варіянт 3. У запису Г. Іванюка такі відміни:

2 . . . . . дві чорниці ішло
6 Напротив їх Божа Мати
4 рядка зовсім нема
5 . . . . . де ви були
6 Ой були, були. . .
7 Що ви відели (це весь, очевидно, тут неповний рядок).
11 Ой тіло, тіло чом в церкву не йшло.
12 Чом в церкву не йшло, не причащалось.
13 і 14 рядків тут нема.
15 . . . . . в сирі землі гнить
17 і 18 рядків немає зовсім.

Варіянт 4, що його записав на Волині Мик. Абрамович і надіслав Н. Дмитрук, наводимо цілком з огляду на порівнюючи більшу його відмінність, особливо наприкінці:

В неділю рано соничко зийшло [1])
Соничко зийшло, три манашки йшло.

[1]) Після кожного віршу приспів: „алілуйя", потім знову повторюється той самий вірш („рядок"), після якого „Господи помилуй", напр.:

В неділю рано соничко зійшло
Алілуя
В неділю рано соничко зійшло
Господи помилуй і т. д.

Йа навстречу їм Божая Мати:
Ой дєви, дєви, ой де ви були?
Ой були, були в Єрусалимі.
Ой дєви, дєви шо ви бачили?
А ми бачили тіло з душею,
Тіло з душею руставалося,
Тіло з душею не прощалося.
Ой душа, душа чим согрішила?
В неділю їла, до церкви не йшла,
Служби не чула, вдарів ни нисла.
Йа тибі, тіло, у зимлі гнити,
А тибі, душа, в йогні гуріти,
В йогні гуріти, в смулі кипіти.

Варіянт 5. Подаємо ще один волинський варіянт, що його надіслав Н. Дмитрук з Коростеня, трохи коротший (з затемненим моментом діялогу, почасти й самого розставання душі з тілом):

В неділю рано сонечко зийшло [1])
Сонечко зийшло, три манашки йшло.
Ой ви, манашки, звідкиль ідете?
Ой ідемо ми аж з Русалима.
Ой ви манашки шо-ж ви бачили?
А ми бачили тіло з душею,
То тее тіло, шо рано їло,
То тая душа, шо не сповідана,
Ой то та душа до церкви не йшла,
До церкви не йшла, жертвів не несла.
Йа тибі тілу в землі трупіти,
А мені душі в смолі кипіти.

II.

ПІСНЯ ПРО СМЕРТЬ СПАСЕНОГО ЧОЛОВІКА.

Ходить чоловік по білім світі по святій землі,
Просить у бога царствія душі.
Ой боже мій боже, коли я помру,
Прийми ти, боже, хоч душу мою.
У вишневім садку пташечки поють,
А вже-ж моє тіло до гробу несуть,
А вже-ж мою душу ангели ведуть.
Нечистий перебігає, плаче та ридає:
Взяли ви душу—дайте мені тіло.
Попереду аніхістрат Михаїло:
Вам до цього тіла немає діла,
А до цеї кости не маєте власти.
Ой піду я в сад, де свічі горат,
Там правидні душі за столом сидят.

---

[1]) Після кожного „рядка“ такий приспів: „Ой алі-алілуя“, потім повторення віршу і далі „Господи помилуй“. Подібні приспіви за кожним рядком повторюються протягом цілої пісні, як і в попередньому варіянті.

Спасибі, душа, добре робила,
Що мене, тіло, до царства ввела,
Спасибі, тіло, добре робило,
Що мою душу до царства ввело.

Цю пісню записав у листопаді 1924 р. Гр. Іванюк в с. Турбові Вінницької округи на Поділлю від Матрони Іванюкової 19 років. Г. Іванюк зазначає, що цю пісню „часто можна було чути підчас Калинівського чуда, коли ходили люди до хреста. Співали її наряду зо всіма иншими Калинівськими піснями, як от: „Ой у полі на горбочку і т. и.“.

III.

ПІСНЯ ПРО ПОКЛОННИКІВ ДО РАН ХРИСТОВИХ.

1 А в неділю ранесенько
Вже сонечко сходить [1])
2 Йа зіроньки та вже плив уть,
а до мене приклоночки йдуть
3 А ви мені приклоніться,
На мої рани подивіться
4 А сім ран же я стерпів же я,
А восьмая нестерплячая,
Побігла кров гарячая.
5 Ви поклоньці до домоньку не спішіть,
Рани мої зав'яжіть.

Цю пісню записав М. Комичевський від селянина Олекси з с. Альбиновки під Житомиром. Є й ноти до цієї пісні. Вона в віршовій будові своїй помітно не додержана або-ж зіпсована при передачі.

IV.

ПІСНЯ ПРО ІНОКА.

Ішов інок по дорозі,
Зустрічає його Цар Небесний:
Чого інок, інок плачеш?
Ой як мені Господи не плакать;
Зняли з мене чорну рясу,
Потеряв я золоту книгу,
Уронив я ключ церковний,
Ключ церковний у синє море
А ти інок воротися в келлю,
Дам тобі я чорну рясу,
Напишу тобі я золоту книгу,
Достану тобі я ключ церковний,
Ключ церковний з синього моря
І отворю храм господень
І упущу—хто достоен.
А ти інок молись Богу,
Молись Богу со слезами
Із великими трудами,
Ой рад-би я Господи молиться,
Одоліли мене страсти
Од великої напасти.

Пісню цю записав В. П. Петров від В. О. Г-а з с. Івниці на Волині в році 1924-му. Дякуємо В. П. Петрову за дозвіл скористатися з його запису. Кореспондент Етнографічної Комісії Г. Іванюк пригадує, що свого часу, підчас „Калинівського чуда“ цю пісню співали також і в Вінницькій окрузі на Поділлі, але тепер там за неї ніби-то забулися.

---

[1]) Після кожної пари віршів співають двічі „алилуя“, потім повторюють другий з проспіваних уже двох віршів.

V.

ПІСНЯ ПРО ХРИСТА Й ДІТЕЙ У САДУ.

В неділю рано сонечко сходить [1])
Сонечко сходить, сам Господь ходить.
Сам Господь ходив, сліди послідив,
Сліди послідив, сади посадив,
Сади посадив, трижди раз полив.
Зацвіли сади аж у три ряди.
Маленькі дітки зірвали квітки.
— Ой Боже, Боже що ми зробили.
— Не плачте дітки є в полі квітки:
В полі підете терну нарвете,
Вінок зів'єте мене вберете,
На хрест розп'єте,
Гвоздями вб'єте.
А моє серце коп'ем проб'єте.
А з того серця тече кров, вода.
Своєю водою весь мир напою,
Своєю кров'ю весь мир испасу.

Цей запис з своїх етнографічних матеріялів ласкаво уділив П. С. Глядківський. Щиро йому за це дякуємо.

Записав цю пісню в Синюшинім Броді на Херсонщині (тепер Одещина) Б. Левицький (з нотами) від прочан, що, повернувшися з „Калинівського чуда“, гуртками співали цю пісню по хатах.

II.

До текстів „Калинівських“ пісень, як раніш виданих, так і тепер доданих, маємо ще подати кілька уваг історично-літературного змісту. Поминаючи інші цікаві питання, що повстають у звязку з „Калинівськими“ піснями, цим разом обмежуємося на питанні, досі найменш з'ясованому — про джерела цих пісень, про звязок їхній з давнішою усною традицією і літературною спадщиною [2]).

Зазначена першою в нашому спискові „Калинівська“ пісня, що її видав Філь: „В святий четвер по вечері“ представлена тут, на наш погляд, контамінованою з двох пісень. Перша (рядки 1—24) є окрема пісня про розмову Христа з дівкою-покриткою біля криниці і покарання її вгрузанням у землю за тяжкий її гріх, що виявив Христос, — дітогубство (дівка втопила в цій криниці сімох своїх дітей). Друга частина „Калинівської“ пісні, що її розглядаємо, органічно не в'яжеться з першою, бо оповідає про покарання д у ш і і до того з а з о в с і м и н ш и й г р і х — за нешанування святих днів. Ця частина пісні споріднена з популярною в народі щедрівкою типу: „Ой сів Христос да вечеряти“ [3]). Є тут і характерний для щедрівок віршовий розмір (4 + 4):

---

[1]) Проспівавши кожного вірша, додають „Алилуїя“, проспівавши того самого вірша вдруге, замість „Алилуїя“, додають „Господи помилуй“.

[2]) Один із видавців „Калинівських“ пісень Ю. Ф і л ь висловив був думку про те, що ці пісні „новоутворені“ (op. cit., стор. 1 і 8). Але, як побачимо далі, це твердження потрібує великого обмеження.

[3]) Пор. „Труды этногр.-статист. экспедиціи в зап.-русскій край“. Юго-Зап. отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя П. П. Ч у б и н с к и м ъ, т. III. Спб. 1872, стор. 444, щедрівка № 8; А. Н. М а л и н к а, Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору (Черниг., Волынск., Полт. и нѣкот. др. губ.), Черниговъ, 1902, стор. 51, щедрівка № 70. Див. і по инших збірках. До порівняння варто притягти також пісню про грішну душу

Святий Петре, святий Павле,
Беріть ключі пекельнії,
Пустіть душі спасенії.
Тільки тієї не пустіть,
Що в п'ятницю пісні піла,
А в суботу рано їла,
А в неділю довго спала,
В церкві служби не застала [1]).

Що-до першої і головної частини, то пісня про Христа й грішну діву, відома була й раніш і не тільки серед українців, але й серед инших слов'янських народів [2]). В основі її, правдоподібно, лежить євангельське оповідання про Христову розмову з самарянкою біля криниці (Іоан IV, 4—30), народньою фантазією перетворене (мабуть, уже в межах слов'янства) [3]) в своєрідний апокриф-баладу.

На Україні ця пісня не належить до особливо розвинених у своїому сюжеті і поширених у своїй території (з Східньої України не знаємо жадного запису), але на Західній і Південній Україні, себ-то саме у сфері „Калинівських" подій, вона була досить відома, причому її записувано тут то як колядку [4]), то в складі репертуару одного з волинських лірників [5]).

Але нас тут більше цікавить инше. Ця пісня в колядковому циклі і в лірницькому репертуарі Правобережної України відома вже в контамінованому вигляді, до того без спроби погодити між собою ці дві складові частини [6]). Це виразно доводить нам, що в даній „Калинівській" пісні таке сполучення не є оригінальне, і що тут народ скористався з цілком готової пісні, яка потрапила під тодішній його настрій. Через споріднені також і иншим „Калинівським" пісням деякі образи (жінка біля криниці, провалювання в землю), і через подіб-

---

з Богородицею перед Христом: Я. Головацкій, Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, ч. I, Москва, 1878 р., стор. 236 № 69; пор. стор. 234—235, № 67; В. Гнатюк, „Етноґраф. матеріали з Угорської Руси", т. III = Етноґраф. Збірник, т, IX. У Львові, 1900, стор. 124, № 12. Про шанування п'ятниці й неділі, див.: Н. Ф. Сумцовъ. „Очерки исторіи южно-русскихъ апокрифическихъ сказаній и пѣсенъ". Кіевъ, 1888, стор. 116—121 і 121—130.

[1]) Філь, op. cit., стор. 6, № VI.

[2]) Див. спеціяльну розвідку Ю. А. Яворського: „Очерки по исторіи русской народной словесности. II. Духовный стихъ о грѣшной дѣвѣ и легенда о нерожденныхъ дѣтяхъ". — „Изборникъ Кіевскій, посвященный Т. Д. Флоринскому". Київ, 1904, стор. 287—352 і окремо: Київ, 1905, стор. 66. З новішої літератури про цей мотив див. окремий розділ в „Історії укр. літератури" ак. М. С. Грушевського, Київ, 1925, стор. 628—632.

[3]) Як гадає Ю. А. Яворський, цей народній твір повстав серед білорусів (op. cit., окремої відбитки стор. 17—18).

[4]) Хр. Ящуржинський, „Колядки религіозно-апокрифичнаго характера" — „Кіев. Старина", 1895, т. XLVIII, стор. 214—215. Див. „Колядку VIII" (з Гуманщини).

[5]) А. Малинка, „Лирникъ Евдокимъ Мыкитовычъ Мокровизъ."— Кіев. Ст. 1894, т. XLVI, стор. 440 (з Острозького пов. на Волині).

[6]) З відомих нам варіянтів тільки один, записаний 1911 р. в Галичині, являє спробу полагодити ці складові частини. Див. ак. Вол. Гнатюк, Колядки і щедрівки т. II. У Львові, 1914 = Етн. Збірн. т. XXXVI, стор. 275, № 316. Але ця склейка в пізнішому цьому записові справляє враження штучної, бо й тут-таки поруч дітогубства не забувається нешанування неділі й инші гріхи.

ність основної ідеї (заплата за гріхи) ця пісня втягнулася в коло „Калинівських“ пісень, власне й не бувши така в тіснішому розумінню цього слова.

Другу „Калинівську“ пісню про те, як Богородиця шукала Сина і про його муки на хресті, опубліковано в 1 кн. „Етнограф. Вісника“ за № IV у двох подібних між собою записах з Волини. Вона, на наш погляд, також контамінована. Вона явно сплітається з двох пісень-колядок: 1) власне про те, як Богородиця розпитувалася про Сина у трьох янголів, що з них останній оповідає про його муки на хресті (вірші 1—19) [1]) і 2) частини пісні про сами вже хресні муки Христові та про жалісну промову, що її виголошує при цьому Богородиця (відома тема: „Stabat Mater“) [2]).

Оминувши в першій колядці кінець, який за поліським варіянтом Чубинського (III, 367, № 91) оповідає про те, що Богородиця, довідавшися про муки Христові, „уклякнула“, а янголи її „до землі не допустили“, — „Калинівська“ пісня одразу несподівано переносить Богородицю вже до самого хреста і вкладає в її уста промову, яку звичайно здибуємо вже в иншій колядці.

„Калинівська“ пісня, сполучивши ці дві колядки, досить близько підходить до тексту обох (особливо першої), але сама контамінація їх в одну пісню, треба гадати, річ нова. Що тут ми справді маємо контамінацію (причому швидше типу сплітання, ніж складання), це видко з того, що в жадному з відомих нам давніших записів цього сполучення немає. Його міг викликати той особливий інтерес до хреста й хресних мук Христових, що помічавсь у тих роках у звязку з чудом у Калинівці. Для такого підвищеного інтересу нормальне закінчення першої пісні могло здатися недостатнім. Коли додати, що наприкінці цієї „Калинівської“ пісні внесено крім того ще й пряме пристосування до тодішніх Калинівських подій („Тії самі крестіяне, вони-ж тебе розстріляли“) [3]), то ми маємо тут (порівнюючи до попереднього випадку, де механічно включено до циклу цілком готову пісню) вже вищу, активнішу форму виявленої тут народньої творчости.

Пісні есхатологічного змісту, що їх видав Філь за №№ V^{А} і V^{Б}, а також видані в „Етнограф. Вісникові“ за №№ VII, VIII і X, являють споріднення з відомими „духовними“ піснями й віршами про кінець світу, антихриста та страшний суд.

---

[1]) Пор. колядки цього самого змісту з Пинського Полісся (Чубинський, т. III, стор. 367, № 91), з Чернігівщини (Малинка, „Сборникъ матеріаловъ“... стор. 48, № 62) і з инших місць.

[2]) Пор. більше-менше подібні колядки: з Херсонщини (Етногр. Збірник, т. XXXV, стор. 91, № 56[6]), Чернігівщини (Малинка, „Сборн. мат.“, стор. 49, № 63), то-що.

[3]) „Етн. Вісник“ т. I, стор. 64.

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

24813309

Хоч пісні на ці теми взагалі належать до найдавніших і найпопулярніших творів релігійної поезії у східніх слов'ян [1]), проте, на Україні особливого розвитку есхатологічної народньої поезії ніби-то не спостережено. „Мрачный образъ антихриста (за ак. М. Сумцовим) почти не коснулся малорусской народной словесности“ [2]). „Небагато цікавого“ (як гадає ак. М. Грушевський) дають і українські народні пісні про страшний суд [3]).

Проте, ідеї початку антихристового царства, кінця світу й страшного суду з давніх-давен, особливо за напруженої боротьби з католицтвом у XVI і XVII вв., дуже захоплювали широкі верстви українського народу. Старе українське письменство, досить багате на есхатологічні оповідання, катехізми, трактати, апокаліпсиси, промови, шкільні вірші і т. и. [4]), розуміється, не могло не вплинути і на народню усну творчість. Хоч вплив цей не досліджено, проте, не підлягає сумніву помітний відгук есхатологічних концепцій мало не на всьому просторі України — в українських лірницьких репертуарах [5]).

Есхатологічні народні й півнародні пісні добре були відомі й на Правобережній Україні: лірникам Поділля [6]), Волини [7]) та Київщини [8]).

Коли порівняти до них есхатологічні пісні, новопоширені останніми роками в цих-же самих місцях у звязку з чудами, а особливо з чудами в „Осафатовій долині“, як місці, де саме, на думку мас, і відбудеться страшний суд, — то текстуально близької подібности ми не помітимо. „Калинівські“ есхатологічні пісні повстали, гадаємо, в наслідок того, що лірницькі „духовні вірші“ на ці теми скорочувалися й стилістично перероблювалися в напрямкові до народнього стилю. Нова стилізація природньо

---

[1]) Ѳ. И. Буслаевъ. „Русскіе духовные стихи — Народная поэзія. Историческіе очерки“. Спб. 1887, стор. 482 і инші; Н. С. Тихонравовъ. „Калѣки перехожіе“ — „Сочиненія Н. С. Тихонравова“, т. I, М. 1898, стор. 344 і далі.

[2]) Н. Ѳ. Сумцовъ. „Очерки исторіи апокрифическихъ сказаній и пѣсенъ“. Кіевъ, 1888, стор. 143.

[3]) Мих. Грушевський. Історія укр. літератури, т. IV, Київ, 1925, стор. 616.

[4]) Як відомо, есхатологічні українські або більш-менш поукраїнізовані писані твори займають цілий четвертий том у „Памятках укр.-руської мови і літератури“, що видала 1906 р. Археографічна Комісія Наук. Товариства ім. Шевченка у Львові.

[5]) Записи з Галичини й Угорщини репрезентовано в відомих збірках Я. Головацького та покійного ак. Вол. Гнатюка з Лівобережжя — у ак. М. Сперанського: „Южно-русская пѣсня и современные ея носители (по поводу бандуриста Т. М. Пархоменка)“. — „Сборникъ Ист.-Фил. Общ. при Инст. кн. Безбородко въ Нѣжинѣ“, т. V, Кіевъ, 1904 (в звязку з цікавим обслідуванням, взагалі, лівобережних лірницьких репертуарів).

[6]) В. Боржковскій. „Лирники“ Кіев. Стар., 1889, сент., т. XXVI, ст. 694—695 (тут і загальна характеристика лірників на Поділлі). Цікавий текст пісні про страшний суд з Поділля подав П. Житецький у „Мысляхъ о нар. малорус. думахъ“, Кіевъ 1893, стор. 63—64.

[7]) Записи есхатол. пісень з Волини: Чубинський, „Труды“ I, 220 — 221. А. Малинка „Лирникъ Е. М. Мокровизъ“ „Кіев. Ст.“ 1894, т. XLVI, стор. 441.

[8]) А. Малинка, „Лирникъ Андрій Корніенко“—„Кіев. Ст.“ 1895, т. L, с. 61—62. № 3.

прийшла в наслідок ширшої циркуляції цих пісень у поширеному середовищі, з переходом їх з вузьких лірницьких кіл у як-найширші народні маси.

Народня поетична творчість у „Калинівському“ пісенному циклі виявилася, гадаємо, не тільки в притяганні відповідних давніх зразків, їх комбінуванні й стилізації. „Калинівські“ пісні, що оповідають про тогочасні чудесні події в Калинівці та „Сафатовій долині“, ці свого роду „історичні“ пісні „Калинівського“ циклу, справляють на нас враження порівнюючи оригінальніших. Сюжетами ці пісні здебільшого не з попередніми, раніше відомими пісенними зразками ближче сходяться, а з тогочасними прозаїчними народніми переказами-легендами.

На превеликий жаль, переказів про „Калинівські“ події мало зібрано і ще менше видано. Оскільки нам дозволяє опублікований досі незначний матеріял, зазначимо такі мотиви спільні пісням і переказам: салдат („москаль“) стріляє в „розпяття“ на хресті, стріляє сім разів, а за восьмим тече з хреста кров, мати салдатова „умовляє нарід простити сину“, або за иншими варіянтами — мати проклинає сина [2]).

Що-до пісень про „Осафатову долину“, то тут подібність до відповідних переказів, здається нам, не така прозора, можливо, з огляду на те, що прозаїчних легенд і їх варіянтів про „Осафатову долину“ видано обмаль. Пастух побачив у криниці жіночу постать і з того стала жінка чи дівчина з розпущеним волоссям [3]), потім коли тая жінка провістила кінець світу, з рота в неї огонь показався [4]). Друге чудо на „Осафатовій долині“: пастух „по коліна в землю встряв“ і проказував, щоб несли хрести на ту долину [5]). Варте уваги те, що звичайний і в прозаїчних легендах та переказах мотив угрузання в землю навіть у невеликому колі виданих „Калинівських“ пісень повторюється д в і ч і: в пісні про „Осафатову долину“ і в пісні про дівку-покритку біля криниці (див. у Філя чч. III і VI).

Хоч ці сюжети, загалом кажучи, залежать від ходу самих чудесних подій, як їх уявила собі народня маса, проте цього роду пісні о к р е м и м и с в о ї м и м о т и в а м и мають і безпосередній стосунок до давньої народньо-поетичної скарбниці. Отож, напр., в усіх 12 виданих і 7 відо-

---

[1]) Див. в поданому вище спискові „Калинівських“ пісень №№ 8—10; почасти сюди треба віднести і пісні про „п о д о р о ж і п о к л о н н и к і в“ до „Калинівського хреста“ і до „Сафатової долини“ (№№ 4—5).

[2]) Пор. Н. Д м и т р у к. „Про чудеса на Україні року 1923-го“. „Етногр. Вісник“, кн. 1, стор. 50, 56 (ч. 9), 57 (ч. 11), 59 (ч. 21).

[3]) О л е н а П ч і л к а.„ Укр. народні легенди останнього часу“, ibid., стор. 43—44. Цю легенду названо тут „основною“. Пор. пісню, зазначену в нашому спискові за ч. 9. Чи нема тут відгуку чудз іконами в криницях. Пор. П о т е б н я „Объясненія“... II, стор. 239.

[4]) В. К р а в ч е н к о. „Осапатова долина“. Етн. Вісн. кн. 2, стор. 109, ч. 3; Н. Д м и т р у к, op. cit., стор. 59, прим. 1; стор. 60—61 (ч. 26). Пор. ту-ж саму пісню в нашому спискові за ч. 9.

[5]) Н. Д м и т р у к, op. cit. стор. 50 (побіжно сказано про відновлення „легенди про закопаного до половини чоловіка в землі“), стор. 52 (хрести на долині ставили, щоб самим не провалитися крізь землю). Пор. подібну пісню, зазн. в нашому спискові за ч. 10.

мих нам невиданих варіянтах [1]) пісні про Калинівський хрест неодмінно є мотив: з того хреста „кров іде рікою", тимчасом як аналогічні прозаїчні перекази оповідають що-найбільше — про „кров'яну нитку" до землі з простреленого на хресті місця [2]). „Ріка з крови, сліз, роси"— відомий пісенно-казковий мотив [3]).

Другий мотив тої-ж самої пісні про Калинівський хрест, а вкупі й відповідних прозаїчних легенд про нього: салдатова мати коло хреста умовляє народ,—підпав впливові пісні типу: „Stabat Mater" (пор. вище), до того, що серед варіянтів пісні про Калинівський хрест єсть один (у I кн. Етногр. Вісн. за ч. III), де замість салдатової матери з'являється при хресті вже сама Ісусова Мати й розмовляє з простреленим на хресті Христом, а потім і з народом так:

А на хресті сам Спаситель,
А під хрестом діва мати
Прийшла мати одвідати:
— Ой ти, сину, ти синочку,
На що ти родився?
Уродився на гуляння,
Взяли тіло на мучення,
А на хрест на страдання!
Ви людіє—християне,
Христу Богу поклониться.
Будуть люде невірниї,
Будуть церкви замикати,
А тіятри справляти і т. д. [4]).

За звичайним-же варіянтом цієї пісні розмовляє з своїм сином і з народом не Богородиця, а мати салдатова:

Коло криста його мати (= салдатова)
Стала людей умовляти:
— Простить люди сина мого,
Сина мого проклятого.
Ой ти сину, ти мій сину,
Бодай-же-б ти не родився,
Що весь народ збунтужився.
— Не лай, мати, що вродився,
Бо весь народ пробудився,
Бо вже давно люди спали
І за Бога забували,
І до церкви не ходили,
Малих дітей не хрестили,
І всі церкви замикали,
А театри устрояли... і так до кінця [5]).

Далі, мотив про те, як „дівка гожа" втопилась, а потім горіла при криниці, нагадуючи з одного боку, як ми бачили, тогочасні легендарні перекази про явління Богородиці пастухові коло криниці,—з другого боку, очевидно, перебуває в певній залежності і від традиційних образів купальських пісень („дівка топиться" — „дівка горить") [6]). Проте вплив отаких „загальних місць", гадаємо, позначивсь і на самих чудах і прозаїчних переказах про них.

---

[1]) Ці варіянти (з Поділля й Волини) є серед матеріялів Етногр. Комісії і серед наших власних.

[2]) Етн. Вісник, кн. I, стор. 56.

[3]) Про цей мотив див. Потебня, „Объясненія малорусских и сродных пѣсень. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887, стор. 772—773.

[4]) Етн. Вісник, кн. I, стор. 63.

[5]) З невиданого варіянту, записаного на Волині, на Вр-вці, від баби Никитючки 50 років, що, ходивши до Калинівки, брала туди з собою трьох дітей. Занотувала дочка цієї-ж баби Гапка. Варіянта надіслав на наше прохання Н. Дмитрук із Коростеня.

[6]) Потебня „Объясненія"... I. Варшава, 1883, стор. 190 і далі; пор. 227—228.

Переходимо до пісень уперше тут виданих.

Думка релігійно зворушених мас природньо перекидалася від кінця світу й усього людства до кінця-смерти окремої людини, від загального суду—до суду персонального й посмертної заплати кожному за діла його. Цьому звичайному придаткові до народньої есхатології присвячено серед виданих вище „Калинівських“ пісень дві: перша — про розлуку душі з тілом людини, що жила в світі грішно, і друга пісня—про смерть людини побожної. В першому випадкові (у більшості варіянтів) душа докоряє тілу, і вони розлучаються, тіло йде в землю, а душа — до пекла; в другому випадкові—янголи ведуть душу праведника, архангол Михайло спориться з нечистим за його тіло; нарешті, душа з тілом, опинившися удвох у раю, дякують одне одному за введення до раю через праведне життя обох. Рай описано в останній пісні як сад, де горять свічі і праведні душі сидять за столом—картина в народньому дусі, добре знайома нам хоча-б із візій підчас обмирань [1]).

Пісню про розлуку душі з тілом раніш записано було на Україні як колядку. Такі записи маємо з Галичини [2]) та з Лівобережної України [3]). В Галичині цієї пісні вживається також і серед „пісень, які співають в великім пості“, а то й просто „в літї вечором, як женуть худобу з пасовиска“ [4]).

Особливо цікаво було-б тепер порівняти цю пісню з ранішими записами з Правобережжя, але таких ми поки-що не знайшли. Записів цієї пісні, взагалі, дуже мало, і не можна не погодитися з ак. М. С. Грушевським, що це—„в нинішнім фолькльорнім матеріялі України мотив доволі рідкий і слабо представлений—принаймні в матеріялі друкованім“ [5]). Тим більш до речи видані вище п'ятеро варіянтів цієї пісні з Правобережжя.

Порівнюючи до давніших українських записів, помічаємо в цих п'ятьох нових варіянтах неодмінно недостачу тої частини пісні в початку, де в колядковому стилю оповідалося, що черниці несли: одна хрест, друга—євангелію, третя — кадильницю [6]), а за иншими варіянтами—инші

---

[1]) За власними нашими записами з Харківщини. Місце свічок иноді заступають лямпадки. Душі иноді сидять у раю кожна за окремим столиком.

[2]) Я. Головацкій. „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси“, ч. II, Москва, 1878, стор. 42. Колядка № 7 (з Стрийського й Коломийського округів). Передрукували акад. В. Гнатюк в Етн. Збірн., т. XXXV, стор. 56, № 40 і акад. М. Грушевський в „Іст. укр. літ.“ т. IV, стор. 596 (з випусками).

[3]) Б. Д. Гринченко. „Этнограф. матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ“, т. III. Чернігів, 1899, стор. 33—34. Колядка № 43 (з Зміївського пов. на Харківщині). А. Н. Малинка. „Сборникъ матеріаловъ по малор. фольклору. Чернігів, 1902, стор. 50. Колядка № 68 (з Ніженського пов. на Чернігівщині).

[4]) Мих. Зубрицький. Нар. Календар.—„Матеріяли до укр.-руської етнольогії“, т. III, Львів, 1900, стор. 41—42. За важливе вважаємо між иншим підкреслити, що всі три пісні, які занотовано в Галичині в складі „великопісних“, цілком ввійшли до нашого „Калинівського“ циклу (1. Пісня про Богородицю при хресті. 2. Пісня про розмову з Христом дівки-покритки. 3. Пісня про розлуку душі з тілом).

[5]) Мих. Грушевський. „Іст. укр. літ.“, т. IV, стор. 595.

[6]) Чубинський, т. I, стор. 149—151: „Пѣснь о душѣ“ (без зазначення, звідки походить). Ті-ж речі у черниць і в варіянті Малинки.

речі православного культу: ризи, свічки й „трійцю“ (пасхальний трисвічник?) [1]).

Цікаво, що в межах України пісня про розлуку душі з тілом, окрім вищезазначеного звичайного вживання серед колядок або серед просто побожних пісень, входила ще в склад так мало дослідженої сектантської поезії, особливо хлистівської [2]). Тут тільки инший початок, черниць заступають, як і по деяких великоруських і білоруських варіянтах [3]), янголи і—також нема згадки за церковні богослужбові речі. У духоборців у такому вигляді ця пісня не тільки, взагалі, відома, але й увіходить у склад їх погребового обряду, являючи собою, як гадає спостережник мелітопільських духоборців, „нѣчто вродѣ бабьихъ причитаній у гроба покойника“ [4]). Дослідник духоборства проф. О. Новицький вбачав у цій пісні навіть спеціяльну рису духоборської догми: мертве тіло, лишаючи душу саму йти на суд, для себе не чекає „воскресіння во плоти“ [5]).

Наша „Калинівська“ пісня про розлуку душі з тілом, не вважаючи на вищезгаданий пропуск, а, головне, на звістку, що сектанти, взагалі, й особливо хлисти брали ніби-то найактивнішу участь в утворенні й розповсюдженні Калинівських чудес, легенд і пісень [6]), — спеціяльно сектантського характеру в собі не має. Навпаки, більша частина варіянтів виявляє в кінці різко підкреслену православно-церковну, коли не просто анти-сектантську тенденцію. Душу небіжчика відсилається одразу-ж по смерті до пекла не за будь-які тяжкі гріхи, а як-раз за те, що він зневажав православно-церковну обрядовість:

Ой тіло, тіло, чому не терпіло,
До церкви не йшло, жертви не несло,
Жертви не несло, не сповідалось,
Не сповідалось, не причащалось,
(З записаного від нас подільського варіянту).

---

[1]) За варіянтом Головацького черниці несли хрест, дві свічі й „трійцю“, а за варіянтом Грінченка—кадильницю, „святі ризи“ й хрест.

[3]) С. Никольскій. „Новый Израиль“, новая фракція хлыстовства. Часть I. Ставрополь. 1907. На стор. 366—367 за ч. III видано й саму пісню про розлуку душі з тілом в хлистівському варіянті рос. мовою.

[3]) В. Варенцовъ. Сборникъ, рус. дух. стиховъ. СПБ. 1860, стор. 144—148; пор. білоруський варіянт, там-таки, стор. 236—239.

[4]) О. Новицкій. „Духоборцы, ихъ исторія и вѣроученіе. Кіевъ, 1882. На стор. 259 видано й саму цю пісню рос. мовою. Ще один сектантський варіянт пор. у І. Добротворського: Люди Божіи. Русская секта т. наз. духовныхъ христіанъ. Казань, 1869, стор. 192. Пісня за ч. 73.

[5]) О. Новицкій, op. cit., 259—260. Автор зазначає, що духоборці перейняли цю пісню у хлистів і внесли до неї зміни відповідно до своєї ідеології.

[6]) Вікторія. Сучасне сектантство. ДВУ [Харків], 1925, стор. 27. Авторка зазначає вищезгадану дуже цікаву звістку на підставі спеціяльного розслідження „Калинівського чуда“. Тут повідомляється також, що хлисти співали т. зв. „Калинівських“ пісень підчас своєї „служби божої“. Пісня про Калинівський хрест („У Калинівці на горбочку“) цитується тут, як довід, що „найкраще характеризує причетність хлистівства до всіх релігійних рухів“ (27). Бажано мати про все це докладніші відомості.

Але-ж в одному з варіянтів ці гріхи зазначаються инакше:

— Ой душа, душа чим согрішила?
— В неділю їла, до церкви не йшла,
Служби не чула, вдарів не несла,...
(З варіянту 4, що його записав на Волині М. Абрамович).

Можливо, що в цьому загадковому виразі „вдарів не несла“ маємо випадковий осколок якоїсь сектантської редакції цієї пісні, яка, відкинувши згадку про ненавидну для сектантів православну службу, зате вносить натяк на одну з складових частин культу хлистівського („хлистання“, бичування) [1]). Проте, за браком ширших матеріялів, а, головне, безпосередніх спостережень, утримуємось від будь-яких рішучих тверджень про вплив сектантства на „Калинівські“ пісні і на цю здавна відому на Україні, але тут рідку і порівнюючи малорозвинену пісню [2]). Сподіваємось, що це питання буде поставлено, і його висвітлять ті, що ближче стояли й стоять до цієї справи.

Дальша видана тут „Калинівська“ пісня про ченця є, на нашу думку, не менш цікавий, але-ж прозоріший зразок того, як впливає иноді різновір'я на поетичну творчість українського народу [3]).

Ця пісня, оскільки ми пригадуємо, в українській народній словесності досі, здається, не була відома. В великоруських варіянтах вона знаходиться серед т. зв. „духовных стихов“ в складі роскольницького репертуару. В найповнішому з великоруських варіянтів ця пісня, маючи відтінок різко-негативного відношення до світу і до всякого громадського устрою, вихваляє самоспалювання. У Варенцова, в відомому збірникові духовних віршів, її видано під показним заголовком: „Пѣсня глухой нѣтовщины, оставшаяся послѣ временъ самосожигательства“ [4]).

---

[1]) И. Добротворскій. Op. cit., стор. 60—62; К. Кутеповъ. Секты хлыстовъ и скопцовъ. Казань, 1883, стор. 536—537, 541—543 (про „хлистання“ у хлистів).

[2]) Великоруські й білоруські варіянти відкривають, порівнюючи з українськими, „ширший комплекс мотивів, звязаних з смертним моментом, куди входив і сей мотив спору душі й тіла, чи обопільних нарікань“. Ак. М. С. Грушевський. Іст. укр. літ. IV, 596. Про долю цього мотиву взагалі в світовій літературі є спеціяльна монографія Ѳ. Батюшкова: „Споръ души съ тѣломъ въ памятникахъ средневѣковой литературы. Опытъ историко-сравнительнаго изслѣдованія“. Спб. 1891.

[3]) Відомо, яку велику ролю різновір'я мало в загально-світовому літературному процесі (О. Веселовський, Bédier й инші). Ще в 60-х роках Буслаєв (Нар. поезія. Спб. 1887, стор. 450, 484—501) і Тіхонравов (Соч. І. М. 1898, стор. 355—6) торкнулися питання про значіння поезії єретичної для з'ясування генези духовних пісень. Тіхонравов (ib., 349) застосовував цей вплив аж до XIV в. („стригольники=хлисти=Geissler'и). З огляду мб. на цензурні утиски передреволюційного часу, важлива роля поезії росколо-сектантства в розвиткові загально-народньої словесної творчости і т. зв. „духовных стихов“ зокрема, не була виявлена до кінця. З певністю можна сказати, що краще знання старого й нового релігійно-пісенного побуту різновірців відкриє чимало незачеплених сторінок в історії народньої словесности, особливо в сфері духовних пісень і легенд.

[4]) Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, составленный В. Варенцовымъ. Спб. 1860, стор. 183—185. Далі тут ще два варіянти цієї пісні (стор. 185—187: „О старцѣ“) в відділі „Раскольничьи стихи“ (пор. „Оглавленіе“). Три варіянти див. у Киреєвського:

Повстає питання, яким шляхом і коли ця пісня, характерна для крайніх сект росколу (т. зв. безпопівщини), пісня, що доти відома була, оскільки можна гадати з місця записів, переважно на глибокій півночі (Архангельськ) і далекому сході (Казань), з'явилася тепер на Україні, та ще й саме у найбільш південних (Поділля) й західніх (Волинь) її частинах.

Коли пригадати, що т. зв. роскол на Україні, особливо південній, досить поширено [1]), знов-же й те, що цієї власне роскольницької (безпопівщинської) пісні співають також і у хлистів [2]), а вони в минулому мають генетичний звязок з росколом [3]), то посередництво росколо-сектантських організацій у занесенні цієї пісні з півночи на південь здається нам досить правдоподібним [4]).

Що пісня про ченця має великоруське походження і що на Україну вона не могла перейти дуже давно, на цю думку наводить те, що українська версія близька до великоруського тексту. Щоб порівняти, вважаємо за найзручніше взяти текст, скопійований нами ще в 1916 р з старовинного рукописного роскольницького зшитку, що переховувався в б-ці Смоленської духовної семінарії [5]).

Русскія народныя пѣсни собранныя Петромъ Кирѣевскимъ. Часть I-я. Русскіе народные стихи. М. 1848, стор. 74—76, №№ XL, XLIII і XLIV. Пор. цю пісню під назвою: „Псальма о ключѣ церковномъ" в „Трудахъ Этногр. отдѣла" [Общ. любителей естествознанія, антропологіи и этнографіи], кн. 3, вып. 1. М. 1874, стор. 81. Тут зазначено, що цієї пісні роскольники вживають „за рукодѣльемъ". В тексті цього варіянту додаток про те, що хто буде цю псальму співати тричі на день, той буде спасений.

[1]) Про роскольників і сектантів на Правобережжю, де їх розмноження свого часу хвилювало церковну й світську стару владу, див. цілу літературу в покажчикові Θ. Сахарова: Литература исторіи и обличенія русскаго раскола. Систем. указатель книгъ, брошюръ и статей о расколѣ и сектантствѣ, находящихся въ дух. и свѣтскихъ періодическ. изданіяхъ. Вып. 2. Спб. 1892. Про роскол і сектантство на Поділлі див. тут на с. 137—138.

[2]) Хлистівський варіянт пісні про інока див. С. Никольскій, op. cit, ст. 359—362.

[3]) Ще на початку XVIII ст. Дмитрій Ростовський в його „Розыскѣ о раскольнической Брынской вѣрѣ (напис. в 1709 р., в перше вид. у 1745 р., част. III, гл. 18, лл. 27—28) помітив звязок хлистівства з росколом. Це підтверджено було в пізніших наукових працях з історії роскола. Див. Н. В. Реутскій. „Люди Божьи и скопцы. Истор. изслѣдованіе (изъ достовѣрныхъ источниковъ и подлинныхъ бумагъ)". Москва, 1872, стор. 84 (про подвійне джерело хлистівства — від „Капитоновскаго безпоповщинскаго поморскаго согласія" і проповіді Кульмана); С. Никольскій, op. cit., стор. 359—362 (про вплив роскола на хлистівську поезію і т. и.).

[4]) Аналогію дає й саме самоспалювання, що, як згадано, має деякий звязок з цією піснею. Самоспалювання, раніш помітне переважно на північних околицях кол. Росії, відновлюються тепер на Україні, принаймні Західній. Останніми часами „в Новоград-Волинському районі зроблено два спалювання. Перший факт — було спалено парубка (справу розсліджується) і другий, особливо жахливий факт — батько спалив чотирьох дітей" (Вікторія. „Суч. сектантство", 28).

[5]) Цей зшиток-збірничок „псальм", писаний малописьменною рукою на 18 лл. у 8-ку (11 × 16,4 сант.) переховувався в б-ці Смол. Дух. Семінарії за № $\frac{17.6}{I.42.}$ Крім нашої псальми, тут іще їх 8. Збірничок цей в 1840 р. влада конфіскувала у його власника якогось Захара Тарасова. Про це докладніш у невиданій праці нашій: „Описание Смоленских рукописных и старопечатных собраний" (1916 р.).

Ми спинилися для порівняння на Смоленському тексті через те, що він близько підходить до українського варіянту. До того-ж цей текст являє й сам собою чималий інтерес: 1) як найдавніший з відомих записів цього народнього твору — перших десятиліть XIX ст. [1]), 2) як запис порівнюючи оригінальний, з незнаними досі деякими рисами (тут уперше бачимо, „младого инока“ і инший кінець, де Бог відповідає ченцеві обіцянкою надіслати йому, щоб його заспокоїти, двох янголів); 3) як варіянт найбільш наближений до народнього стилю й виразу; 4) як варіянт досі ще не виданий.

Заховуємо правопис оригіналу, але розкриваємо титла й відкидаємо надстрочні знаки. Щоб зручніш було порівняти цей текст з поданою вище українською версією, підкреслюємо в ньому спільні місця т. зв. „розбивкою“:

ПСАЛМА.

Идетъ инокъ по дороге,
Черноризецъ идетъ по широкой.
Онъ идетъ самъ слезно плачеть,
Во слезахъ онъ дороги не видитъ.
И во рыдание слова не промолвитъ.
Встрéчу иноку царь небесный.
Ты о чемъ инок слезно плачешь,
Черноризецъ о чемъ возрыдаешъ.
Еще какъ мнѣ господи не плакать,
Во младыхъ лѣтахъ я постригся,
Своих добрыхъ делъ лишился,
Потерялъ книгу золотую,
Во синé море бросилъ ключь церковный.
Речетъ иноку царь небесный,
Ты не плачь младой инокъ,
Не рыдай ты черноризецъ.
Напишу тебе книгу золотую,
Возмущу я синее море,
Я достану ключь церковный.
Ты поиди инокъ во пустыню,
Черноризецъ Богу помолися.
Еще радъ бы я господи молилса.
Злые мысли одолели,
Злые мысли — злы напасти.
Речетъ иноку царь небесный:
Я пошлю тебе двухъ ангелъ
Они будут тебя сохраняти,
Злые мысли отгоняти
Злые мысли й злы напасти (лл. 9 об.—11).

Український варіянт, порівнюючи до цього тексту, являє собою переказ доволі близький (навіть текстуально). Український варіянт тільки коротший, лаконічніший, бо відкидає звязки поміж репліками, деякі дрібниці й синонімічні вирази. Нового він вносить тільки згадку про

[1]) Збірничок цей ми можемо точніше датувати часом поміж 1816 роком (водяний знак цього року на папері) і 1835 роком (запис читача на рукопису цього року).

„чорну рясу“, якої позбувсь чернець, а також невеличку вставку (чи не „Калинівського“ походження?):

І отворю храм Господень
І упущу хто достоен.

Незрозумілий в українському варіянті кінець:

Одоліли мене страсті
О д великої напасті.

стає виразніший порівнюючи з відповідним місцем у великоруському тексті:

Злые мысли одолели
З л ы е м ы с л и — з л ы н а п а с т и.

На близьке й притому н е д а в н є відношення українського варіянту до наведеного джерела, крім текстуальної подібности, указують ще кілька великорусизмів: і н о к — замість властивіших укр. мові чернець або манах, п о т е р я в у розумінні загубив [1]), а найголовніше, вже самий віршовий розмір української пісні про інока, що виявляє боротьбу поміж вільним розміром оригіналу і бажанням перетворити його на українському ґрунті в рівноскладовий розмір 4 + 4, звичайний в щедрівках, почасти в колядках, а також і в „Калинівських“ піснях, в тому числі і в найпопулярнішій пісні про Калинівський хрест. Це перетворення більш-менш і вдається, особливо в першому піввіршові (до цезури, де вона єсть), в другому-ж піввіршові сліди вільного розміру оригіналу трохи виразніші.

Останню „Калинівську“ пісню про Христа й дітей в саду в тому вигляді, як її вище подано, в раніш відомому українському пісенному репертуарі ми також не пригадуємо. Сюжет цієї пісні такий: Христос садить сад; коли сад зацвів, діти позривали квітки і сами з цього налякалися; Христос заспокоює їх тим, що йому буде вінок із терну і провіщає, що його розіпнуть на хресті.

Цей сюжет дуже нагадує відомий вірш під назвою „Легенда“, що його переклав Плещеєв [2]) з англійської мови на російську: „Былъ у Христа-младенца садъ“. Ми припускаємо, що цей саме вірш, з деяким, звичайним в народнім переказі перетворенням, і став за основу вищенаведеної „Калинівської“ пісні.

За те, що таке припущення правдоподібне, промовляють такі міркування.

Сюжетна схема в основних рисах тут та-ж сама. Тільки в деяких дрібницях її змінено або не додержано, але-ж так, що непослідовність

---

[1]) Пор. „Словарь укр. языка“ Б. Д. Г р і н ч е н к а, т. I, 377: потеряти — испортить, сдѣлать вредъ, разорвать, разрушить, разстроить.

[2]) Рос. письменник А. Н. Плещеев народ. 1825 пом. 1893. Відомий, між иншим, як перекладач Шевченкових творів російською мовою. Згаданий вірш див.: „Стихотворенія А. Н. Плещеева (1844–1891)“. 3-е доп. изд. Спб. 1898, стор. 221.

і неповнота, що виникають з цього, досить прозоро виявляють згаданий оригінал. З одного боку в пісні не зазначено, що Христос садив садок бувши дитиною для того, щоб сплести собі вінок, а з другого боку необґрунтовано, чому заходить тепер саме мова про вінок і для нього, коли діти позривали квітки. Далі, у пісні не зазначено, що цими квітками були троянди, що мають разом і терня; але-ж здобути колючу рослину за ходом сюжету треба, і пісня не зовсім зручно посилає дітей в поле по терен. У пісні не зазначено, що діти були жидівські, але-ж далі сказано, що вони саме колись і розпинатимуть його на хресті. Отже, навіть і ті риси, яких нема в тексті пісні, порівнюючи з оригіналом, при загальній подібності основного сюжету й основної ідеї, здебільшого присутні в ній у захованому вигляді.

Поруч з випущенням дрібниць, до пісні внесено й деякі зовсім нові елементи. Взагалі, треба сказати, що згаданий оригінал на українському ґрунті перетворено досить глибоко (в протилежність попередньому випадкові). Але-ж ці нові елементи, по-перше, містяться переважно на початку й кінці пісні, по-друге, зводяться до кількох т. зв. „загальних місць“, вживаних в українській народній пісенності і, що особливо цікаво, в тих самих навіть „Калинівських“ піснях. Напр., заспів в самому початку:

В неділю рано сонечко сходить

— бачимо часто в колядках [1]), а крім цієї, ще в двох „Калинівських“ піснях (див. видані тут тексти за чч. I, III і V). Дальший за цим вислів:

Сам Господь ходив, сліди послідив

подибуємо в „Калинівській“ пісні „Щасливая тая путь“ (див. список ч. 4; у Філя № IV):

Там Спаситель походив
І слідочки послідив.

Нарешті, кінець пісні, де оповідається про муки Христові і евхаристичну містерію його тіла, як двоякого джерела води й крови на ввесь світ:

А з мого серця тече кров вода;
Своєю водою весь мир напою,
Своєю кров'ю весь мир испасу —

є мотив не тільки загально-відомий найбільше в колядках [2]), але й властивий тій самій допіру згаданій пісні „Щасливая тая путь“. Тут маємо випадок, подібний до одного з попередніх, коли попит підсилює в окремій пісні стороннім мотивом центральну тему циклу, в цьому разі — тему хрестних мук Христових, звязану з Калинівським хрестом.

---

[1]) Пор. Потебня. „Объясненія“, II, 42—44, 79, 393 й инші, див. покажчик на стор. 795.

[2]) А. Веселовскій. „Разысканія въ области рус. дух. стиха. VII. Румынскія, слав. и греческія коляды“.—Сб. отд. рус. яз. и слов. И. А. Н. т. XXXII (1883), стор. 235. Потебня, op. cit., 773.

А втім, не вважаючи на зміни й доповнення, гадаємо, можно вбачати відламок давнього російського тексту в такому невластивому для української мови вислові, як: трижди раз полив (пор. у Плещеєва: „Он трижды въ день ихъ поливалъ"). Слово „трижди", очевидячки, зрозуміли в народі як просто три.

Сюжет, що його розглядаємо, взагалі має характер оповідання апокрифічного, але навряд він міг бути запозичений безпосередньо з апокрифічного джерела. В досі опублікованих українських (і слов'янських) апокрифічних текстах такого епізода не знаємо. Не бачимо його ні в апокрифічній євангелії Томи, взагалі рідкій, але з євангелій про дитинство Христове найпоширенішій на Україні [1]), ні серед уривків инших апокрифів, що відомі були на Україні і зібрані в корпусі українських апокрифів І. Франка [2]) Цілком аналогічного сюжета ми поки-що не знайшли й взагалі серед відомих апокрифів [3]).

Повстає питання, коли саме і яким шляхом міг потрапити на Україну, в широкі народні кола, оригінал, що його припускаємо. Гадаємо, що цим шляхом могла бути стара передреволюційна школа, де мало не в кожній читанці вміщували цього вірша.

Протягом останніх десятиліть XIX в. [4]) і на початку XX-го в. затверджували його на пам'ять цілі покоління дітей. Популярності цього віршу в народі сприяв ще влучно й просто скомпонований мотив до нього Чайковського, що його часто вивчали шкільні хори і потім, иноді траплялося, співала й письменна молодь на селі.

З огляду на те, що деякі вирази, як ми оце показали, спільні з иншими „Калинівськими" піснями, можна припустити, що остаточне оформлення й міцніше пристосування цієї пісні до мотиву Христових страстей відбулося вже підчас „Калинівського" руху. Проте бажані розсліди на місцях, щоб ці міркування остаточно висвітлити.

Нарешті кілька підсумків.

Порівнявши „Калинівські" пісні з старішими подібними до них зразками народньої усної творчости, бачимо, що вони як-найбільше залежать од пісень типу колядкових та лірницьких. Про залежність від ко-

---

[1]) М. Н. Сперанскій. Славянскія апокрифическія евангелія „Труды VIII Археологич. Съѣзда въ Москвѣ". 1890, т. II, М. 1895, стор. 46—47, 73—92, 122—128, 140—143, 166—172; його-ж. Южно-русскіе тексты апокриф. евангелія Ѳомы, Чт. въ Общ. Нест. Лѣт. кн. XIII (1899), стор. 169—190; В. Адріанова. Евангеліе Ѳомы въ старинной укр. литературѣ.—Изв. отд. руск. яз. и сл. И. А. Н. т. XIV (1909), кн. 2 і окремо. Див. також і в инших працях: А. І. Яцимірського, Ю. А. Яворського й инших.

[2]) Апокрифи і легенди з укр. рукописів. т. II. Апокріфи новозавітні. Львів, 1899. (Пам'ятки укр.-руск. мови і лїт., т. II, стор. 152—173.

[3]) Const. Tischendorf Evangelia apocrypha. Editio altera. Lipsiae, 1876; Rud. Hofman. Das Leben Jesu nach den Apocryphen. Leipzig, 1851; Robert Reinsch. Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur. Halle, 1879.

[4]) Згаданий вірш Плещеєва вперше з'явився в 1877 р. в часопису „Семья и Школа" за квітень, отд. І. Див. вищецит. „Стихотворенія А. Н. Плещеева", стор. 804.

лядкових пісень свідчить не тільки подібність у сюжетах окремих пісень, але й загальна спільність віршового розміру (переважно 5 + 5 або 4 + 4) иноді заспівів [1]) і приспівів [2]).

Що-ж до того, в якому вигляді ввійшли ці пісні до „Калинівського“ циклу, яким змінам підлягали, яку творчість і оригінальність виявили, то тут можна помітити цілу градацію різних народньо-творчих процесів. Тут маємо різноманітне використання як рідної більш-менш давньої усної спадщини, так і чужих джерел.

Ми бачили тут: то цілковите запозичення, то контамінацію, коли з двох колядок утворюється одна „Калинівська“ пісня, то народню стилізацію лірницьких віршів про страшний суд, то вкраплення в нові пісні старих елементів, то навпаки — вкраплення в стару пісню елементів нових.

Коли „Калинівські“ пісні запозичено з чужих джерел, тоді спостерегаємо: то текстуальне-близьке запозичення з усної великоруської традиції, то досить активне перетворення книжно-літературного джерела, як в останньому випадкові.

На жаль, багато ще не всі, повторюємо, пісні „Калинівського“ циклу виявлено, багато не всі варіянти з'ясовано, ще менше їх на місцях коментовано. Тому наші міркування вважаємо деякою мірою тільки за попередню часткову спробу поставити на чергу питання про обсяг і історично-літературні джерела т. зв. „Калинівських“ пісень.

Мають надійти з місць матеріяли про „Калинівські“ пісні в відповідь на запитання, що їх розіслали ми до найповажніших збирачів укр. фольклору.

Вже після того, як цю статтю здано було до друку, В. Г. Кравченко надіслав із Житомира величеньку збірку „Калинівських“ пісень, що записали їх різні особи переважно на Волині. Поруч багатьох иноді цікавих варіянтів до вже відомих пісень, тут подано 6 і зовсім ще невиданих „Калинівських“ пісенних текстів. Не зважаючи на дозвіл шановного В. Г. Кравченка, ми у нашій статті не могли взяти на увагу цих матеріялів. Вони подаються окремо в цій-же книжці „Етногр. Вісника“.

Не можемо не зазначити тут хоча коротко, що новонадіслані матеріяли В. Г. Кравченка, взагалі, добре підтримують і доповнюють попередні наші висновки що-до „Калинівських“ пісень. Цікаво було, напр., упевнитись, що вираз „Калинівські пісні“ або „Калинівські псальми“ об'єднує в народі ввесь цикл відповідних пісень, не виключаючи й звязаних з „Сафатовою долиною“; що пісня про дівку-покритку („В чистий четвер по вечері“) разом із піснею „Ой ти Петре і ти Павле“ — „це є в натурі одна пісня“, як висловлюється В. Г. Кравченко. Очевидно, вже потім він розділив цю „Калинівську“ пісню на дві, цілком справедливо відчувши малу між собою звязаність її двох складових частин. Пісня про Олексія чоловіка Божого підтримує спостереження, що в коло „Калинівських“ пісень втягнулися й відомі лірницькі пісні.

З надісланих од В. Г. Кравченка двох варіянтів пісні про ченця один цікавий своєю близькою подібністю до вже поданого, а другий — тим, що одночасно показує й дальший крок, який встигла зробити ця пісня на Україні в напрямкові її органічного тут засвоєння.

---

[1]) Див. вище.

[2]) Приспіви, навіть не виключаючи таких, як вищенаведені „Алілуя“ і „Господи помилуй“, є й в укр. колядках. Потебня Объясн. II, 747.

Російський штучно-літературний вірш: „Напой, самарянка, студеной водой",.. що його співали поруч „Калинівських" пісень і що в його основі лежить світовий апокрифічний сюжет про „вічного жида", показує, як у тодішнім великім попиті своїм народ умів з усіх усюд здобувати потрібні йому сюжети. Наявність такого віршу в „Калинівському" циклі дуже показова, коли взяти на увагу, що й нам пощастило занотувати серед „Калинівських" пісень народню обробку подібного-ж російського літературного джерела. Але-ж у протилежність до наведеної у нас пісні про Христа й дітей в саду, вірш, поданий у В. Г. Кравченка, не встиг підлягти творчому засвоєнню на народньому українському ґрунті.

Нарешті, дві пісні-пародії („перекручені" за виразом шан. упорядчика цих матеріялів), одна—на найпопулярнішу лірницьку пісню про Олексія чоловіка Божого, друга—на широко відому „Калинівську" пісню „Щаслива тая путь" є, на наш погляд, матеріял особливо інтересний, вже хоча-б тому, що в цих піснях ми маємо, крім зазначених вище кількох способів сьогочасної української усної творчости, оскільки вона виявилася в „Калинівському" циклі, ще один і дуже цікавий — спосіб народнього гумору й пародії на ті самі т. зв. „священні сюжети", яких серйозне трактування знаходимо в „Калинівських" піснях.

КЛИМЕНТ КВІТКА

УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО ДІТОЗГУБНИЦЮ

РОЗДІЛ II.

Переходячи до тої пісні, що їй саме присвячено названу монографію В. Гнатюка, зазначу, на додаток до виказаних у тій монографії. ще инші відомі мені друковані варіянти і подам кілька досі недрукованих.

Вар. 1.

У брошурі: „Малороссійскія пѣсни, записанныя И. Омельченкомъ (И. Е. Кобзаревымъ), въ окрестностяхъ города Павловска, по Острогожскому и Павловскому уѣздамъ Воронежской губерніи (1—12 ст.) №№ XXXIII—XLIX“ (вид. у Воронежі-губерському, рік видання не зазначений, і у Б. Грінченка в „Літературі українського фольклору“ цей другий випуск не стоїть; перший випуск вийшов 1888 року, з поясненням „перепечатано изъ Воронежскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“ на стор. 8 під № XLIV находиться такий текст без нот:

Світив місяць, світив ясний,
Та став примиркать:
Любив, любив парінь дівку,
Та став покидать.
У го́році у Павловську
Случилась біда:
Прекрасная вельможенька
Сина родила,
Ище з умом не собралась —
Понисла в Дон топить.
Топила вона ёго,
Приказувала:
„Пливи, пливи, дитя моє,
Ти по Дону скрізь:
Там рибалочки рибу ловлять —
Поймають тебе“.
Ни вловили рибалочки
Ні щуки, ні лина,
Та вловили рибалочки
Прикрасне дитя;
Узяли тії рибалочки
В воспитанний дом.
У го́році у Павловськом
У колокол бьють —
Уже ж тую вельможеньку
Та й на суд бируть.
Один бireть за ручиньку,
Другий за рукав,
Третій стоіть, серцем болить —
Любив та не взяв.
— Ни жаль мині подарочков,
Шо я дарував;
Ни жаль мині білих ручок,
Шо я обнімав,
А жаль мині вельможеньки —
Шо я любив, та не взяв.

Записано „въ сл. Александровскѣ“.

Тут, від слів „один бireть за рученьку“, приточено куплети з иншої (може, найбільш поширеної з усіх укр. пісень), що звичайно починається словами

Викопав я криниченьку, викопав я дві,
викохав я дівчиноньку — людям, не собі.

Перехід до цієї пісні пояснюється найпростіше ритмічною асоціяцією, — обидві пісні зложено тим самим віршовим розміром 4 + 4 + 5, отже їх легко співати на ту саму мелодію. Проте ця контамінація не безглузда і з погляду літературного змісту.

Дитина в цій версії зосталася жива, — та як, треба гадати, і в тих польських варіянтах, які вносять ту деталь, що дитину виловили з річки „w kolebce“ (в колисці).

Вар. 2

А. Конощенко. Укр. пісні. II сотня. Одеса 1902 р. № 91. З с. Збурьївки д. Таврійської губ., нині — Херсонської округи. Передруковується тут, для економії місця, довшими рядками, ніж в оригіналі:

1 Ой, у городі та в Одесі новая луна:
2 Ох, і там тая та дівчинонька дитя родила
3 Ох, і там тая та дівчинонька дитя родила,
4 та не пустила та на сьвіт Божий,—в річці втопила.
5 Ой, рибалоньки та тягли невід три ночі й три дня,
6 і 7 та не піймали та щуки-риби,—впіймали лина... 1/1
8 роздивилися—розсмотрилися,—то ж мале дитя!
9 Узяли дитя, узяли мале на білі руки,
10 і 11 принесли дитя, принесли мале на казенний двір. 1/1
12 і 13 „Ой, ударь, ударь, та отамане, у великий дзвін, 1/1
14 „созови-сбери, та отамане, ввесь дівчачий рід.
15 „Ой, которая та дівчинонька дитя родила,
16 „та не пустила на Божий сьвіт, — в річці втопила“.
17 У неділеньку та ранесенько всі дзвони ревуть...
18 і 19 Ой, уже ж тую та дівчиноньку під наказ ведуть. 1/1
20 А за нею мати, а за нею стара плаче — ридає...
21 Ой, не плач, мати, ой, не плач, стара: в тебе ще є п'ять!
22 не пускай же їх та на досьвітки до пізна гулять!...

Мелодію в тому виданні було надруковано з помилками; тут у додаткові під № 22 вона подається з поправками, які на моє прохання був ласкавий прислати сам записувач.

Під № 23-а та сама мел. в досі не публікованому записі М. Лисенка. В 1 вірші там 15-складова міра вирівнюється формою „Одесії“.

Вар. 3—4.

Два варіянти, без нот, в вид.: П. Гнѣдичъ. Матеріалы по нар. словесности Полтавской губ. Роменскій у. Полтава 1815, №№ 541 і 968.

Крім того по друкованих збірниках є ще мелодії до цієї пісні без повних текстів,— ці мелодії буде зазначено далі при ритмічній аналізі варіянтів.

Кілька білоруських варіянтів, окрім того, який зазначив В. Гнатюк, названо в книзі Е. Карського „Бѣлорусы“, т. III, Москва, 1916, стор. 337.

Акад. Е. Карскій висловив здогад, що сама оспівана цією піснею подія сталася десь у південній Білорусі і відтіль зайшла на Україну. Та білоруським географічним іменам, що на них оперто цей здогад (Слуцьк, Янов, річка Щара) протистоять географічні назви в українських варіянтах: Львів, Київ, Богуслав, Харків, Дін, Кубань і т. д. З другого боку я-б не одважився приєднатися з певністю до погляду В. Гнатюка, що до білорусів пісня зайшла від нас; мені здається що в справі етно-географічного походження цієї пісні, як і багатьох инших, спільних для білорусів та українців, навряд чи можна покласти певний присуд.

Галицькі варіянти, в яких місце події називається Берестечко або подібно, на погляд В. Гнатюка прийшли з Волини, а варіянт, де називається Богуслав, прийшов з того міста. Проте „у містечку Берестечку", „у місті Богуславі" трапилися ніби й инші події, оспівані в инших піснях; певно ці назви були до вподоби творцям нар. пісень не тільки в цих пунктах і їх околицях.

Коли в цій пісні називається велике місто, то мабуть, в тому розумінні, що в цьому місті автор довідався про подію; може, уявляється, що в тому великому місті відбувся суд. Часто називається своє село, напр.

А у нашій Колодяжні стала новина,—
Породила дівчинонька мале дитя
(Село звичайно зветься в ніякому роді: „Колодяжно" — під Ковлем на Волині. Мелодія, записана з голосу Лесі Українки, надрукована в вищезазначеному моєму збірнику під № 154 і репродукується тут у додатку під № 14),

або, не називаючи самого села визначається, що подія сталася „в нашому селенії", „у нашій деревушкі", навіть, ще тісніше,

Що на нашій улиці нова новина
(с. Губське Лубенської округи, мелодія з зб. Квітки 1922 р. № 348 подається тут у додатку під № 26).

В літературному плані різних варіянтів можна постерегти такі два принципи: або оповість слідує тому порядкові, як автор пісні довідувався про подію, або події описуються в такій послідовності, в якій проходили. Отож пісня може починатися з того, як про подію оголошується від зверхности старожитним способом — дзвонять у дзвін, б'ють у барабан; подібно починаються і деякі польські варіянти:

W Toruniu na ratusie w duży dzwon dzwoniono,
wszystkie panny mieszczoneczki do rady zwołano
O. Kolberg, Pieśni Ludu Polskiego, Warsz. 1857, № 12-u, пор. № 12-y.

Новий український варіянт, поданий нижче під № 5, починає з картини походу дівчат, скликаних „до справи" (вираз взятий з вар. в збірнику Ів. Колесси, стор. 294); при тому співак-оповідач довідується про подію у людей, що сами прочули про неї „у шиночку на риночку".

Або оповість починається з моменту, коли вперше виявилося, що стався злочин; подібно і в деяких польських варіянтах:

Pojechali rybaczkowie na łowy, na łowy,
ułowili dzieciąteczko u wody
(Kolberg, P. L. P. № 12-aa, пор. № 12-s, t.)

Третій порядок — коли оповідається про події в такій послідовності, в якій вони йшли.

Подаю варіянти досі недруковані.

Вар. 5.

А всі дівки молодії
попереду йдуть,
а на своїх головочках
віночки несуть.

— Молодая Верхівночко,
а де-ж ти була,
що на свою головоньку
вінка не сплела? —

Молодая Верхівночка
позадочку йде,
а на своїй головоньці
вінка не несе.

— Ой, пане мій, отамане,
слаба лежала,
а на свою головоньку
вінка не сплела.

У шиньочку на риночку
сталась новина:
молодая Верхівночка
сина родила.
Молодая Верхівночка
сина родила,
а не хтіла годувати,
в море кинула.
— Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
та зловите щуки-риби
панам на обід. —
Не зловили щуки-риби,
зловили лина;
розвинули, подивились;
то — мале дитя.
А вдарили у всі дзвони
що в найбільший дзвін:
— А сходітеся всі дівчата
до пана у двір.
А котора з вас, дівчата,
сина родила,
а не хтіла годувати,
в море кинула?
Взяли тую Верхівночку
та й по-під боки,
та вкинули Верхівночку
в Дунай глибокий.
Молодая Верхівночка
стала потопать,
стала свої матіночки
слова дожидать.
— Матіночко, голубочко,
маєш дочок сім:
не пускай їх на вулицю,—
буде доля всім.
Матіночко-голубочко,
маєш дочок п'ять:
не пускай їх на вулицю,
нехай вдома сплять.
Матіночко, голубочко,
маєш синів два:
пускай же їх на вулицю,—
нема сорома.

Село Овечаче Бардичівського повіту, нині Вінницької округи, записала А. Кудрицька; мелодія в додатку під № 15.

В цьому варіянті відзначається, по-перше, найменування „Верхівночка" (в досі опублікованих укр. і польських текстах війтівна, війтівночка, wójtówna, буймистрівна, burmistrzówna, попівна, королівна, cysarzówna, або ім'я—Марусина, Ганусечка, Стеха Штерівна і т. д.) і, по-друге, останні слова нещасної.

„Перечитуючи варіянти пісні, бачимо, що провинниця, потопаючи в ріці, виголошує ще перед смертю рід промови до матери, або до батька й матери, в якій робить їм докори, що не пильнували її так, як повинні, перестерігає, щоб не поступали з иншими її сестрами так само, коли не бажають і їм такої долі, яка її стрінула" (В. Гнатюк, ст. 38 окремої відбитки). Протесту проти соціяльних установ в инших варіянтах не слідно. В цьому варіянті засуджена вмирає з гіркою скаргою на несправедливість, — що дужча стать не терпить страшних кар за те, що віддається кличеві природи. Ця свіжа рисочка потверджує, що навіть до пісні, вже опублікованої і простудійованої в великій кількості одмін, можна в дальшому збиранні знайти щось нове й гідне уваги з погляду літературного змісту. Що ще в більшій мірі справджується праця записування мелодій, хоч-би їх до даної пісні уже було опубліковано кілька,—це видно з аналізи музичних варіянтів, яка подається нижче.

Вар. 6.

Ой у місьці на риночку
стала новина:
молодая Верхівочка
сина родила.
Ой як вона породила,
шовком сповила,
да на Дунай—бистру річку
його пустила.
Пливи, пливи, мій синочку,
під майорський двір:
ой там вийде майорський син:
то тс отець твій.
Ой не вийшов майорський син,
вийшов його брат:
— Ой ви, хлопці-риболовці.
закидайте сіть!
Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
да зловіте щуку-рибу
цару на обід!
Ни зловили щуки-риби,
а зловили лина,
молодої Верхівочки
рідного сина.

Й ударили у барабан
й у голосний дзвін
— Збірайтеся, панєночки,
під майорський двір!
Й усі тиї панєночки
попереду йдуть
та на своїх голівоньках
віночки несуть.
Молодая Верхівочка
позаду іде,
да на своїй голівоньці
вінка ни несе.
— Молодая Верхівочко,
ой де ж ти була,
шо на свою голівоньку
вінка не сплела?
— Капітане, милий пане,
я слаба була,
то й на свою голівоньку
вінка не сплела.
Усі ж тиї панєночки
мед-горілку п'ють,
молодую Верхівочку
в три нагайки б'ють.

с. Карпівці, Любарського району (Волинь). У Мошковської записав Н. Дмитрук. Мелодії не здобуто.

Вар. 7.

Ой наїхали риболовчики
риби ловити.
Риби ловити, да не зловили да щуку-рибу,
зловили лина.
Зловили лина, роздивилися, росмотрілися
то-ж мале дитя.
То-ж малеє дитя, й узяли його, понесли його
під камений двір.
Під камений двір: „Собірайтеся, дівчаточки,
всі на перебір
Всі наперебір, да которая з вас молодая
сина родила?"

С. Калинова Житомирської округи у Олександри Поліщукової записав 1921 року М. Гайдай. Мелодія в додатку під № 18.

Вар. 8.

А в неділеньку дай по ранечку
во всі дзвони б'ють (2).
Всі збірайтеся, красни дівчини,
буде перебор (2).
Да которая красна дівчина
сина родила (2).
Да не пустила да на світ божий,
в річці втопила (2).
А в неділечку раним раничком
во всі дзвони б'ють (2).
Да уже ж тую красну дівчину
на Сібір ведуть (2).
Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе дві (2).
Не давай ти їм такій волечки,
як дала мені (2).
Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе п'ять (2).
Не пускай ти їх да на досвітки,
нехай дома сплять (2).
Бо на досвітках не своя мати
кладе долі спать (2).
Коло кожної, коло дівоньки
женихів по п'ять (2)
Не одпросився, не одмолився,
треба обнімать (2).
Не одпросився, не одмолився,
треба й цілувать (2).

(Село Понорниця, д. Кролевецького пов. Черн. губ., у Юлії Глядиківської записав М. Гайдай. Мелодія в додатку під № 19).

Вар 9

С. Романівка Білоцерківської округи. Запис Максима Рильського. Мелодію у нього записав я (в додатку № 20).

Риболовчики, славні хлопчики
рибку ловили (2).
Та й не зловили та щуки риби,
зловили лина (2).
Роздивилися, розсмотрилися —
Малеє дитя (2).
Ой ударили риболовчики
в большой колокол (2).

Собірайтеся, ви дівчоночки,
на казьонний двор (2).
Гей, которая та дівчоночка
сина родила (2).
Та не пустила та на білий світ,
в річку бросила (2).
Ой не плач, мати, не ридай, мати,
бо ще вдома п'ять (2).
Не пускай, мати, та на досвітки,
нехай вдома сплять (2).
Бо на досвітках та чужа мати,
рано ложить спать (2).
Не одхристишся, не одмолишся,
треба постіль слать (2).
Не одхристишся не одмолишся, —
треба з ним лягать (2).

Вар. 10.

С Берестовець д. Борзенського пов. Черніг. губ. Іван Євфимовський записав у І. Горбенка варіянта (мел. в додатку № 21), що не має важливих особливостей у словесному змісті, проте я подаю цього варіянта в цілості, бо він явить добрий зразок перетворення віршової 15-скл. міри у 13-складову. Як свідчить І. Євфимовський, років 20 — 25 тому ця пісня була розповсюджена, її співали й по вулиці, й на весіллях у двоголосій формі, як записано; брав участь у співанні й сам записувач.

Да було літо, да було літо,
настала зима.
Да пошли наши да рибалочки
рибочки ловить.
Да не піймали да щуки-риби,
піймали лина.
Да роздивляться, да розглядяться, —
аж мале дитя.
Да взяли дитя, понесли мале
на казенний двір,
Да й ударили да й рибалочки
у великий дзвін.
Да збірайтеся, да дівчаточки,
буде перебір.
Да усі дівки у вінках ідуть,
Марусі нема.
Да чого-ж це ти, Марусенька,
без вінка прийшла?
Да того-ж то я без вінка прийшла,
що дитя вродила.
Да взяли тую Марусеньку,
згубили на вік.

Вар. 11.

Гей! [Як наїхали] риболовчики рибки ловити,
гей, [не зловили] щуки-риби, — зловили лина.
Гей, [Роздивилися], росмотрилися — аж мале дитя.
Гей, [Да взяли дитя], понесли мале на казьонний двїр.
Гей, [собирайтеся], красни дівушки, на цей перебир,
гей, [да которая] красна дівушка дитя вродила?
гей, [не пустила] на білой сьвіт, в Дунай бросіла?
Гей [у неділю] пойутру раненько всі дзвони гудуть,
гей, [распроклятую] Настасію пуд наказ ведуть.
Гей [а за єю йде] да стара мати, плаче-ридає.
— Гей, [не плач, мати,] не ридай, мать, бо ще вдома пять.
Гей, [не пускай, мати,] на досвітки, нехай дома сплять.
Гей, [а на досьвітках] да чужа мати велить долі слать.
гей, [не 'дхристися], не 'дмолися, треба постіль слать.

(Слова, взяті в клямри, співаються двічі).

С Пенязевичі д. Радомиського пов., тепер Коростенської округи, записав я 1897 р., слухаючи, як дівчата співали гуртом. Мелодія була надрукована в Етн. Зб. У.Н.Т. т. II, під № 265 і подається тут у додатку під № 23.

Вар. 12.

З м. Баришполя д. Переяславського пов. Полтавської губ. нині Київської окр. Мелодію (в дод. № 24) і слова у Орисі Жукової та її сестри записав Адам Бабій.

1. Що в Києві та й у соборі та й ударили в дзвін, —
2. Собирайтесь, молоді дівчата, та до батюшки в двір.
3. Усі, усі та дівчаточка та веселенькі йдуть,

4. на своїх же голівоньках по віночку несуть.
5. Тільки одна та Марусенька невеселенька йде,
6. на своїй же голивоньці та й вінка не несе.
7. Ой чого ж ти, та Марусенька, невеселенька йдеш,
8. на своїй же голівонці та вінка не несеш?
9. Що я вчора та із вечора та п'яненька була,
10. А сьогодні на похмілячко та болить голова.
11. Ой брешеш ти, та Марусенько, та неправда твоя.
12. Що ти вчора та із вечора та дитя родила,
13. а сьогодня на похміллячко на Дунай однесла.
14. Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи вуткою,
15. а я піду та погуляю та хоч з год дівкою.
16. Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи окунцем,
17. А я піду та погуляю та хоч з год з молодцем.

(Остання 5—6 складова словесна група кожного з віршів 1—16, повторюється як заспів до наступного віршу).

Вар. 13.

С. Білоусівка Прилуцької окр. (д. Полтавської губ.). Учень сільсько-господарської професійної школи Д. Сподаренко записав без мелодії варіянта, що публікується тут разом з коментарем записувача, ні в чому не зміненим:

„Пісня про покритку (з дійсности)".

Молодая Ведмедівна
мале дитя родила,
ой на світ не пустила
в річенці втопила.
Молодії риболовці
рибку ловили,
не поймали щуку лину,
поймали дитину,
та витягли на бережок,
в село заявили.
Прийшли люди та все чинні,
Марусю з'язали
та до ката проклятого
на муки погнали.

„Історія цієї пісні надзвичайно цікава. Років 100 тому, а може й менше, в с. Білоусівці Драбівського району на Прилучині, — дочка одного з заможніх селян на призвіще Ведмідь незаконно родила дитину (тоб-то стала покриткою) і, як це в старину вважали за великий проступок, то вона що-б це діло погасити — дитину втопила в глухому місті річки. Люди хоч і знали то здебільшого мовчали, бо ще не вияснена справа була, але-ж днів через декільки це все вияснилось: рибалки ловлячи рибу поймали у волок дитину й зараз-же заявили владі (якраз в тім селі була тоді волость) яка навела слідство й відшукали матір матір — тоб-то цю молоду дівчину присудили при народно казнити, і от виїхав з Київа кат і внеділю зібралось майже все село дивитись на це диво. І по переказах старих людей, що ні-би то та дівчина на останку сього віку виливаюче свою тугу проспівала цю пісню, як власне переживання. Дякуючи тому, що дівчина гарної вроди кат не зміг її катувати й забажав мати її собі за дружину на, що вона й згодилась, цим вона і врятувала своє життя.

Але-ж на превеликий жаль текст цієї пісні в ввесь записаний через те, що походить вона не знашого села, а це приходилось бувати там і записуючи инші пісні й перекази, я наткнувсь і на цей випадок, але-ж це як давня справа його мало хто пам'ятає.

В останні часи ця пісня була там поширена тільки вже прийняла иншу форму замість „молодая Ведмедівна" співали „молодая Марусина", замість „в річенці втопила" співали „в морі втопила" а взагалі форма змінилась але це теж як минуле я не зустрів повного тексту і подаю тільки те, що міг зібрати".

Цей запис і пояснення до нього заслуговують на увагу тим, що дають вказівку, в якому районі треба шукати варіянтів, що вводили-б момент звільнення провинниці від

кари через одруження з катом. В деяких польських варіянтах, також у чеських, словацьких і словінських піснях на цю тему провинниця відкидає катову пропозицію піти за нього заміж і воліє прийняти смерть. В. Гнатюк у X розділі своєї праці зробив зведення розвідок і історичних матеріялів, що стосуються до старинного звичаю звільнювати засудженого на страту, коли знаходилася охоча піти за нього заміж, та в українських варіянтах розгляданої пісні не знайшов згадки за цей звичай (вона оказалася в иншій укр. пісні— про розбійника Янчура). Може бути, що і в тому районі, де зберігся поданий тут переказ, не вдасться знайти такої версії, де-б зазначений момент був включений у саму пісню, — припущена річ, що такої версії й не було,—та важливо констатувати, що пісні товаришує оповідання, яке докладніше розробляє її сюжет і її пояснює; такий супровід постерегається, як постійний, і до деяких инших пісень, що також авторство їх приписується самому героєві пісні. Очевидно, не находилося поетично одарованого індивідуума, що потрапив-би розширити пісню так, щоб вона абсорбувала всі моменти додаткового прозаїчного оповідання і зробила-б цей коментар зайвим. В даному разі за оправдання недокінчености пісні править самий переказ, бо коли пісню зложила ніби сама провинниця перед стратою (оповідачі, мабуть, не конче уявляють тут імпровізацію, — дівчина мала час і надумати пісню), то авторка не була зобов'язана потім доспівувати про те що сталося після того, як вона усно опублікувала свій твір.

Вар. 14.

С. Хотьминівка д. Глухівського пов. — В. Білий записав у тамошньої селянки Лукери Шепетової, 62 років, варіянта, що при сильно дезукраїнізованій лексиці, напр.,

Взяли того дитьоначка
у казьонний дом.
. . . . . .
Ударили по рібйоночку
в бóлший колокóл.

зберіг такий історичний аксесуар:

Прикрасную Настасійку
до куни ведуть.

Подібно до вар. 1, в цю пісню вплутується тут уривок з пісні „Викопав я криниченьку", — як продовження останнього цитованого вірша:

Адин веде за рученьку,
другий за рукав,
третій стоїть — живот болить,
любив та не взяв.

(Звичайно в цій пришитій сюди пісні співають „серце болить"). В цьому вар. подія відбувається на Дону. Мелодії згадана жінка не пам'ятає; тому, що запис, зроблений не з співу, не може бути певним матеріялом до студіювання ф о р м и пісні, я не подаю його в цілості.

Вар. 15.

С. Рожовка Броварського району д. Остерського пов. нині Київської окр. Учень Київської художньо-індустріяльної проф. школи І. Гиренко записав у Марії Шитої, 62 років, варіянта (без мелодії) з такими інтереснішими одмінами (від моменту скликання до справи): „Як задзвонить молодий отаман у великий дзвін... Всі (певно, „усі") дівки молоденькі помиті ідуть, на своїх голівоньках віночки несуть, молодая Марусина немитая йде і на своїй голівонці вінка не несе... Молодая Марусино, це-ж твоя вина, що ти вчора та й з вечора дитя вродила, а вродивши тай не охрестивши в річку вкинула". На тому кінець, і за кару нема мови.

Вар. 16.

М. Озаринці коло Могилева над Дністром. Подав Т. Коняга.

Й а у наші дєревушкі нова новина,
Раз, два, три, чатири, нова новина [1]).
Молодая Настасія сина родила,
ни могла йо воспитати [2]), в мори бросила.
Ой, там хлопці риболовці рибу ловили,
ни піймали рипки-щипки, піймали лина,
витянули на беріжок — то мале дитя.
Йа в ниділю дужи рано всі дзвони ривут,
молодую Настасію в кандалах видут.

Мелодію записав И. Хорків. Подається в додатку під № 27.

Розглядаючи форму українських пісень, про які йде річ у цьому (II) розділі, постерегаємо, що тільки закарпатські та лемківські варіянти зложені з $V8$ та $V7$; виключно з $V14$, саме з V $(4+4+6)$, складаються деякі варіянти з східнього схилу Карпат, спорадично $V14$ трапляється і в східньо-українських варіянтах, але панує на обширі розпросторення цієї пісні від східнього схилу Карпат до Кубани $V13$, саме V $(4+4+5)$, що в новіших сх.-укр. варіянтах перетворюється в V $(5+5+5)$. Жадної мелодії до варіянтів, зложених виключно з $V14$, я не знайшов. Основна форма для варіянтів, зложених з $V13$ і похідних віршових типів, — це зворітка з пари віршів, що у співі виявляють такі ритмічні величини складів:

	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	4
V_1 схема (A)	Ой	у	на-шій		Ко-ло-		дяж-	ні	ста-ла		но-ви-на		
V_2 схема (A)	по-	ро-	ди-	ла	дів-чи-	нонь-ка			ма-ле-	є	ди-тя		

(мел. № 14)

Вірші лучаться римом або, як тут, асонанцією. $^m V_1$ — протаза, $^m V_2$ — аподоза, $^m V_1 + {}^m V_2$ складають мелодичну строфу.

В такій схемі віршу і відповідного мелодичного рядка зложено багато укр. пісень, що будують зворітку або так, як тут — парним лученням ритмічно однакових віршів або зложеніше, уживаючи повторень та рефренів. З цих пісень я тут вкажу на дві, що здадуться далі для пояснїння дивергенції тої пісні, що тут розглядається: це 1) „Викопав я криниченьку, викопав я дві“ — пісня, що, як ми бачили, приточується і в розробленні теми про дітозгубницю (д. вище стор. 31), саме варіянт з Слобожанщини, уміщений в зб. нар. укр. п. для хору М. Лисенка, VIII дес. № 9, і галицький вар. в зб. Роздольського-Людкевича № 603 і 2) „Ой надійшла чорна хмара, з неї дощик йде, позволь, позволь, наш пан капраль, на мід-вино ще“, зб. Розд.-Людк. № 580.

Умовмося визначати словесні групи цього $V13$, а також відповідні ділянки мелодії, через a, b, c; отже групи a і b — 4-складові, група c — 5-складова. Група c в співі розкладається на дві ритмічні ділянки

[1]) Після кожного віршу далі — приспівка, як тут, з повторенням останньої, 5-складової групи віршу.

[2]) В. Парасунько, з того самого містечка, співає „його спитати“.

4 + 1, хоч не розтяті цезурою; це ритмічне членування визначається тим, що останній склад групи розтягається в співі аж до величини такту, рівновеликого з тими тактами, в яких виявляються в співі групи a, b, і 4-складова частина цієї самої групи c. В тих випадках, де це розчленування групи c буде потрібно відзначити, будемо її ритмічні ділянки (такти) символізувати через c_4 і c_1. Коли треба буде визначити зокрема членування другого віршу строфи, будемо брати літери d, e, f. І так, в основній формі розгляданої тут пісні групи a і b вкупі складають у співі один гемістих, а група c сама творить другий гемістих. Два рівновеликі такти творять гемістих, два рівновеликі гемістихи — мелодичний рядок, два ритмічно однакові мелодичні рядки — мелодичну строфу. Це — двійковий принцип великоритмічного будування, „квадратова“ (quarrée) форма:

$$\begin{array}{ccc} a = b = c_4 = c_1 & & d = e = f_4 = f_1 \\ a + b = c & & d + e = f \\ V_1 & = & V_2 \end{array}$$

Зворітці V_1 V_2 відповідає музично-ритмічна форма AA.

Певно до розгляданої пісні відносяться №№ 596, 598 і 599 в збірнику Роздольського-Людкевича; з них № 598 походячи з зазначеної елементарної (AA), ускладняє її тим способом, що повторює у V_1 другий гемістих, а V_2 повторює в цілості.

Там ві Львові на риночку |: стала новина :||
||: породила Марисенька Василя сина :||
$a\ b$ |: c :| + |: $d\ ef$:| або, инакше, V_1 (=ab |: c :|) + |: V_2 :|

В пісні № 599:

В славнім місті Гусятині стала сї новина
|| молодая Ганусечка сина повила :||

1-й вірш не є $V13$, а $V14$. Як-би була певність, що таке чергування $V14$ і $V13$ проведено через цілу пісню, ми мали-б тут оригінальний, незвичайний для української піснетворчости взорець гетерометричної [1]) двовіршової зворітки [2]), але цієї певности нема, бо повних текстів в цьому виданні не подано. Є тексти, записані без нот, де мішаються $V14$ і $V13$, тільки без якогось принципу регулярної послідовности; формально кращі з нерегулярних варіянтів все-таки додержують правила, що обидва вірші тої самої строфи мусять бути $V13$ або обидва — $V14$.

[1]) За Ґвідо Адлером і Бела Бартоком та всупереч Гуґо Ріманові і и. я уживаю термінів „метр“, „метрика“ тільки в пристосованні до мовного компоненту пісні, а не до її музики.

[2]) Досі таку форму зворітки констатував Ф. Колесса (Ритміка, стор. 165) в оцій наддніпрянській пісні (Лисенко, одноголос. зб. I № 8):

Ой у полі, ой у полі та у Баришполі 14
там сиділи три козаченьки у неволі 13

Мелодія з д. Бардичівського пов., № 15 (текст 5), вносить таке ускладнення. *B* V_2 групи *c* і *d* дізнають часткового ритмічного збільшення, саме збільшується вдвоє вартість останньої пари складів кожної групи, і з двоїстого такту витворюється троїстий, инакше висловлюючись, дипірихії розтягаються в ростучі йоники:

	a				*b*				*c*				
V_1 — основна схема (*A*)	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	4
	У	ши-ньоч-ку			на	ри-ноч-ку			ста-ласьно-ви			на	
	d				*e*				*f*				
V_2 — похідна схема (*B*)	1	1	2	2	1	1	2	2	1	1	1	1	4
	Мо-ло-да-я [1]				Вер-хів-ноч-ка				си-наро-ди-			ла [2]	

Принцип ритмічної рівноважности обох гемістихів, видержаний в основній схемі (*A*), в перетвореній схемі (*B*) уступає місце нерівносному відношенню; замість 8 : 8 (= 1 : 1) маємо тут 12 : 8 (= 3 : 2); мелодична строфа в мел. № 14 ізоритмічна (*A A*), в мел. № 15 гетероритмічна (*A B*).

У поляків поруч з основною схемою розгляданого тут вірша

(*A*)	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	4
	Wtem	sa-decz-ku			na	o-gro-dzie			roś-nie			le-li-ja	

O. Kolberg Lud. serya XII, Poznańskie, cz. IV, № 139.

існує похідна (*B*[1]) подібна до зазначеної похідної української

(*B*[1])	1	1	2	2	1	1	2	2	:	1	1	1	1	2	:
	A	mój	ptasz-ku,		kro-gu-lasz-ku,				:	wy-so-ko			la-tasz		:
	po-wiedź	że	mi		no- wi-necz-kę,					gdzie	się	ob-	ra-	casz	

(Ibid. № 132).

J. Łoś, у перегляді форм польських народніх віршів (op. cit., стор. 41) за зразок *V* (4 + 4 + 5) указав тільки на оцю останню пісню, та, подаючи її музично-ритмічну схему, не зазначив дуже важливого моменту: повторення останнього 5-скл. відтинку (інцизи). Схема проф.

застерігши, що V_2 може бути і 12-складовий. Та в цьому записі V_{12} приходить тільки один раз — підтекстований під нотами, а в повному тексті, надрукованому поза нотами на його місці стоїть V_{12}:

там сиділи три козаки у неволі.

Також і в дальших зворітках відповідний V_2 все 12-складовий за єдиним вийнятком, коли він 14-складовий. Початковий вірш у тексті, поданому поза нотами, також має відмінну редакцію:

Ой у полі а й у Баришполі (V_{10}).

Часто доводиться відповідати на запити, чи варто записувати знову пісню, коли її почуто в формі, сливе однаковій з тою, в якій вона вже надрукована. З поданого тут прикладу видно, що це слід робити, коли новий запис міг-би бути докладніший.

[1]) Пунктування тут ігнорується, як було пояснено в розділі I, де виложено принципи схематизації.

[2]) Щоб улегшити порівняння, беру слова не з початку варіянту II 5, а з п'ятої зворітки цього варіянту.

Лося, позбавлена знака повторення, навіває представлення про цю форму як про тричастинну; тимчасом тут тільки тактова міра троїста, але такти лучаться в більші єдності на двійковому принципі, як і в формі (*A*), тільки замість ритмічних рівностей

$$a = b = c4 = c1$$

маємо тут:

$$a = b = c = c.$$

Загальніше: замість $a + b = c$ маємо $a + b \quad c + c$.

Г. Віндакевічова (ст. 79) показала иншу схему польського $V13$:

(B^2)	1	1	2	2	|	1	1	2	2	||	1	1	2	2	|	6	
	Otwor-	cie	nam,			ma-	tu-	leń-	ku,		sze-	ro-	ko	wro-		ta,	
	a niech	że	się			mój	ko-	cha-	nek		nie	ty-	ka	pło	-	ta	

Kolb. Lud. XVI, 406.

(так само 1 вірш у Poznańskie IV № 138).

Тут знову виступає, при троїстому принципі в мікроритмі, двоїстий у макроритмі; рівноважність у великоритмічному будуванні досягається тут не повторенням групи *c*, а перекраянням її на $c4 + c1$ і удовженням $c1$ аж до тої міри, яку мають 4-скл. групи *a*, *b* і $c4$—так, як у формі (*A*). В формі (B^1) групи *c* скорочена в порівнянні з її величиною в формі (*A*), тимчасом групи *a* і *b* удовжені.

Коли зіставити ці дві польські пісні з одного боку і з другого — форму варіянта 5 (мел. № 15) розгляданої української пісні, то різність виступає в тому, що в польських піснях троїста тактова міра провадиться одностайно через цілу мелодію; в українській вона тільки перебиває основну двоїсту, що потім знову вступає в свої права, отже міра міняється два рази, і це вносить велике оживлення.

Коли виобразити схеми V_1 і V_2 вертикально, то відношення позначаються:

в польських піснях		в українській
$a \quad d$	$a = d$	$a < d$
$b \quad e$	$b = e$	$b < e$
$c \quad f$	$c4 = f4$	$c4 = f4$
$\underline{c \quad f}$	$\underline{c1 = f1}$	$\underline{c1 = f1}$
$V_1 \quad V_2$	$V_1 = V_2$	$V_1 < V_2$
Форма (B^1B^1)	Форма (B^2B^2)	Форма (AB)

Не маючи змоги побачити всіх серій Кольберґового Lud'y, я не знаю, які ще є форми з $V(4 + 4 + 5)$ в польській пісенності, окрім двох, зазначених у проф. Лося і Г. Віндакевічової, і чи не властива їй також і сконстатована в українській пісні форма $V_1\,(A) + V_2\,(B)$. Коли поставити инше питання, чи не властиві українській пісенності сконста-

товані у поляків форми (B^1) і (B^2), то можна-б дати негативну відповідь на підставі того, що в „Ритміці“ Ф. Колесси і в кількох збірниках укр. мелодій, виданих, дякуючи праці Ст. Людкевича і Ф. Колесси, з ритмічною систематизацією, цих форм не находиться; та обережніше буде з того тільки замкнути, що коли вони й є, то рідко виявляються (нижче буде пояснено, що є натяк на існування у українців форми (B_2).

Хитріша ритмічна будова $m\,V13$ в № 596 зб. Роздольського-Людкевича, — тая мелодія (подана тут у додатку під № 16) певно, теж прив'язується до розгляданої пісні.

Щоб унаочнити, як прийшлося до цієї схеми, підпишемо її під основною:

Основна схема (A)	1	1	1	1	|	1	1	1	1	|	1	1	1	1	|	4
(мел. № 14)	А	у	на-ші		|	Ко-ло-дяж-ні				|	ста-ла	но-ви-			|	на
Похідна схема (C)	1	1	1	1	|	2	2	|	2	2	:|	1	1	2	2	|	4	:|
(мел. № 16)	Там	влі-соч-ку			|	-в-бе-ре-зоч-ку				:	ста-лась	но-ви-			|	на	:|

Бачимо тут звичайний для західньо і південно-слов'янських, а також українських пісень, не чужий і німецьким пісням, спосіб зложенішого ритмічного будування: збільшення вдвоє ритмічної величини окремих силабічних груп [1]).

Ми вже бачили в схемах (B), (B^1) і (B^2) часткове збільшення в 4-складовій групі, що приводить від первісного дипірихія до ростучого йоника. В останній формі C цілковите збільшення другої 4-складової групи „в березочку“ приводить до диспондею. (Нагадуємо, що пунктування, як явище другорядне і акцидентальне, в схематизації не узгляднюється).

Отже схема C залишає незмінні крайні члени a і $c1$, а з середніх b збільшує в цілості, $c4$ — тільки в части. Ті самі способи инакше комбінує хитра півд.-слов. схема $V13$ в иншому порядку (див. нижче під літ. D):

Основна схема (A)	1	1	1	1	|	1	1	1	1	||	1	1	1	1	|	4
	Dje-voj-či-		ca		|	ru-žu	bra-la,			||	pak	je	za-spa-		|	la
	Kuhač №№ 847—9																
Похідна схема (D)	1	1	2	2	|	2	2	|	2	2	||	1	1	1	1	|	4
	De-voj-ka		je		|	ru-	žu bra-		la	||	pa	je	za-spa-		|	la
	Ibid. № 843, *2-й рядок* [1]).																

Схема (D) залишає обидва останні такти $c4$ і $c1$ незмінні, а удовжує a частково і b — в цілості, отже в зазначеній галицькій пісні a, b

---

[1]) W. Wollner, op. cit. — К. Квітка. Пісенні форми з удвоє збільшеними ритмічними групами. „Музика“ 1923 р. № 2—5. — H. J. Moser називає цей спосіб „polymetrische Dehnung“, див. його Zur Rhythmik der deutschen Volksweisen. Zeitschrift für Musikwissenschaft I (1919) Heft 4, S. 248--9, та Geschichte der deutschen Musik I, 281.

[2]) Цю пісню Wollner цитував в згаданих Untersuchungen, с. 67 — 68 окремої відбитки.

і *c*4 мають поряду подоби 1) дипірихія, 2) диспондея і 3) ростучого йоника, а в сербській зразу йде ростучий йоник, далі диспондей і нарешті дипірихій.

Розглянувши варіянти, витворені трансформацією основної схеми (*A*) на самому принципі удовження чотирискладових груп або двоскладових підгруп, перейдемо до варіянтів, у яких виявляється инший принцип дивергенції: ритмічне розщеплення основної ритмічної вартости в певних місцях мелодії з збільшенням кількости складів віршу (його метричною ампліфікацією).

І так, мелодії, подані під №№ 18—24 нотного додатку, всі з центральної та східньої України (тексти вище, вар. 2, 7—12), характеризуються перетворенням 4-складових груп в 5-складові, що приводить до перетворення цілого 13-складового вірша в 15-складовий. Вже давніше Ф. Колесса (Ритміка у. н. п. ст. 153, пор. ст. 141 у примітках), констатував, що 15-складовий триколінний вірш типу 5 + 5 + 5 утворився через розширення 13-складового, типу 4 + 4 + 5. Єдиний приклад такого розширеного віршу, що Ф. Колесса міг тоді навести, — варіянт пісні „про голоту“ (Лисенко IV № 6 *Aα*):

5	5	5	= 15
Ой наступила	та чорна хмара	став дощ накрапать	
Ой там збіралась	бідна голота	до коршми гулять	

Буде навчально, коли порівняємо цю пісню з її варіянтом у первісній схемі (Ibid. № 6 *A*):

4	4	5	= 13
Темна хмара	наступила,	став дощик іти	

і подібними словами вищезгаданої галицької пісні:

4	4	5
Ой надійшла	чорна хмара,	з неї дощик йде
позволь, позволь,	наш пан капраль,	на мід-вино ще

Отже пісня „про голоту“ в розмірі 5 + 5 + 5 — з Бобринця д. Херсонської губ.; тай пізніше опубліковані матеріяли показують, що подібна ампліфікація *V*(4 + 4 + 5) таки, мабуть, невідома в крайніх західніх українських землях [1]).

В центральній та східній Україні *V*15 справді витворюється з *V*13, і то головно за поміччю того способу, що в польських танцівних піснях, як постерегла Г. Віндакевічова (Studya, стор. 81—2), часто служить до розширення 12-складового віршу. В розділі І нинішньої розправи було вже вказано на те, що таке розширення практикує наш нарід навіть на крайній західній землі — Закарпатській Україні, головно через встав-

[1]) Пісня № 217 в гал. зб. Розд. Людк. явить 5 + 5 + 5, як инший спосіб розширення на иншій первооснові: це — *V*(5 + 5), розширений повторенням другої 5-склад. групи

„Ой була, була | й а в місті вдова, | й а в місті вдова“.

лення „(г)ей!“ Що там не вживається для подібних витворів слівце „та“ („да“), — це погоджується з тим, що воно не вживається і в моравських та словацьких піснях; в Галичині зрідка можна надибати і „та“, напр. у 8-скл. вірші (4 + 4):

1 + 4 +	4	
Та не мав Іван	що робити	І. Франко. Студії над укр. нар. піснями, ст. 530,
4	4	
пор. варіянт: Не мав Іван	в світі жити	Kolberg. Pokucie II № 18.

Уживана потроху для розширення віршу у поляків, вставка „да“ незвичайно часто служить до ритмічних перетворювань у центральній та східній Україні. Також і слівце „ой“ тут вставляється і тоді, коли треба доповнити кількість складів до норми, як поводиться й на західніх укр. землях,—і тоді, коли цим слівцем інтенціонально переходять норму.

Инші способи розширення віршу — вживання здрібнілих форм замість звичайних, як у вар. 7 і ин. (мел. №№ 18 і ин.) — „риболовчики“ замість „риболовці“, або повних замість скорочених, ужитих в ординарному вірші, — як тут „роздивилися“ замість „подивились“ варіянту 5, „молодая“ замість „молода“ і т. п., заміна первісних слів иншими, що мають більше складів: „не пускай *мати*“ замість „не пускай *їх*“ (вар. 11) і т. п. Таким чином, метрична ампліфікація не звязується з ампліфікацією поетичного оброблення.

У варіянті 7 (мел. № 18) зайвий склад втискається в ритмічну довжину, належну до 1-го складу кожної з первісно 4-складових груп *a* і *b*, і для того цю довжину розщеплюється на дві дрібніші, рівні поміж собою. Таким робом з первісного

a 4	*b* 4
1 1 1 1	1 1 1 1
на- ї- ха-ли	ри-бо-лов-ці

(таке слово в 15-му укр. варіянті, поданому у В. Гнатюка, в инших — „рибалочки“, „рибаченьки“, „три рибаки“).

витворюється

a 5	*b* 5
½ ½ 1 1 1	½ ½ 1 1 1
Ой на-ї-ха-ли	ри-бо-лов-чи-ки

(Старогрецьке вчення про неподільність χρόνος πρῶτος, хоч його з успіхом пропагував Вестфаль, як універсальне і обов'язкове для теперішности, не пасує до слов'янських нар. пісень).

Цій схемі в мел. № 18 асимілюється й остання група *c*, що зостається 5-складова, як була в основній метричній схемі:

c 5		*c* 5
½ ½ 1 1 1	замість основного	1 1 1 1 4
ри- би ло- ви- ти		ри-би ло-ви - ти

і цілий *m V* укладається в три ритмічно-однакові інцизи:

	a 5					*b* 5					*c* 5				
Схема (*E*)	½	½	1	1	1	½	½	1	1	1	½	½	1	1	1
	Ой	на-ї-	ха-	ли		ри-бо-	лов-чи-ки				ри-	би	ло-	ви-	ти

Така сильна ритмічна редукція групи *C* навряд чи може бути пояснена, коли до помочи не притягнемо тритактових схем українського *V*10, яким зложені інші пісні про дітозгубницю:

1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 2 2

(див. вище в розд. I, стор. 128). Мушу згадати саме за цю схему бо тритактової схеми *V*12

1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 1 1 1 1

що гіпотетично скоріше могла-б бути архетипом реальної схеми (*E*), в українській пісенності не знаю. Її не находив і в південно-слов'янській Вольнер [1]), також не зазначив її як Лось (втім, у його перегляді польських нар. ритм. схем використано загалом невелику кількість пісень — коло 700). Схему ½ ½ 1 1 1 я найшов у польських піснях, тільки не в *V*15, а в *V*17, і її не треба розуміти конче як витворену через дроблення, — так само можна припускати й розтягання:

½	½	1	1	1	½	½	1	1	1	½	½	1	1	1	2	2
Za-ko-cha-li	się,				za-ko-cha-li	się				dwo-	je	lu-dzień-ków			w	so-bie

(Kolberg. Pieśni Ludu P. № 11-a)

(инакше: 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 4 4)

Метрично — це дуже старинний вірш, що не походить з *V*13. Поміж південно-слов'янськими піснями є вдвоє збільшена схема 1 1 2 2 2 в *V*13, розширеному повторенням обох гемістихів:

	a				*b*				*c*				
З основної схеми (*A*)	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	4
	U-stal	sem	se		jut-ro	ra-no,			ma-lo	pred	zo-	rom	

(Kuhač № 899).

	a				*b*				*a*				*b*			
Похідна схема	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
	Stal	sem	se	ja	v jut-ro	ra-no,			stal	sem	se	ja	v jut-ro	ra-no		

c					*c*				
1	1	2	2	2	1	1	2	2	2
ma-lo	pred	zo-rom,			ma-lo	pred	zo-rom		

(Ibid. № 900).

Ритмічна схема *c* тут хоч подібна до схеми 5-складового відтинка в (*E*), та утворюється не дробленням, а розтяганням.

[1]) Op. cit., c. 71—2 окремої відбитки.

Схема ½ ½ 1 1 1 для окремих 5-склад. груп уже занотована в „Ритміці укр. н. п.“ Ф. Колесси, 88—9; вона і в Галичині утворюється зрідка способом додання непотрібного слівця, напр.,

½ ½ 1 1 1 з основного: 1 1 1 1
Та не мав І ван не міг І-ван

(див. вище стор. 45.)

але не провадиться систематично й регулярно. Оригінальність східньоукраїнської схеми (*E*) — в тому, що в ній група *a*, *b* і *c* рівні до себе не тільки метрично, але й ритмічно; замість рівнісного принципу $a+b=c$, як у схемах (*A*) і (B^2), тут маємо рівнісний принцип $a+b=c$, як у схемі (B^1), але тимчасом, як в останній схемі вірш розширюється повторенням групи *c*, щоб додержати двійкового конструктивного принципу $ab=cc$, тут цієї корекції не робиться, і виявляється трійкове будування. Те, що схема (*E*), все-таки, дуже незвична, відбилося на формі цієї пісні тим способом, що ця схема проведена тільки в 1-му вірші; всі дальші вірші мають відмінне ритмічне відношення:

Схема (*F*) ½ ½ 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 | 1 1 1 1 2
да не зло-ви-ли да щу-ки ри-би, зло-ви-ли ли-на

Кількість складів	5		5		5
Кількість ритм. часівок	4		4		6
	a	=	*b*	<	*c*

Дуже інтересно порівняти цю схему з півд. слов. схемою *V* 13, де нерівнісний принцип виявляється инакше:

1 1 2 2 | 2 2 2 2 | 1 1 2 2 2
De-voj-ka je ru- žu bra-la, pa je za-spa-la

кількість складів	4		4		5
кількість ритм. часівок	6		8		8
	a	<	*b*	=	*c*

(Це — варіянт, поданий у Кухача до цитованого вище № 843).

Схема (*F*) держить середню постать що-до ритмічної величини інциз (4 + 4 + 6) між схемою (*A*) (4 + 4 + 8) і схемою (*E*) (4 + 4 + 4) [1]).

Знаком |——| у нотному зазначенні розгляданої мел. № 18 відкреслено заспів, що в'яже вірші межи собою, повторюючи словесною, але не музичною стороною останню 5-складову групу попереднього віршу.

В гуртовому співі такий заспів звичайно є партія соліста, тому я вже наперед зазначив цей спосіб конкатенації в розд. I, стор. 136, попередньої книжки Етн. Вісн., переглядаючи форми з соловими партіями, такою формулою:

$$V_1 + U_1 V_2 + U_2 V_3 + \ldots + U_{n-1} V_n$$

[1]) Що в формі цього вар. 1-й вірш ритмічно коротший від усіх дальших, тоб-то має 4 + 4 — 4 замість 4 + 4 + 6, нагадує форму пісні, аналізованої в Етн. Вісн. кн. 2, с. 103.

Деталізація цієї формули при троїстому членуванні V_1, як у даній пісні, виглядатиме так:

$$a\ b\ c + (c^u + d\ e\ f) + (f^u + g\ h\ i)\ \ldots$$

В даній пісні при метричній рівності всіх визначених літерами груп їх ритмічні величини ідуть у такому порядку:

$$(a + b + c) + [c^u + (d + e + f)] + [f^u + (g + h + i)]\ ^1)$$
$$(4 + 4 + 4) + [4 + (4 + 4 + 6)] + [4 + (4 + 4 + 6)].$$

Що c^u музичною стороною не повторює c, — річ звичайна в піснях розгляданої форми; особливість саме даної пісні — у тому, що V_1 музичною стороною не однаковий з V_2, V_3 і дальшими, але ці останні подібні до себе. Заспів U тільки перед V_2 ритмічно однаковий з останньою 5-скл. групою попереднього віршу, тоб-то ритмічно $c^u = c$, а далі $f^u < f$ і т. д. Незгідно з послідовністю словесною, мелодично c^u повторює не c, а a, і взагалі музичні, зокрема мелодичні подібності ідуть иншим порядком, ніж словесні:

словесно $\quad a\ b\ c + (c + d\ e\ f) + \ldots$

музично $\quad a\ b\ c + (a' + b\ c\ d) + \ldots$

І в усякому разі U_1, притикаючи словесно до V_1, мелодично скоріше наближається до 1-ї групи V_2:

словесно $\quad V_1 \leftarrow U_1 \quad V_2$

музично $\quad V_1 \quad U_1 \rightarrow V_2$

отже в цьому U можна до певної міри вбачати оригінальну модифікацію так званого „принципу Януса".

В соловому виконанні пісень типу $V_1 + U_1\ V_2\ \ldots$ заспів, — може, його правильніше було-б назвати „межиспівом", бо він приходить тільки межи віршами, але не перед 1-м віршом, — часом опускається, коли співакові неохота роздовжувати пісню. Чи це моє постереження може бути розпросторене на всі місцевості і на всі пісні, — то питання, яке може бути розвязане тільки при довгій пильній стаціонарній роботі в різних пунктах.

Також треба довгих постережень над інтерпункцією виконання, щоб установити, коли U відділяється довшою павзою від V_1, коли — від V_2, і коли ця звязана форма взагалі не знає довших меживі́ршових павз. Докладніші постереження над інтерпункцією мають значіння і для того, щоб установити, наскільки зберегається свідомість парного лучення римованих віршів після того, як первісна двовіршова зворітка розби-

[1]) Розуміється, в метрично-ритмічних формулах між накресленнями abc і $a + b + c$ істотної різности нема; брак знака + не визначає множення (як у математичних формулах), а ставлення цього знака тільки наочніше виображає членування, де його треба особливо підкреслити (як тут, для згідности з цифровою формулою нижчого рядка).

вається, і кожен вірш, підсилений заспівом, становить окрему мелодичну строфу.

Треба розрізняти функцію вставних незначущих словечок „да", „та" і ин., 1) коли вони розширюють давню складочислову норму до вподобаної нової, повторюючися регулярно в відповідних місцях віршу на взір рефрену (*r*), і 2) коли в цьому ампліфікативному будуванні, в цьому метро-ритмічному перетворюванні пісні вони вживаються альтернативно з иншим способом — заміною коротших слів рівнозначними довшими, без якогось порядку чи принципу чергування цих способів, а цілком довільно, як до вигоди перевіршування кожного даного місця. В розгляданій пісні вставні незначущі, зайві слівця вживаються в цьому останньому способі.

Ритмічне ускладнення через розщеплення може виявлятися без розширення рами мелодії, тоб-то в її основній загальній величині, або з розширенням; в останньому комбінованому способі і розщеплення твориться не над основною схемою, а над похідною, удовженою. Нагущування звукової маси в певних пунктах мелодії може мати ритмічне значіння і тоді, коли воно виявляється тільки в мелізмі, уміщеній на ритмічному просторі, що в основній схемі належить одному словесному складові; але в наших прикладах цього не було: в мелодіях №№ 14 і 15 хоч є лігувані шіснацятки на місці основної вісімки, так друга з цих шіснацяток в усіх цих випадках — тільки прохідна нота, в співі чується слабше, і не діє на ритмічне сприймання мелодії, ритмічно не модифікує її. Инша річ, коли розщеплення в мелодії підсилюється підтекстуванням зайвого словесного складу під другу з розщеплених вартостей. Хоч здебільшого музиканти — на жаль, навіть музикологи — ігнорують словесний елемент пісні і вважають за можливе студіювати музику пісень незалежно від слів, надто коли не розуміють мови, якою зложено пісню, — проте, з другої сторони — і це неконсеквентно — тоді, коли під нотами слова підписані, і на них уважається, то, трактуючи певні групи тонів як мелізми, виходять з того, що під ними нема окремих слов. складів. У всякому разі треба визнати, що сполучення тону з окремим складом збільшує його звукову масу, його окремішність і вагу в комплексі, званому піснею, і розщеплення, проведене також і в словесному компоненті, творить ритмічну модифікацію, яка не може бути ігнорована і в музично ритмічній схематизації і систематизації пісень.

Очевидно, в формі $V_1 + U_1 V_2 \ldots$ співається також, хоч це в записі не зазначено, — і пісня на розглядану поетичну тему, надрукована в збірнику А. Бігдая „Пѣсни Кубанскихъ и Терскихъ козаковъ", вып. XII, № 476. Ця мелодія записана дуже недобре, та репродукуючи тут цей негативний взірець запису (в додатку № 17), я маю мету дати імпульс тамошнім людям записати її знову точніше і з більшим тямком, ніж це зробив А. Бігдай.

Основна схема *V*13, тут нерозширена, але в музичному відношенні дістала великих добудувань, окрім зазначеного „межиспіву"; мандруючи

на схід, пісня оздобилася довгими мелізмами, що тепер характеризують більше російські „протяжні“ пісні, а за давніх часів були властиві й західньо-европейським співам. Ці визерунки розтягають таку здогадну схему:

1	1	2	2	1	1	2	2	1	1	2	2	6
А	в	Паш-ків-ці		на	ба-	за-	рі	но-	ва	но-	ви-	на,

що в ній ростучий йоник провадився-б в усіх трьох ритмічних відтинках, яким відповідає по 4 склади (див. вище схему B^2). Таку схему десь можна надибати й між Карпатами та Кубанню, коли, записуючи народні пісні з мелодіями, не зневажати варіянтів. Коли-б форма (B^2) була знайдена на українському ґрунті, а варіянт з Пашківки на Кубані був записаний вдруге, як слід, ритмічна дивергенція була-б консеквентно досліджена ще в одному напрямі. Та й те, що з певністю виявляють взяті тут під розгляд зразки, значно посуває наперед типологію українського V 13.

Щоб з'ясувати ритмічну генезу мелодій №№ 22—25, треба вибрати з української пісенности і притягти до розгляду ритмічні типи, не представлені зібраними досі варіянтами розгляданої тут пісні.

Еволюція і дивергенція основної ізоритмічної 4-складової схеми 1 1 1 1 може виявлятися не тільки в збільшуванні вдвоє вартости останньої пари складів, тоб-то в зазначеному вже тут перетворюванні дипірихія в ростучий йоник, але також у збільшенні одного складу в кожній парі, тоб-то перетворюванні пірихіїв у трохеї 2 1 2 1 або — це частіше в старих слов'янських піснях — в ямби 1 2 1 2. Теорію Моміньї-Гуґо Рімана про ідентичність ямбічного ритму з трохаїчним ніяк не можна пристосувати до слов'янських пісень, бо ямби у нас мають більше темпоральний, квантитативний, а не динамічний характер, часто не йдуть регулярно, а перебиваються таким способом, що позначати і розуміти їх за поміччю анакрузи було-б абсурдно. Найчастіше такий перебій приходить у замичній каденції. Виберімо для прикладу з пісень, зложених з V 13, ті, що вже згадувалися в звязку з розгляданою, і що певно еволювали паралельно з нею. Отже пісня „Викопав я криниченьку“, що навіть контамінується з цією (див. вар. 1 і 14), зафіксована не тільки в елементарній схемі (A) і в модифікації, характеризованій вставленням слівця „та“ з розщепленням основної ритмічної вартости:

1	1	1	1	½	½	1	1	1	1	1	1	2	1	1	1	1	2
Ко-	пав	же	я	та	кри-	ни-	чень-	ку		в ви-	шне-	вім са-	ду,	в ви-	шне-	вім са-	ду

Лисенко V № 25-I, також хор. VI дес. № 7

а ще й у формі ямбізованій:

1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	3 [1])
Ви-	ко-	пав	я	кри-	ни-	чень-	ку,	ви-	ко-	пав	я	дві

[1]) Квітка, Е. З. II № 297. Це один з моїх найдавніших записів, і тут я поставив у кінці фермату, чого тепер не зробив-би (див. у розділі I, ст. 134). — Пор. Розд.-Людк. № 622.

Такий самий прикінцевий ритмічний перебій в одній з одмін згаданої пісні про голоту (Лис. IV № 6 Б):

(*G*) 1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 ‖ 1 2 | 1 2 | 6
Зі-йшло сон-це під ві- кон-це, став до- щик і- ти

Иноді течія ямбів перебивається не тільки в замичній каденції, але і в різних місцях мелодичного рядка, де той або инший первісний пірихій зостається незмінний поміж ямбами, або, наперекір загальному ямбічному характеру мелодії, задиркувато трохаїзується.

Для нас тут важливо констатувати таку пікантерію в *V* 13:

NB!
(*H*) 1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 ‖ 1 2 | 2 1 | 3
ви-п'є чар-ку, ви-п'є дру-гу тай по сес-тру шле

Квітка, Зб. Л. У. № 134.

і в згідній схемі відповідного акаталектичного віршу *V* 14 галицької пісні:

NB!
1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 ‖ 1 2 | 2 1 | 3 | 3
Ой ти, ду- бе ку- че- ря-вий, лист на то- бі ряс- ний

Розд.-Людк. № 654, пор. буковинську у Квітки Е. З. II, № 544, 2-й вірш.

Подібні схеми знаходяться також у мораван, південних слов'ян і у грузинів.

Виходячи з існування цього ритмотворчого принципу, маємо право припустити, що десь є в українській пісенності й така схема

(*I*) 1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 ‖ 2 1 | 2 1 | 6

або вона була тоді, коли мода на подібні пікантерії взагалі була поширена по Европі (зазначений принцип характеристичний для ритміки трубадурів, а в східній Европі він держався й пізніше, тільки не у росіян, — до них він сливе не дійшов).

Гіпотетична схема (*I*) є ланка, що пояснює мелодію пісні про дітозгубницю (вар. 8), подану в додатку під № 19:

(*J*) ½ ½ 2 | 1 2 | ½ ½ 2 | 1 2 ‖: 2 1 | 2 1 | 6 :‖
А вне-ді- леч-ку дай по-ра- неч-ку во всі дзво-ни б'ють

Вона бо розширює *V*(4+4+5) в *V*(5+5+5) метрично однаковим способом, що й розглянутий вище вар. 7 (мел. № 18), тільки витворила иншу ритмічну схему.

В цьому запису бачимо ще особливість: повторення останньої 5-скл. групи. Форма *ab* | :*c*: | в основному *V*(4+4+5) вже нам траплялася в галицькому варіянті пісні про дітозгубницю (Розд.-Людк. № 598).

Там ві Львові | на риночку ‖: стала новина:

пор. ibid. № 597. Тут *c* повторюється і музично; в инших прикладах при словесній однаковості музична відмінність; визначимо це формулою $ab + c\,c$; так у згаданій пісні, „Копав же я криниченьку". Лис. V, № 25-I, також у Квітки, Е. З. II, № 281, також у варіянті згаданої півд.-слов. пісні: V jutro rano se ja vstanem malo pred zorom (Kuhač № 898) і т. д. Частіше повторення 5-скл. групи відділяється вставленою приспівкою (Розд.-Людк. №№ 601—615).

Варіянт 9 з Білоцерківської окр. (мел. № 20) належить в основі до тої самої схеми (*J*); але та одмінність, що останній склад видержується значно коротше, — група *c* не є 2 1 2 1 6, тільки 2 1 2 1 2:

(*K*) ½ ½ 2 | 1 2 ‖ ½ ½ 2 | 1 2 ‖ 2 1 | 2 1 | 2
Ри-бо- лов- чи-ки, слав-ні хлоп- чи-ки ри- бу ло-ви ли

спричиняє велику різність архітектоніки, бо наближає цілість до тричастинности, не потрібуючи повторення цієї групи, тоб-то *c* мало що більше ніж *a* зокрема і *b* зокрема, тому $a + b + c$ наближається до типу, де $a = b = c$. Тимчасом у схемі (J), де ритмічно $a + b = c$, тричастинність досягається повторенням: $(a + b) + c + c$. Чи вона там справді досконала? Тоб-то чи справді останній склад видержується рівно 6 одиниць? Тут треба брати на увагу момент суб'єктивізму даного співака, а так само і записувача; ці два записи зробили різні люди, але й той самий збирач пильніше і певніше зробить запис, коли він уже задумався над важливістю якогось деталя, вже поставив його в систему своїх дослідів і постережень, звязавши його з певною проблемою, ніж тоді, коли він іще не усвідомив собі тої проблеми і ставиться до деталя тільки як до деталя. Повторне вислухування пісні у гуртовому виконанні або хоч в одинокому виконанні кількох різних людей з того самого села, розуміється, багато важить для з'ясування нормальної ритмічної форми місцевого варіянту; ця нормальна форма, розуміється, не виключає потреби й інтересу до варіянтів індивідуальних, але пізнати її потрібно для того, щоб як слід розуміти ці останні. Друга важлива одмінність цього варіянту (9, м. № 20) від попереднього — в тому, що він повторює останню 5-скл. групу віршу не як складову частину цього віршу, а як заспів до наступного, тоб-то виявляють вищеописаний формотворчий принцип $V_1 + U_1 V_2 \ldots$ Текст 9, хоч не має оригінальних рис, визначається тим, що окрім 1-го віршу всі дальші в'яжуться в пари римом або асонанцією, отже за принципом $V_1 = V_2 V_3 + V_4 V_5 \ldots$. і тільки останній вірш притикає римом, як третій, до останньої двовіршової групи.

В вар. 10 з Борзенського пов. (мел. № 21) цей принцип римового лучення не додержується. Ритмічна схема основного віршу — така, як і в попередньому варіянті, тільки троїста міра послідовно проводиться доданням павзи після останнього складу,—вона доповнює ритм. вартість цього складу до норми, вподобаної у схемі (*H*), та що до цієї павзи і її відсутности в попередньому варіянті прикладаються виложені до попереднього вар. міркування. Істотніша і безсумнівна відмінність між обома

варіянтами — у ритм. виді заспіву (*U*): там він з трохаїзуючими удовженнями, ритмічно ідентичний з групою *c*, тут він сильно зредукований і вносить у пісню ритм. метаболу своєю двоїстою ритмічною мірою. Відповідно до прийнятої тут досі у схематизації основної ритмічної одиниці, цей заспів треба виобразити так:

½ ½ ½ ½ 2
на- ста- ла зи- ма

і тоді матимемо вийнятковий приклад дроблення двох основних ритм. одиниць під-ряд, що взагалі в укр. пісенності трапляється рідко, акцидентально, коли текст явить іррегулярну ампліфікацію в якомусь пункті. А що тут маємо нормальну для даного варіянту схему *U*, то може правильніше було-б розуміти цю схему, як зберегання архетипового 1 1 1 1 | 4, як в (*A*), і тоді відповідно ціла схема свідчила-б, що основний вірш утворено не комбінацією дроблення й розтягання, а самим розтяганням;

U
1 1 4 | 2 4 | 1 1 4 | 2 4 | 4 2 | 4 2 | 6 || 1 1 1 1 | 4

Принцип редукції такого *U* постерегається часом і в російських піснях; напр. (*V* 13):

1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 || 1 2 | 2 1 | 3
Са-дилъ чер-нецъ че- ре- муш-ку, са-дилъ, по- ли- валъ,

U
½ ½ ½ ½ 2
са- дилъ по- ли- валъ

Лопатинъ-Прокунинъ, № 39.

або, з дивним переставленням вартостей,

„Пѣсня“ „Запѣвъ“
1 1 1 1 | 2 2 | 2 6 2 | 1 1 4 2 2
Изъ за лѣ-су | бы-ло | лѣ-сич-ку | бы-ло лѣ-сич-ку

(Н. Пальчиковъ. Крестьянскія пѣсни, № 57)

В оцій українській він доходить до своєї границі — зменшення рівно вдвоє:

2 2 2 2 | 1 1 1 1 2 2 | 2 2 2 2 | 4 4
Що ко-зак же та і- ще й жо-на-тий до дів-чи-ни хо-де

U
1 1 1 1 2 2
до дів-чи-ни хо- де

Квітка Е. З. II № 405.

За найновіші ритмічні досягнення на дорозі, визначеній поданими досі увагами, треба визнати, між варіянтами пісні про дітозгубницю, ті,

що виявилися в мелодіях №№ 22 і 23. Розглядаючи першу з них (запис А. Конощенка з Херсонської окр., текст подано тут вище як вар. 2), візьмімо слова не 1-ї зворітки,—бо в ній приходить випадкова каталекса (7 + 5 замість 8 + 5), а 2-ї:

(*K*) ½ ½ 2 | 1 2 | ½ ½ 2 | 1 2 | 1 3 | 1 1 | 2
Ох і там тая-я та дів-чи- нонь-ка ди-тя ро-ди- ла

½ ½ 2 | 1 2 | ½ ½ 2 | 1 2 | 2 2 | 1 1 | $\widehat{2}$
та не пус- ти-ла та на сьвіт Божий, в річ-ці вто-пи- ла

Перший гемістих в обох віршах ритмічно цілком згідний з схемою (J), що будується на принципах, які стали вповні органічні для укр. піснетворчости—на принципах ямбізації і розщеплення, а другий гемістих (остання 5-скл. група) явить оригінальний ритмічний новотвір, инакше виражений V_1 і инакше в V_2. Той новотвір можна розуміти і як поступ, і як дегенерацію. Щоб з'ясувати натуру таких екстраваганцій, треба-б пильних постережень над напливом пісень з инших місцевостей і їх перетворюванням (зокрема—в країнах нової колонізації), з увагою на те, чи в даній місцевості існували давніше пісні того самого метричного укладу, які регулярніше додержували певних звичних для укр. пісень ритмотворчих принципів, чи ні; в першому разі можна здогадуватися, що подібний ритмічний новотвір є свідома трансформація схеми, вже добре усвоєної і усвідомленої, і що та давня схема вже наскучила та починає виживатися. В другому разі екстравагандія може бути витлумачена, як вияв невдатного, невмілого чи нетвердого, несміливого відтворення схеми, взагалі для України,—для инших її місцевостей — звичайної, але для даної місцевости ще нової і не достоту вхопленої. (Російські пісні, в яких можна дошукатися ознак перетворювання західніх ритмічних типів, часто виявляють неначе блукання й намацування сталої ясної форми, та довід цього вимагає окремої розвідки).

Варіянт 10 з-під Малина на правобережному Поліссі (мел. № 23) в основному рядку виявляє врегульовану схему $V(5+5+5)$

(*L*) ½ ½ 2 | 1 2 | ½ ½ 2 | 1 2 ‖ 1 2 | 1 2 | ?6
Як на-ї- ха-ли ри-бо- лов- чи-ки риб-ки ло-ви- ти

що натурально розвилася з $V(4+4+5)$ типу (*G*) тим самим способом, як $V(5+5+5)$ типу (J)—з $V(4+4+5)$ здогадного типу (*I*), якого існування сугестується реальною схемою *(H)*. Дальший конструктивний зріст форми тут перейшов таким способом: полярно до форм *ab:c:|*, *abcc*, *abcrc*, зазначених вище, що виявляють нарощування через метричне повторення останньої групи *c* (у Розд.-Людк. №№ 616 - 622 навіть *abccc*),—тут метрично повторюється перша група *a* (цього способу не констатовано в західньому *V* 13), та ще з передпосланою приспівкою:

$$r + a + abc$$

Першеє *a* є заспів, мелодично не подібний до другого *a*, що входить в основний тулубець *V*; ритмічна фігура його явить разючий новотвір 1 1 3 1 2, що виник, мабуть, через розтягнення з звичайної праформи $^1/_2$ $^1/_2$ 2 1 2. Фрапантна інновація також — поділ цього 5-складового заспіву на 2+3, переведений тим способом, що перші два склади виспівуються *solo*, а хор впадає в спів, не дожидаючи кінця заспіву, навіть посеред слова, розтинаючи „як на-їхали“.

$$\overbrace{r+a2}^{Solo} + \overbrace{a3+a5\,b5\,c5}^{Coro}$$

В російських співах нахожу зразок, що в цьому напрямі йде ще далі і розтинає цим способом навіть один склад:

$$\overbrace{\text{Ты взойди-ка, красно со-}}^{Solo}\ \overbrace{\text{олнышко над горою і т. д.}}^{Coro}$$

Н. Лопатинъ и В. Прокунинъ. Сб. русск. лир. пѣс. ч. II, № 51.

Такі мудрості надолужують варіянтові 11 (мел. 23) меншу зложеність основної схеми його ^mV в порівнянні з схемою (J).

Зросійщена мова варіянту тут, як і в багатьох инших випадках, є ознака не російського походження пісні, а її новітнього походження. Ця словесна стилістична особливість і тут, як я вже завважив з приводу иншої пісні [1]), іде в парі з високим ступенем еволюції форми.

Нерівність кількости складів у тексті, можливо, почасти пояснюється моєю недосвідченістю в записуванні — це була одна з перших спроб моєї ранньої молодости, — та почасти, може, й тим, що, як я добре пам'ятаю, сами дівчата-співачки ще не зорудували тоді з цією складною і незвичною для них ритмічною будовою. Це була тоді в селі „нова пісня“; либонь я натрапив саме на момент суперпозиції її на давнішу форму пісні того самого змісту, та, на жаль, я не був досить обізнаний з предметом, щоб зробити анкету за тою старою формою. Повторний запис цієї пісні в тому самому селі у жінок різного віку був-би тепер дуже бажаний, та нема певности, що та форма, в якій я зафіксував пісню 30 літ тому, ще збереглася в пам'яті навіть тих, що саме тоді „дівували“, „гуляли“. Мають свою долю також і пісні; бувають між ними ефемерні, і то або ефемерні поетичні утвори в тривких формах або ефемерні форми до тривких поетичних сюжетів. І доля цієї пісні могла бути така, як иншої, що про неї селянин образно відповів на мій запит: „вона в нашому селі була зародилася, не доносилася та так і засохла“. Моментальні знімки з таких етнофонічних явищ не менш інтересні, як фіксація утворів, що досягають хоч на час закінчености в певній формі.

Буде до речи зазначити тут іще схему, що хоч не прив'язується до студійованої тут пісні, та завершує ампліфікацію віршу 4+4+5,

[1]) Етногр. Вісник, кн. 2, ст. 102, 104 = Повідомлення Каб. Муз. Етн. № 2, с. 27, 29.

з яким ми тут увесь час маємо діло. Розширивши обидві 4-складові групи до 5-складової міри, народ на цьому не спинився і, натурально, розширив також і 5-складову до 6 складів. Так утворена схема виявляється в оцій пісні з Чернігівщини (Квітка Е. З. II № 441):

Duo

1 + 4 | 1 + 4 | 1 + 5
[Да] ходив чумак | [да] ходив бурлак | [да] сім год по Дону. ‖

Solo

5
сім год по Дону,

отже „межиспів" там — таки 5-складовий.

Можливо, що в таку форму десь одягається й пісня про дітозгубницю, та з варіянтів, що я маю під рукою, тільки один 12 (мел. № 24, запис А. Бабія з Баришполя) розширює первісну 5-складову групу вставкою „да" і перетворює її на 6-складову. Відрізняючися цим од варіянту

4 1 + 5 5 5
Копав же я | та криниченьку | в вишневім саду, | в вишневім саду

баришпільський варіянт пісні про дітозгубницю творить на первісній двоїстій (не перетвореній ямбізацією чи трохаїзацією) основі метричну (складочислову) прогресію 4 + 5 + 6 для основного віршу:

4 5 6
(*M*) 1 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 | 2 ‖
Що в Ки-є-ві та й у со-бо-рі та й у-да-ри-ли в дзвін

u
1 1 1 1 2
у-да-ри-ли в дзвін

Ритмічні величини не ростуть паралельно, і являють послідовність 4 + 4 + 6; метрична прогресія цього варіянту має ритмічний аналог в одному з варіянтів, зазначених у I розділі (мел. № 5). Складочисловий порядок 4 + 5 + 6 провадиться тут через цілу пісню [1]). Характеристичне те, що *U* тут не повторює достоту останньої 5-скл. групи, бо не вставляє незначущого „да", отже метрично *U* стисліше. Вище ми бачили (мел. № 21), як *U* при повній словесній однаковості з *c* — редукується ритмічно. Метричну редукцію разом з ритмічною постерегаємо в оцьому зразку:

½ ½ 1 1 1 | ½ ½ 1 1 1 ‖ ½ ½ 1 1 1 | 1 2
Да зе-ле-на-я да о-рі-ши-на да на яр по-да-ла-ся

½ ½ ½ ½ 2 2
на яр по-да-ла-ся

(Кв. Е. З. II № 382).

[1]) Єдиний вийняток у 2-вірші; відповідна чвертка $\binom{g}{c}$ там розщеплюється на дві тонально однакові вісімки.

Тут з $V4+4+6$ витворено $V5+5+7$, але U має первісну кількість складів 6, як і в схемі (M) пісні про дітозгубницю, U обходиться без вставного слівця „да“. Та редукція не є єдиний спосіб маркувати U. В російських піснях зрідка трапляється, противно, й розширення U—ритмічне (Н. Пальчиковъ, Крестьянскія пѣсни, № 40), або рівночасно й метричне з вставленням слівця, без якого обходиться основний вірш (ibid. № 54):

„Пѣсня“ „Запѣвъ“

Вотъ приходитъ скучно времячко, жаркій сѣнокосъ. Жаркій сѣнокосъ. Эхъ!

У росіян — це характеристичне для малої взагалі урегульованости форми в їх пісенності — можливе й те, що в тій самій пісні U маркується то розширенням, то скороченням розмірно до словесної групи, що в U повторюється, напр. (Линева. В-русск. песни, I, № 19):

V_1 Как по Каме по реке, по холодной по воде,

U

Эх, и по холодной по воде

V_2 Ах, да по холодной, по студеной, *Эх да* легка лодочка плывет,

U

Легка лодочка плывет.

Все це — скромні хитрості, якими люд з щирою втіхою до безмежности оздоблює свої—на свій лад дуже майстерні — утвори.

Останніми часами пісні про дітозгубницю, що належать до розглянутих досі в II розділі типів, очевидно витісняються по цілій Україні через перетвори, що визначаються рясними в.-русизмами, а музичною стороною в основі вертаються до первісної „квадратової“ схеми (A): 1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 1 1 1 1 | 4 або виростають з неї иншим пагоном, ніж досі розглянуті секундарні варіянти, — саме, розширюють її повтореннями та новітніми приспівками: ономатопоетичною „трай, рай, рай“, що відсилає до фанфари, або ще більше військовою, муштровою „раз, два, три, чотири“ (навіть, з явною емфазою, „*ча*тири“ в варіянті 16, мел. № 27, з місцевости, де взагалі акання нема). Ритмічна близькість варіянтів, зложених у салдатському стилі, до праформи, навіть згідність з нею, не повинна навіювати ідеї, що й хронологічно такі варіянти найближчі до архетипу. Спосіб виконання каже відсунути їх з другого місця в історії виучуваної тут пісні на останнє, як витвір найпізнішої доби, і варіянт 5, мел. № 15, з його йониками (у співі) належить до давнішого стилю, ніж оці, що з простим маршовим ритмом. Не може бути сумніву, що зазначене перетворювання чималою мірою провадилося в російській армії або хоч і на селі, так з участю армійців, або в тій течії сільського співу, що прямує до наслідування салдатських пісень. Тільки-ж не є правдиве те розпросторене в освіченіших українських верствах уявління,

що подібного стилю пісні є російські, що вони тільки напливали на українську пісенність, як щось чужорідне, і псували її. Навіть в утворенні самого дійсно-салдатського стилю, в викохуванні внутрішнього репертуару російської армії, отже не виключаючи пісень суто-воєнного і російсько-патріотичного змісту, українці імовірно брали велику, якщо не найбільшу участь; у справах співу вони були впливовим і авторитетним елементом у цій армії. Та й не тільки в цих справах: люди, знайомі з її минулим, запевняють, що в її нижчому командному складі (унтер-офіцери) переважали українці, бо вони ретельніше засвоювали правила служби. Бувало, що унтер-офіцери сами й вчили салдатів співати пісень до маршу, і не тільки російських, офіціяльно — патріотичних, специфічно військових. Київський педагог. Петро Дрига, проспівавши мені варіянта пісні про дітозгубницю, що подається в нотному додатку під № 25, пояснив, що навчився цієї пісні 1916 року, як відбував військову повинність у самому Києві в спеціяльній інженірній частині — телеграфному батальйоні. На вранішній строєвій муштрі співів не було, а як фельдфебель виводив ввечері салдатів на додаткову муштру, то, привчаючи ходити „в ногу“, сам заводив цієї пісні, тоб-то заспівував солову партію, — при тім гостро ритмізував пісню, „як рубав“, — і вчив підхоплювати її гуртом.

Цей посалдачений варіянт (мел. № 25) виявляє в порівнянні з старинною формою, представленою через мелодію № 14, такі відміни: 1) в лексичній стороні — в.-руські домішки, 2) в мелодичній стороні — мажор, 3) в формі (музичній) — поділ на солову та хорову партії і двоголосість останньої, 4) „пригикування“ (поклик „ги!“), що рівночасно і замикає один рядок і неначе править за анакрузу до наступного рядка. „Пригикування“ робив один з салдатів, при тому після першого рядка кожної зворітки, тоб-то після солового заспіву; пригикував не соліст — заспівничий, а один з хору. Горовий голос в хоровій половині зворітки (тоб-то в другому рядку) також „виводив“ тільки один з співаків. Пригикування могло замінятися присвистуванням [1]).

При подібності ритмічної схеми рівняних варіянтів між ними є істотна відмінність в самому способі ритмізації, млявої в першому і гострої в другому. Такого роду відмінності в дуже малій мірі можуть бути студійовані самим читанням записів; вони вимагають безпосередньої знайомости з виконанням і вводять нас в одну з найважливіших культурісторичних проблем музикознавства: проблему відношення між часомірним та акцентованим (або динамічним) ритмом. На цьому місці

[1]) Що-до цих пів-музикальних оздоб, то, розуміється, визначити достоту їх тональну висоту і розподіл між учасниками хору, не слухаючи безпосередньо хорового виконання, неможливо, це й відбилося на деякій невиразності запису.

При цій нагоді дозволю собі звернути увагу дослідників народнього побуту на те, що співи в давній і сьогочасній армії — це не початий розділ в студіюванні музичної культури та її історії, і з цим студіюванням не можна баритися, бо в армії, як і в усьому тепер, зміни йдуть швидко.

мушу обмежитися тільки вказанням на потребу відрізняти ці два принципи ритму і в потрібних випадках додавати до записів пояснінння про самий стиль ритмізації [1]). Окрім словесних описів до цього можуть служити й точні зазначення темпа за метрономом: очевидно, при такому повільному темпі, який показано до мел. № 14 (50 рахівних часівок у минуту) гостріші динамічні протиставлення дужих і слабих частин такту були-б неприродні.

Інші варіянти пісні про дітозгубницю в новітньому мілітизованому стилі вже далі відходять від імовірного первовзору (мел. 14) в будуванні строфи. Ось два такі зразки, перший з-під Лубень, другий з-під Могилева-Подільського, в яких зворітка складається тільки з одного вірша, поширеного приспівкою і повторенням останньої 5-складової групи:

Мел. № 26

1 1 1 1 | 2 1 1 || 1 1 1 1 | 4 || 2 2 4 | 1 1 1 1 | 4

Що на на-шій у-ли-ці но-ва но-ви-на, трай, рай, рай, но-ва но-ви-на

(Квітка Е. З. II № 348)

Мел. № 27

1 1 1 1 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4 || 2 2 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4

Йа у на-ші де-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на, раз, два,три, ча-ти-ри, но-ва но-ви-на

(Текст тут вище, вар. 16)

В варіянті, звязаному з мел. № 26 *V*13, скорочується в *V*12, та ритмічна величина вірша зостається незмінна: друга 4-складова група цього віршу стягується в 3-складову, як дипірихій у дактиль. Зворітка виображається так:

$$(ab + c) + (r + c)$$

П'ятискладова група *c* ритмічно рівновелика з двома 4-складовими групами *a b*, разом узятими, як у формі (*A*); вставка *r* також рівновелика з *a b*, отже ціле збудування — теж так званого „квадратового" типу, як і збудування основного типу (*A A*), що з нього тут було почато дослід.

Отже досі констатовано в мілітизованій парості розгляданої пісні дві форми:

1) двовіршова зворітка $V_1^u + V_2$ (мел. № 25),

докладніше виобразити: $(abc)^u + def$

2) зворітка типу $abc + r\,c$ (мел. №№ 26 і 27), що має два мелодичні рядки, але, властиво, тільки один вірш.

Еволюція в цій парості приводить до зложенішої двовіршової зворітки

3) $(abc + def)^u + rf + rf$ (мел. № 28)

та до зложенішої одновіршової:

4) $|:abc:|^u + rc + rc$ (мел. № 29)

---

[1]) До цього див. порівняння й постереження G. Schünemann'a: Das Lied der deutschen Kolonisten in Russland, München. 1923, 22 — 24, 79 in fine.

В тому самому м. Озаринцях під Могилевом Под., де аналізовану тут пісню т. Коняга співав з хлопцями в формі (2), В. Парасунько, так само молодий селянин з того містечка, співав її в формі (3), як виображено в нотному додатку під № 28.

Скоро зложенішу форму винайдено або пристосовано до якоїсь пісні, вона звичайно незабаром витісняє давню простішу, саме в практиці молоди, „на улиці"; иноді в одному кутку того самого села ще доживає простіша форма, а в другому рівночасно вже розробляється нова зложеніша. В варіянті, записаному у Парасунька (мел. № 28) інтересно, що хор вступає з-за такту, і до такої ніби анакрузи служать не підтекстовані значущі слова, а звукові комплекси „га-га-га", що приходять як продовження останнього складу віршу — солового заспіву; таким чином 2, 3 і 4 вісімки 8-го такту, мелодично належачи вже до другого м у з и ч н о г о рядка, словесно ще закінчують перший.

Так є, власне, в перших зворітках, де вірш кінчиться на „а":

„Молодая Настасія сина вродила-га-га-га"

Певно, вставка „га-га-га" й виникла як сильніша артикуляція мелізматично удовженого „а", але далі стала самостійною:

Йа в ниділю барзе рано всі дзони ривут,
Мулудую Настасію в кандалах видут, га-га-га,
Раз, два, три, чатири, в кандалах видут (2).

В. Парасунько пояснив до цього, що окремі учасники хору „потроху" вступають, приєднуючися в унісон до соліста, ще починаючи, поодинці, з різних часівок попереднього (7-го) такту. Горовий голос хорової частини „виводить" тільки один з учасників, — і то саме той, що заспівує solo (це, коли пригадаємо інші зразки, не є загальний спосіб; звичайно соліст після свого заспіву провадить разом з більшістю хору нижчу, основну партію).

Форму (4) виявляє варіянт, що записав М. Гайдай у Автонома Коваленка з с. Озерян д. Лохвицького пов. на Полтавщині (мел. в дод. № 29), а варіянт з с. Старосілля д. Остерського пов. (мел. № 30), що у Г. Пономаренка та О. Шевченка записав я, виявляє найбільшу тенденцію до удовжування пісні, бо розтягає і так розтягнену форму (3) тим, що повторює основний вірш у соловому заспіві аж 4 рази. Заспів можна виконувати не тільки solo, але й дуетом, тоб-то її його можуть співати, ділячися на партії, і два учасники (не більше). Названі селяни пояснили, що у них у Старосіллі цю пісню співають сидячи або стоячи — повільним темпом, а „при ходу" — швидшим.

Отже, обидві пісні, і досліджена в розділі I, і досліджена в розділі II, належать до найпоширеніших на Україні, та тимчасом, як пісня II відома на всьому просторі від Карпат до Кубани, пісня I на крайніх західніх землях не записана і в варіянтах, характеризованих що-до форми

віршем 4+6, а що-до змісту — звертанням до батька або до коханця провинниці (здебільшого „коваля"), мабуть, утворена десь на Наддніпрянщині. Чи ми можемо в тому разі, коли пісню записано в різних віддалених од себе пунктах, з певністю покладати, що вона залила суспіль усю проміжну територію, не залишивши островів? Мабуть, ні; моє розпитування показало мені, що, все-таки, не скрізь ця пісня існує, принаймні не скрізь загально відома, а подекуди вона з'явилася зовсім недавно. Так напр., на анкету, розіслану від Етн. Комісії У.А.Н. за моїм проханням, П. Олишевко з с. В'язового коло Груні на Полтавщині, прославши варіянта пісні I, пояснив, що вона „з'явилася років два тому; співати почали ті люде, які були на заробітках, а тепер співає вся молодь, а старі ні". Иншої пісні про дітозгубницю (II) в названому селі, свідчить далі кореспондент, нема. Другий кореспондент, прославши варіянта пісні I з с. Требухова Броварського району (коло Київа на лівому березі Дніпра), повідомив: „питав я у дівчат і жінок з Понаддесення, але там цієї, кажуть, не співають, не чули" (село Требухів, де її записано — в південній частині Броварського району). Лікар Юхим Грибинюк, що 15 літ з великим замилуванням і пильністю робив постереження в околицях м. Немирова на Поділлі і записав мало не 500 пісень, залишив років 20 тому в своєму рукописному збірнику таку замітку — до иншої пісні, як парубок дав шість волів дівчині, що народила від нього дитину, і все-таки мусів дитину „колихати":

От яка культура була! А тепер як що, то зараз дівчина дитину в кирницю. Я пробув 15 літ на селі (викреслено). Тепер с т р а т и дітей д і в к а м и часті. А от в піснях про це ні слова. Виходе, що поводенція ця нова і що пісні давно вже не складаюця: нема в селі такої прояви в житі людей, про котру б не виспівано було в пісні, навіть про дрібниці; а от про те, як дівчина з сорому і страху кидає дитину в ставок, кирницю, ні слова. А діло само по собі тяжке, у всіх стосунках звязано з арештом, з тяганиною для цілого в селі кутка по справах слідователя. п о р о т я знайденої дитини і таке все инче. Все це робе дуже тяжке враженя на людей. І от мовчанка" (ст. 313 I части рукопису).

Висновок названого спостережника, що нових пісень давно вже не складають, надто категоричний, проте треба визнати, що нова творчість нашого сільського люду більш виявляється в „коротеньких" піснях, ще в ліричних, а нових о п о в і д а л ь н и х пісень дуже мало з'являється, та й вони недовговічні і не мають великого географічного розпросторення. Проте п е р е т в о р ю в а н н я давніх пісень іде невпинно, і коли, напр., стара пісня про козака, що, вмираючи від рани, посилає коня до матери [1]), цими роками пристосована до воєнних експедицій проти повстанців — „басмачів" у Туркестані, де в складі урядового війська значну участь брали червоноармійці з України [2]), — то справді дивно, що в пісні про дітозгубницю досі згадується старинний спосіб скликати „до справи" — биття у дзвін — і инші давно вижиті аксесуари, так докладно розглянуті в праці В. Гнатюка, але не згадується за сьогочасний су-

[1]) Истор. пѣсни малор. нар. В. Антоновича и М. Драгоманова I, с. 270.
[2]) Такий новітній текст є в архіві Етнографічної Комісії У. А. Н.

довий слідчий процес з пороттям трупика дитини і ин. В одному випадку, правда, проникла в пісню риса з нового побуту. Аспірант Ніженської науково-дослідчої катедри П. Одарченко прислав Етногр. Комісії два варіянти з свого рідного села Римарівки д. Гадяцького пов. (на жаль, без нот), — і в тому, що записаний цього 1927 року у 16-літньої неписьменної дівчини Ольги Колосівни, момент кари описується так:

Шо в неділю ранесенько всі дзвони гудуть,
Молодую Настасію на рострел ведуть.

Тимчасом у другому варіянті, що співала того самого дня мати записувача, неписьменна селянка Оксана Одарченкова, 48 років, цей момент представляється в рисах стародавнього побуту:

Тай узяли тую Марусину за білії руки
тай повели Марусину в катівськії руки.

(Суддя тут називається „паном-сотником")

Очевидно, „рострел" вставлено в стару пісню за перших пореволюційних років, коли цей рід кари призначався навіть за маловажні проступки і сливе витиснув був інші кари.

Адміністративна практика і термінологія передреволюційного урядування відбилася на варіянті, що прислав І. Павловський з Ніженя:

У неділю та ранесенько всі дзвони гудуть.
Молодую та дівчиноньку під надзор ведуть.

Фактично в Росії за часів діяння судових статутів імператора Олександра II (од 60-х років 19 віку до Жовтневої Революції) вся неприємність для незаміжніх дітозгубниць звичайно обмежувалася тим, що її вели (розуміється, без дзвоніння) на поліційний допит і потім викликали повісткою на попереднє та на судове слідство; перед судом провинниця звичайно жила на волі під паперовим „надзором" (доглядом) поліції, і вирок жюрі („присяжних засідателів") зáвсіди був оправдний, і тому в даному варіянті, як і в багатьох инших, про саму кару нічого не говориться.

Та загалом треба визнати, що не тільки пореволюційні зміни побуту, а навіть зміни XIX віку не відбилися на змісті пісні. Цьому консерватизмові протистоїть змінність у словесному та музичному стилі; поруч з насиченням пісні русизмами приходить поступове метричне та ритмічне ускладнення, шукання все мудріших форм. Зіставлення варіянтів кожної з розглянутих пісень (I і II) виявляє незвичайну здатність нашого народу до метричного та ритмічного перетворювання, — перевіршовування на иншу складочислову міру і добирання що-раз хитріших ритмічних фасонів до тої самої віршової міри. Нові варіянти, характеризовані, з одної сторони русифікацією тексту, а з другого боку прогресивністю у формотворенні, заливають острови, де пісня в старій формі вийшла з практики, а може, й ніколи не була відома, або витискають ще живі

старі форми цієї самої пісні, приваблюючи молодь. Обсерватори, не заглиблені в музичну сторону, розцінюють ці новомодні варіянти, як зіпсуття, але таке визначення, хоч-би воно підпиралося вставленими в деякі новітні пісенні тексти грубими виразами, ніяк не пасує до музично-ритмічної форми цих нових перетворів: вона здебільшого, як ми бачили, дає матеріял до вхідливої аналізи, виявляючи велику винахідливість та майстерність.

Постережені на новітніх центрально- і східньоукраїнських варіянтах інновації в значній частині зостаються чужі західньо-українським варіянтам, не говорячи про такі загальні відмінності сьогочасних центрально-східніх укр. співів, як двоголосся і поділ на солові та хорові партії.

З двох розглянутих тут утворів на сюжет утоплення дитини пісня, якій присвячено розділ I, взагалі, імовірно, пізніше повстала, ніж та, про яку річ ішла в II розділі, але ті варіянти пісні II, що визначаються маршовим, салдатським характером, безумовно пізніші ніж пісня I. З цінного пояснїння, що прислав А. Яворський, довідуємося, що пісню („Ой ковалю") в селі Попівці Балаклеївського району Черкаської округи „співають на великих ночах баби (себ-то де людина умре і першу ніч як умре людина, то співають), а що торкається молоді то вона теж співає її на улиці і більш менш молодь співає та, котра зовсім непісьменна співають дівчата й хлопці вмісті (це більше підміщан...[1])) взагалі ця молодь дівчата й хлопці непісьменна, і має за собою грішки старого побуту, а саме: щоб випити самогону ухикнуть на всю улицю Бога й матір Божу згадати переходя через „матюк" попід-вікнами позаглядати в дурачка в очка згуляти (карти). І вмісті цим вище означенного заспівати ідучи селом „Молода Катерина породила дитя" і співати до тих пір покіль зовсім охрипне на горлянку". Отож пісня I в названому селі фунгує як поважна і вже остільки пристаріла, що навіть всунулася поміж ритуальні, а пісня II („Молодая Катерина породила дитя"), що названому кореспондентові здається найхарактеристичнішою для „старого" побуту, очевидно, в розумінні „передреволюційного", в протиставленні до ідеалу, а не до дійсности теперішнього побуту, — фактично тепер в самому соку свого життя.

Наскільки вуличний цинізм молоди є абсолютно стара побутова риса, трудно судити; в одних селах він може визначати неперервану традицію ще предковічної грубости, в инших — регрес після доби культурніших звичаїв; коли-ж пристосувати питання власне до співів, то, мабуть, не буде помилкою покладати, що тимчасом, як грубість зáвсіди виявлялася в деяких спеціяльних родах пісень, більшість улюблених поважних епічних і ліричних пісень постали зразу в благороднішій формі і почасти огрубіли — в деяких місцевостях, в деяких варіянтах — ще протягом XIX віку; огрубіння виявилося в виразах і в музичних манірах співаного виконання. Висловитися отак sans façon, як у варіянті пісні II,

[1]) Останні літери не розбірні.

що прислали О. Єфимович та П. Куличенко (с. Війтівці Баришівського р. д. Переяславського пов.):

На досвітках чужа мати кладе долі спать,
трай, рай, рай, кладе долі спать,—
хоч хочеться—не хочеться, треба йому дать,
трай рай рай, треба йому дать

навряд чи могли-б у пісні ті люди, що колись складали її з такими скромними і благородними мелодіями, як подані тут у додатку під №№ 14 і 15, — для поважної епічної пісні такий вислів став можливий, либонь, тільки тоді, коли й музичною стороною вона розпрощалася з давнім епічним стилем і перейшла на маршовий салдатський.

Коли літературною стороною українська пісня про дітозгубницю (II) зближується з німецькими та західньо-слов'янськими піснями на цей сюжет, то може бути поставлене питання, чи не слідно якого звязку і в музичній формі. Отже переглянувши *приступний мені* дотичний матеріял, я мушу *тимчасом* відхилити здогади в цьому напрямі. Оскільки річ торкається польських варіянтів, — це аж дивно, бо літературною стороною деякі з них дуже близькі до українських. Це констатування погоджується з тим, що я недавно подав з приводу иншої польсько-української пісні — про потоплення дівчини від зводителя [1]). Всі зазначені тут західньо-слов'янські ритмічні паралелі до різних українських варіянтів пісні про дітозгубницю в'яжуться з иншими поетичними сюжетами; я не знайшов між західньо-слов'янськими та українськими піснями про дітозгубницю подібних до себе формою. Також і инші (неопубліковані) мої розшукування навівають, ніби у впливі пісенности західніх слов'ян на українську поетичні сюжети не йшли в сполученні з музично-ритмічними формами, а нарізно, і ритмічні типи мігрували неначе абстраговані від поетичного змісту пісень; можливо, що таке враження утворюється на підставі нинішнього пісенного інвентаря через утрату давніх варіянтів, що показали-б колишній звязок. Пізніше розірвання тих гіпотетичних ланок тим більше дозволено припустити, що ми бачимо на прикладі розглянутої тут пісні, як легко пісня міняє свою ритмічну субстанцію, навіть не переступаючи границь одної язикової облади. До того-ж і форми, в яких тепер іще живе пісня про дітозгубницю у українців, певно не всі вичерпані, не вважаючи на велику кількість зібраних у цій праці варіянтів, і це потверджується разючим текстом, що надійшов в останню хвилину від І. Павловського з Ніженя:

Із-за гори-гори
вітер повіває,
там коваля журба,
журба обнімає.
[Ой ковалю-коваленку!]
Чом не куєш рано,
рано пораненьку?
Чи й у тебе заліза,
заліза немає;

[1]) Етн. Вісник II с. 81 = Повідомлення Каб. Муз. Етн. № 2 с. 6.

Чи й у тебе сталі,
сталі не хватає;
чи й у тебе челяди,
челяди немає?
Єсть у мене челядь,
челядь-челядина —
одна тільки дочка,
дочка Катерина,
та й та собі слави,
слави наробила:
що звечора сина,
сина уродила,
опівночі сина
в криницю втопила,
а до світа Бога,
все Бога просила:
Пошли, Боже, сніги,
сніги та морози,
щоб замело сліди,
сліди та дороги,
щоб не знали, куди,
куди я ходила,
щоб не знали, кого,
кого я любила.
Я любила парня,
парня не простого, —
я любила Ваню,
Ваню молодого.
Я-ж думала, що син,
що син генеральський,
А він же породи,
породи ковальської.

На превеликий жаль, до цього запису не додано мелодії і навіть його зроблено певно не за співом, а за проказуванням, бо 5-й вірш, взятий тут у клямри, гостро порушує метричну норму, але й у такому вигляді цей запис навчає, які несподівані находки ще предстоять на дорозі того, хто взявся-б продовжувати початі тут розшукування над одною тільки піснею. Отже в цьому тексті ясна тенденція перевіршувати її на розмір 6 + 6, як у моравському варіянті (Bartoš Janaček, № 40):

Níže Novych Zámku
stała sa novina.
rychtárova céra
porodiła syna

або в польському (В. Гнатюк, ст. 34 окр. відбитки)

Szelma Cysarzowna zgrzyszyła, zgrzyszyła,
miała dziciąteczko, w Dunaj go wrzuciła.

Проте в записі І. Павловського ніяк не можна вбачати забутку давньої форми пісні; міра 6 + 6 там — не старинна західньо-слов'янська й українська, а нова, секундарна, що явно розвилася з 4 + 6 через штучний спосіб — повторення двоскладових слів (або двох односкладових слів „що син"). Я вже мав нагоду завважити (розд. І. стор. 128), що відділити цезурою двоскладові слова в усіх строфах довшої пісні народнім поетам не вдається, і це постереження оправдується й записом І. Павловського, проте треба визнати, що в цьому варіянті досягнено дуже багато в напрямі цієї, очевидно, свідомо поставленої версифікаційної мети, і пізнати музично-ритмічну форму цього перетвору було-б дуже інтересно.

Може десь ізольовано доживають і инші варіянти, в нині демодованих формах, що колись були привлащені саме розгляданій пісні і були подібні до західньо-слов'янських.

У цій праці я не досліджував ні мелосу, ні гармонії наведених пісень. Проте дозволю собі наприкінці поставити одну дотичну проблему з приводу гостро відмінного мелодично заріянту, що подаю під № 33 з неопублікованих записів М. Лисенка. Цю мелодію співав дід Панас Борисенко (Лебідь) з Дахнівки під Черкасами; у нього Лисенко записав ще кілька старинних, в тім числі історичних пісень. У даній мінорній мелодії бере на себе увагу невластива иншим варіянтам пісень про дітозгубницю, але взагалі звичайна для українських *нехорових* пісень фігура *c'' b' a' g' fis' d'* при тоніці *g'*; вона нерідка і в західньо-европейській музиці, народній і старинній штучній: нагадаю шотландську пісню The sweetest Lad у Бетговена, між його Schottische Lieder op. 108 [1]). На моє постереження, наш люд не вміє перетворювати на двоголосість цієї фігури і в двоголосому виконанні тих пісень, де вона трапляється, просто міняє мелодію. Так само і вчені композитори, що розкладають на хор народні одноголосі пісні, занехаюють мелодії з цією фігурою, як непридатний матеріял. З другої сторони принцип будови віршу

Ой ковалю, | ой ковалю та коваленку

характеристичний власне для хорових пісень з соловим заспівом, розглянутих у розділі I,— одміна тільки в тому, що тут ця ампліфікація проведена не на основі V(4 + 6), а на основі V(4 + 4). Отже повстає питання, чи дід Лебідь зберіг власне давній мелодичний характер цієї пісні як солової, та підо впливом вуличного хорового виконання й собі приробив до неї пролог, чи, може, він навчивсь пісні з вулиці, та мелодично переробив її на миліший йому старий елегічний стиль, а чи, нарешті, в його місцевості, таки співали гуртом, і з заспівом у мінорі з зазначеною фігурою? Ми тут підходимо до ідеалу: не тільки з а п и с а т и п і с н ю, але й д о с л і д и т и н а м і с ц і, в даному селі всі форми й способи виконання, в яких вона жила давніше і нині живе та перетворюється.

Думаю, що для вивчення біології народньої пісенности потрібні не тільки досліди над еволюцією і дивергенцією самих ритмічних типів з притягненням до кожного абстрагованого типу зразків з різних пісень, але також і монографії, в яких-би простежувалося поліморфічне життя одної пісні.

Подаючи тут спробу такого роду розвідки, сподіваюся, що вона дасть імпульс особам, які мають змогу робити постереження на місцях, направити свою увагу на обговорені тут питання, і Кабінет Музичної Етнографії збагатиться новими матеріялами та поправками до поданих тут здогадів і узагальнень, присланими від місцевих збирачів та обсерваторів.

Складаю велику подяку всім особам, що в тій чи иншій формі допомогли згромадити використаний в цій розвідці матеріял, і зокрема

---

[1]) Инші приклади — у моїй розвідці „Укр. пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем". Етн. Вісник, кн. 2, ст. 81.

відзначаю, що й підчас самого друкування цей матеріял збільшився завдяки заходам Етнографічної Комісії У.А.Н, що в особі вп. моїх колег В. Білого і В. Петрова зробила для того все можливе. Нові записи й відомості надходили раз-у-раз і всі в більшій або меншій мірі зужиті в цій студії. Перероблювання її підчас друку в звязку з допливом матеріялів спричинило деякі порушення послідовности викладу, до того-ж деякі варіянти з технічних причин мусять бути вміщені нижче як додаток, та ця жертва зовнішньою стрійністю за-для повности, гадаю, не буде осуджена.

Українці й инші слов'яни мають іще окрему пісню про дітозгубницю — її дослідив (не з погляду ритмічної форми) Ю. Яворський в розвідці „Духовный стихъ о грѣшной дѣвѣ“ (Изборникъ Кіевскій въ честь Т. Д Флоринскаго, 1905 р.), але та релігійно-моралістична пісня розвивалася без помітного звязку з розглянутими тут, і, уважаючи на обмежений розмір нинішнього видання, я її тимчасом не займаю.

Примітка 1 (до стор. 121 в кн. 3 і до ст. 31 в кн. 4). Знак $^1/_1$ показує, що вірш повторюється не в тій самій строфі (в тому разі на ознаку повторення ставиться цифра 2 або знак репризи (: |), а способом конкатенації, тоб-то як закінчення одної зворітки і як початок другої.

Примітка 2 (до стор. 125 в кн. 3). В нотному додатку слова Hildebrandslied подано в такій транскрипції, як в Fr. M. Böhme's Altdeutsches Liederbuch під нотами, отже, між иншим, там стоїть geworden тимчасом, як в окремо надрукованому тексті у Böhme — gewesen. — В Deutsches Liederhort Ерка-Беме, I, 22 є велика помилка в транскрипції цієї мелодії (14—15 такти).

Примітка 3. Сподіваючися, що цю розвідку певно читатимуть здебільшого ті самі особи, що читали мою попередню розвідку „Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем (Етн. Вісник, кн. 2), дозволю собі на цьому місці поставити поправки до нотного додатку до тої розвідки (на деяких примірниках вони зроблені од руки): в № 8 (німецька пісня) коло ключа пропущено bémol на si. В мел. № 18 перед другим ре повинен стояти bécarre.

Варіянти до розділу I, що дійшли в часі друкування розвідки:

Вар. 12.

А. Грабенко (Конощенко) прислав Кабінетові Муз. Етн. свої ще недруковані записи, і між ними є такий вар. з с. Кононівки д. Пирятинського пов. на Полтавщині (співали Кость Хирний та Михайло Богомаз):

1. Ой, ти, ковалю, ти ковалю, ой, ти, коваленьку!
   Чом не куєш рано — пораненьку?
3. Десь у тебе, (2) заліза немає,
   що (й) у тебе вся челядь гуляє?

5. Єсть у мене (2) і сталь, і залізо, —
я своєї челяді жалію!
7. Ой, є в мене, (2) дочка Катерина,
вона мені слави наробила...
9. Вона-ж мені (2) слави наробила:
хорошого сина породила...
11. Хорошого (2) сина породила,
в колодязі взяла затопила.
13. В колодязі, (2) взяла затопила,
й шипшиною зверху пристромила.
15. Шипшиною, (2) зверху пристромила,
сама-ж вона Бога попросила:
17. „Ой, дай, Боже, (2) громовую тучу
та й убий же ревнивого мужа"!
19. Ой, піднялась (2) громовая туча
да й не вбила кого я просила...
21. Ой, не вбила, (2) кого я просила.
а й убила, кого я любила!...

Мелодія подається в додатку під № 11. (Етн. Вісник, кн. 3).

Цей варіянт одрізняється формою від усіх попередніх. Дарма що структура $a + ab + cd$ зближає його з вар. 3 (мел. № 3), істотна одмінність між цими варіянтами у тому, що там передхоплення першої 4-складової групи 1-го віршу робить соліст, а тут як видно з запису, в гуртовому виконанні зовсім нема солової частини, і ця група a просто двічі повторюється гуртом, не в однаковій мелодичній і ритмічній формі. Ритмічна величина першого a, що відповідає заспіву (u) з вар. 3, тут — не 16, як там ($2 + 2 + 4 + 8$), а 12; в основі тут схема $2 + 2 + 4 + 4$, неначе удвоє збільшена проти схеми a^u в вар. 6 (мел. № 5).

Основний корпус V_1 (ab) відповідає вищезазначеній (l, стор. 128—9) формі (B), а V_2 (cd) — формі (D), і обидві форми виступають у цьому вар. виразніше, ніж у вар. I. 1—3 (мел. 1—3), бо тут немає секундарного явища удовження останніх складів у групах b і d.

Дуже інтересне в цьому варіянті підтекстування останнього складу в групі b („ку" в слові „коваленьку"). Неодночасне ставлення словесного складу в партіях — явище екстраординарне в народньому співі; тут воно свідчить про розуміння h, як note de passage, отже про усвідомлення принципу гармонії, що не належить до найпростіших. Зазначимо, що цей ступінь наперед вбачається в східньо-укр. зразку.

В 1-й зворітці група a — 5-складова, тимчасом далі скрізь a 4; цей відступ від норми — намірений, його легко було-б уникнути. В цьому, може, виявляється маленький свідомий ступінь до еманципації від строгої строфової форми.

Вар. 13.

С. Комарівка Ніженської окр. (д. Борзенського пов.). Учитель І. Євфимовський записав в Уляни Йовхименкової варіянта з мелодією (в додатку № 31), що відзначається регулярним вставлюванням слівця „да"

перед другим віршем кожної зворітки. Подам тільки місця характеристичні для цього варіянту що-до змісту:

11. Вона мені слави наробила
12. да що з вечора синочка вродила,
13. що з вечора синочка вродила,
14. да йа з півночи в Дунай односила,
15. йа з півночи в Дунай односила,
16. да йа од світу вже бога й просила
. . . . . .
33. Я-ж думала, що він син гусарський,
34 і 35. Роздивилась — коли-ж він циганський
36 і 37. То на ньому штани — шаровари,
38 і 39. То на ньому рубашечка красна,
40. Да зосталася дівчина нещасна (кінець).

*) В віршах 34, 36 38 вставляється на початку слівце „да“.

В співі це вставлюване „да“ входить не в склад другого рядка (до якого воно прив'язується логічно), а в склад останнього такту, належного до першого рядка. Віддих, як пояснив листовно записувач на моє запитання, робиться п і с л я „да“ (я на підставі цього пояснїння додав до запису знак V), але в даному разі не можна покладати, що момент віддиху визначає музичне членування, як воно усвідомлюється у селян-співаків. Віддих в цьому місці потрібний, щоб горовий голос міг зробити скік на септиму $f^1 — es''$, ще й акцентувати високий тон es''. Нетренований співак цього не вдасть legato (нижчий голос, мабуть, просто, йде за вищим, вибираючи момент віддиху), проте можливо, що цезура була саме тут і незалежно від фізіологічної причини.

Парадоксально в цій пісні закінчення ${}^{m}b$ (= закінчення ${}^{m}V_1$) не відзначається удовженням останнього складу, тимчасом, як ${}^{m}a$, ${}^{m}c$ і ${}^{m}d$ відчленовуються такими удовженнями, — хоч ми сподівалися-б скоріше маркантнішого відчленування ${}^{m}b$, отже удовження перед головною цезурою мелодії (замкнення протази). Залишення первісного ${}^{4}/_{4}$ такту поміж удовженими ${}^{5}/_{4}$ — і то саме в каденції ${}^{m}V_1$ — постерегається також у піснях, де ${}^{5}/_{4}$ — не типу пеона 4-го як тут, а типу пеона 2-го: див. К. Квітка, Н. м. з гол. Лесі Укр. № № 141, пор. ibid. № 81, є зразки й по инших збірниках. Такт ${}^{4}/_{4}$, в дійсності — основний, творить у подібних мелодіях такий ефект, неначе це — не реституція, а щось капризно-поквапливе, задиркувато-протизвичайне (згадаймо мел. № 7, де таким генетично-нормальним, а морфологічно відхильним відділом є *третій* такт). В даній мелодії це рафінування — розщеплення останнього тону протази (f^1) — з музичної сторони замірено затирає головну цезуру мелодії, але в словесному компоненті пісні помагає сприймати членування отою незмінно повторюваною вставкою „да“. Ця компенсація зрозуміла самим народнім співакам, що її утворили (як пояснив у додаткові записувач, співають иноді й цілу цю пісню без „да“, тільки співачка йому сказала, що це „не так красиво“), і тим, хто слухає однаково уважно мелодію й слова; для тих, хто слів не чує або їх ігнорує, вона не існує.

Вар. 14.

С. Требухів Броварського району д. Остерського пов., нині Київської округи. Учень Київської художньо-індустріяльної професійної школи Іван Риженко у матери своєї Мотри Риженкової 37 років записав, без мелодії, варіянта, що відрізняється головно останніми рядками:

...Щоб не знали, с ким я розмовляла,
Щоб не знали, с ким я ночувала.
Ночувала ночку в вишневім садочку,
ночувала другу в зеленому лугу.
Що у лузі, в лузі при лужечку
Там стояли хлопці у кружечку,
А Ваня аж на бережечку.
Що у Вані аж кучері в'ються,
А у Каті дрібні сльози ллються.

ВАСИЛЬ КРАВЧЕНКО.

„ПСАЛЬМИ", ЩО В 1923—24 РР. СПІВАЛИ ПРОЧАНИ ПІДЧАС ПОДОРОЖУВАНЬ ДО РІЗНИХ ЧУДЕС.

ВСТУПНІ УВАГИ.

Записи „псальмів", як змістом, так і говіркою залишені такими, як їх одержано від шановних т.т. записувачів. Тільки де-не-де змінено транскрипцію, але та зміна в жадному разі не зачеплює діялектичної відмінности певного запису.

Для скорочення друку — замість зазначати під кожною „псальмою" усі джерела що-до її походження, — звідкіля записано й хто записав, — подаємо коротенький ключ до тих скорочень, що поставлені під кожною „псальмою", а саме:

1. В. Коровинці = С. Великі Коровинці, Чуднівського району Бардичівської округи, — тексти взято з церковного літопису. До літопису пісні вписав, з уст селянки Антонини Данилюкової, місцевий протоєрей Агапій Буйницький. Тепер той літопис переховується в Волинському Окрарсі. — Мусимо ось де скласти подяку як Завокрархом т. Козлюку, так і його співробітникам за те, що дали можливість використати той матеріял.

Що-до тексту тих двох „псальм", занотованих у о. Буйницького, що тут подані під ч. 6 („В чистий четвер по вечері") та ч. 7-й („Ой ти, Петре, і ти, Павле"), то, в натурі, це є одна „колядка", яку можна відшукати по різних етнографічних збірниках, а зокрема в „Етногр. матер., зібраних В. Кравченком" (Див. „Труды О-ва Изслѣд. Волыни", т. 5, ст. 33, ч. 82).

2. Кодня Зак. = Коднянсько-Закусилівська 7-річна трудшкола, що міститься в м. Кодні, Волинської Округи — Матеріял цей зазначена школа зібрала була на підставі обіжника житомирського окрінспектора Ів. Ф. Левицького, у лютому року 1924 — Той матеріял Ів. Ф. Левицький і передав мені.

3. Тульчин = М. Тульчин (на Поділлю), від Каролини Гущанської, 51 року, 17/X 1926 р., занотував Федір Петрук.

4. Стрижавка = С. Стрижавка, Коростишівського району Волинської окр., за керівництвом викладача Коростишівського Педтехнікуму Гр. Ів. Юхимчука, 1926 р., од Насті Мощонкової, занотував студ. Г. Шуренок.

5. Скочище = с. Скочѝще, Корнінського району, а також .

6. Ходорків = м. Ходорків—Білоцерківської округи, од Антонини Голюкової та від Марії Голюкової,—27 травня 1926 року, за вказівками В. В. Теплого-Гарячого, занотувала Віра Руда — 17 років.

На ноти пісні, з Скочища та Ходоркова, списав В. В. Теплий-Гарячий.

Пісні з Скочища та Ходоркова, що подали Віра Руда та В. В. Теплий-Гарячий — мають у них загальну назву — „Калинівські псальми“ і хоч така „псальма“, як „Божиї діти“, під ч. 10, стосується до „Сафатової долини“, проте в тих „чудах“, що відбулися в рр. 1923 та 1924, Калинівське „чудо“ найбільш залишило про себе в народі спогадів, бо, власне саме Калинівський хрест стояв у центрі всіх тодішніх подій, звідсіля почалася „епідемія чудес“ — сюди й народу найбільш ходило. Треба гадати, що в майбутньому саме цю подію народ як-найдовше пам'ятатиме.

Частина з тих „псальмів“, що подаються, це давні колядки, а значна частина їх хоч у натурі є традиційні лірницькі пісні (приміром пісня про Олексія-чоловіка божого), але підчас пошести на „чуда“ в 1923—24 рр., прочани давній лірницький репертуар використали, як „побожні“ пісні й співали їх, подорожуючи до Калинівки чи на Осапатову долину.

Що-до „перекручених псальмів“, поданих наприкінці збірки (14—15), то, на нашу думку, тут цікаво ось що: місцевість, де обидва ті варіянти виникли, як с. Скочѝще та м. Ходорків, позначається тим, що там сільська людність досить здібна на те, щоб поглузувати одні з одних. А причиною тому є те, що там скупчено багато цукроварень (бурякових плантацій) та гуралень. Перекручений текст „Олексія“ склала особа, якій до найменших тонкощів знайомі всі гуральницькі деталі, — як це видно з самого тексту перекрученої „псальми“.

Од редакції. Збірка Вас. Григ. Кравченка складається з 15 №№ пісень, що їх співали прочани підчас подорожувань до різних „чудес“ р. 1922—1924-го. Зважаючи на те, що деякі з зібраних у В. Г. Кравченка пісень були вже видрукувані на сторінках „Етнографічного Вісника“ („Етногр. Вісн.“, кн. I, 1925, ст. 62—65, „Калинівські пісні“, 10 №№ та „Етн. Вісн.“ кн. 4, в статті Павла Попова, Редакція подає із збірки В. Г. Кравченка всі записи нових текстів (6 нових пісень), що-ж до варіянтів пісень раніш уміщених в „Етн. Вісникові“, то з цих варіянтів наводимо тільки найбільш відмінні варіянти. Подаємо зміст зазначеного рукопису В. Г. Кравченка, зберегаючи при піснях нумерацію оригіналу.

1. Пісня про Олексія чоловіка божого (1 вар.); 2. Самарянка (рос. мовою, 1 вар.); 3. Пісня про розлуку душі з тілом і зустріч божої матери з трьома манашками (4 варіянти: у варіянтах А з Ходоркова, вар. Б з Кодні та вар. Г з Стрижавки одмінні закінчення; вар. В з В. Коровинців наводимо цілком); [1]) 4. Пісня про зустріч божої матери з трьома янголами (4 варіянти. Варіянт Г з Стрижавки містимо ввесь; у варіянті Б з Кодні Христос названий „Лазарем“: „Ой, сину мій, ти Лазаре, терпів муки, терпів рани“; у вар. В з Тульчина: „Ой, синочку мій, Назоре“); 5. Пісня про Юдову зраду й Пи-

---

[1]) Див. Е. В., кн. 4, у статті Павла Попова, стор. 11.

латів суд (1 вар.); 6. Пісня про зустріч біля криниці Христа з покриткою („В чистий четвер по вечері пішов Господь по беседі“ 1 вар.) з додатком: 7. „Ой ти, Петро, і ти, Павло“ (В. Коровинці); 8. Пісня про інока (2 варіянти з Скочища та з Стрижавки [2], вар. з Скоч. подаємо); 9. Пісня про Калинівський хрест (4 варіянти з Скочища, Кодні, Тульчина, Стрижавки [3]; подаємо вар. з Кодні, що має вступ); 10. Пісня про подорож на Сафатову долину („Куди ви йдете, Божії діти“ [4]. 3 вар. з Скочища, Кодні та Стрижавки; подаємо варіянт з Кодні); 11. Пісня від Сафатової долини про муки Ісусові (1 варіянт). 12. Пісня про подоріж на Сафатову долину та муки Ісусові („Ой щаслива та путь“ [5]; 5 варіянтів з Ходоркова, В. Коровинець, Стрижавки; подаємо варіянт з Кодні, що темою „розстрілу Христа“ наближає цей запис до пісні „Сидів москаль на горбочку“ та варіянт з Тульчина); 13. Пісня про страшний суд („Ой, знаєте люди, що це за день [6], 2 варіянти з Скочища та Стрижавки) і 14 та 15 дві „пародійні“ пісні: „про Олексія-чоловіка божого“ (з Скочища) та „Ой, щаслива та путь“ (з Ходоркова).

---

1. *Олексій.* Яка в Бога привелика
сѝла (2) —
Женив батько поневóлі сѝна,
Звелів йому у пàроці жити,
А він пішов у пущу блудити...
Блудив же він, не ївши, не пѝвши,
Прийшов к отцю, як земля щорнівши.
Батько його за сім гóд не взнає —
В своїм дóмі за нѝщого мàє...
Сказàв слугам вірно доглядати—
З свого стóлу його доглядàти,
З свогó стóлу його годувàти. —
Слуги його вірно доглядàли,
А все тéє їх пси поїдàли...
— „Дайте отцю, слуги, мóму знати —
Нехàй ідè житїє читàти“...—
Прийшов отець — житїє читàє—
З велѝкого жалю умлївàє:
— Ой, світу мій, привеликий світу,
Ой, сину мій, Олексію-квіту,
Чом же ти був ранїш не признàвся,
То ти так би не поневірàвся.
— „Дàйте, слуги, моїй жонї знàти (2) —
Нехай іде житїє читàти (2)“.—
Прийшла жона, житїє читає (2) —
З велѝкого жалю умлївàє: (2)
— Ой, світу мій, привеликий світу, (2)
Олексїю, бóжий-чоловíку, (2)
Чом же ти був ранїш не признàвся, (2)
То ти так-би не понивірявся.

(Скочище).

(Див. П. П. Чубинський, т. I, ст. ст. 173—176; „Етнограф. матер.“ В. Кравченка „Звичаї в с. Забрідді“, т. III, ст. ст. 43 і 44 і т. и.).

2. Напой, Самарянка, студеной водой
Пришельца, который стоит пред тобой,—
Бог тяжкою карой меня поразил
За то, что я сына его оскорбил:
Когда шел страдалец на гóру Голгоф
Под тяжесной ношей большого крестà (2),
Он сел отдохнуть у моего крыльцà...
Святого же стàрца я дèрзко толкнул
И смехом ковàрным его упрекнул...
С тех пор я скитаюсь, по свèту брожу,
Не знаю — куда и когда я прийду.
Лишь только я сяду, а ветер шумит:
— „Иди, — путь далекий тебе предстоит!“...
О, люди, страшитесь прогневать творцà,
Его наказàнью не будет конца.

(Скочище).

---

[1]) Див. Е. В., кн. 1, два варіянти (№ IV), стор. 63—64.
[2]) Див. вище записи у статті Павла Попова.
[3]) Див. Етн. Вісн., 1, стор. 62—63, два варіянти (№№ I та II).
[4]) Там-же, стор. 64, № VII.
[5]) Там-же, стор. 64, № VI.
[6]) Там-же, стор. 65, № VIII. Варіянти із збірки В. Г. Кравченка особливих відмін не мають. З варіянту з Стрижавки подаємо відмінне закінчення.

3. А в неділю рано
Соничко зийшло,
Господи, помилуй [1]),
Соничко зийшло,
Вгору підийшло,
А три манашки
В Ярусалим ішло,
А на встрічу їм
Божая мати:
— „Ой, дїви, дївй,
Де ви бували?“
— А ми були в Ярусалимі...
— О, дїви, дїви,
Що ви там бачилй?
— А ми бачили, як тїло з душею
Розставалося, (2)
І не прощалася,
Не прощалася
Та ще й сперечалася:
— „Ой, тїло, тїло,
Що в неділю рано їло?“..
— Ти, милая душа,
Ти позволила менї..
Ой, душа, душа,
Чом в церкву ни йшла,
В церкву ни йшла,
Жертви не несла?
— „Я вечерню проспала,
А на утриню
В люстрі стояла, (2)
Косу чесала,
А службу Божу
За столом сидїла, (2)
Раду радила...
Ой, тїло, тїло,
Будеш в землї гнить“...
— Ой, душа, душа,
Будеш в огнї горіти,
В огнї горіти,
В смолї кипіти...
— „От тобі, тїло,
В землї лежати,
А менї — душі
Гріхи здавати...
Господи, помилуй“.
(В. Коровинці).

3 Варіянт.

...Тут тобі, тіло,
В землі тліти, (2)
А мені — душі —
На суд Божий іти (2)
Да до суді (2)
Справедливого
Да до Господа (2)
Милосердного —
Там нас буде (2)
Господь судити,
Буде судити,
Буде питати: (2)
— Ой, де ти, душа,
Забарилася, (2)
Що ти до царства
Не спішилася?
Алілуя,
Що ти до царства
Не спішилася?
Господи помилуй.
(Стрижавка).

4. Через поле широкеє,
Через море глибокеє
Там летіло три янголи [2]),
Три янголи-арханголи,
А на встречу Божа мати...
Вона стала їх питати:
— „Чи бачили сина мого,
Сина мого любленого?“ —
Іден каже: — „не бачив я“;
Другий каже: — „не виділи“,
А третій каже: — „устрітили,“ —
Як його іспоймали,
Назад руки ізвязали (2)
Да й на хрестї розпинали, (2)
Да й гвоздями прибивали,
І гвоздями прибивали,
Шипшиною вперезали, (2)
З терну вінець надївали, (2)
Коп'єм ребро пробивали, (2)
З серця крові доставали,
Ще й уксусом напували...
Коло хреста Божа мати
Стала плакать ще й ридати, (2)
Стала стиха промовляти:
— Ой, сину мій, возлюблений,
Без болів я тебе мала, (2)
Ще й на хресті доглядала
І на хрестї доглядала —

[1]) По кожних двох рядках приспів:—„Господи, помилуй“.
[2]) У варіянті з Тульчина (В): „... Там летіло два янголи“...

Назореєм називала...
Ой, сину мій, Назорею,
Терпів муки — терпѝ ранѝ (2)
За нас грішних — християнив..
А ці тебе християне,
Вони тебе розстріляли, (2)
Кров христовую проляли.
(Стрижавка).

В варіянті з Ходоркова (А) відмінний початок:

Через поле широ́кеє,
Через море глибо́кеє (2)
Там летїло три янголи —
Арханголи.
Ой, летїли,
На хрест сіли.
А приходить Божа мати... І т. д.

5. В чистий четвер увечері
Ішов спаситель на вечеру...
Ученики службу правлять —
Сам спаситель хліб ломає,
Хліб ломає — Юді дає...
А хліб ломав - Юді давав:
— „Оцей менè продàв“... —
Взяли Христа аж на гору
До Пілàцького дво́ру...
А той Пілат ручки мие—
Він на Христа нарикає...
Взяли Христа аж на гору
До Киянського дво́ру...
А той Киян він — нечѝстів —
Він на Христà неми́лостів, —
Сказав Христа розпинати,
Гвоздїм руки прибивàти...
Зпершу — вінок надївàти,
Шипшиною перезàти,
Коп'єм серце пробивати...
Стали серце пробивàти —
Коло його Бо́жа мати
Стала стиха дух спускàти:
— „Ой, сину мій, Спасѝтелю,
Зійдѝ з хреста, ідѝ за мною —
Нехай же я вмру з тобою“...
— „Не плач, мати, не плач, моя,
На третій день воскресну я.“ —
(Стрижавка).

6. В чистий четвер по вечері
Пішов Госпо́дь по бесѐдї...
Пішов Господь дорогою
І встрітив дївку з водо́ю:
— Дай, дївко, води пити
Та смутні губи закропи́ти...
— Оце, діду, вода нечѝстая —
С поля піску навіяло,
А с кли́ну лѝстя нападало...
— Ти, дївко, сама нечистая,
А ця вода — пречи́стая...
Ти сїм синів породѝла
Та й в ці водї потопѝла...
Стала дівка, злякàлася —
Із відѐрка водà проллялася...
— Стій, дївко, не лякàйся,
Ідѝ до до́му, убирайся,
Ідѝ до цѐркви, сповідàйся
Та в гріхах своїх признавайся... —
Як тильки дївка в церкву вийшлà,
То по колїна в землю вийшлà.

(В. Коровинці. Див. „Труды О-ва Изсл. Волыни“, т. V, Етногр. мат. зібрані В. Кравченком, ст. 33, п. 82).

7. Ой ти, Петро, і ти, Павло,
Возьміть ключі пекѐльниї
Та випустіть душі праведних,
Тільки теї не випускàйте,
Що в п'ятницю пісні пі́ла,
А в суботу рано їла,
А в недїлю довго спàла
Та отця й не́ньку полаяла...
Ой, Господи-милосѐрдний,
Коли-б же я була знала,
Та й отцю нѐньці но́ги мѝла
Та самà тую юшку пѝла.

(В. — Коровинці. Варіянт звичайної колядки, яку співали підчас подорожувань до „чудес“. Повніший варіянт див. т. V, „Труды О-ва Изслѣд. Волыни“, ст. 33, п. 82 — Етногр. матер., зібрані В. Кравченком).

8. — Чого, Інок, гірко плàчеш?
— Ой, як менї, Господи, не плàкать —
З малих лїт же я пострèгсь в монàхи —
Служить Бóгу вірно обіщàвся...
Зняли́ з мене мою чóрну рàсу
Та й спалили золотую книгу,
Закúнули ключ в море церковний
Та й замкнули храм святúй-господній...
— Ой ти, Інок, не плач, не журèся,
З усèрдієм Богу помолúся, —
Дамо тобі чóрну рàсу —
І напúшеш з о л о т у ю к н и́ г у...
Достàнемо ключ з моря церкóвний,
Одемкнемо храм святий-госпóдній
І пустимо того́, хто достойний.
(Скочище)

9. Чи чуєте, люде, який буде день,
Як прийде Спаситель судити людей?..
Чи чуєте люде, який буде час,
Як прийде Спаситель—судить буде нас.

В Русалимі на горбочку
Чистить москаль винтовочку,—
Чистить, чистить, вичищає,
(Ой чистить він, прочищає),
На хрест Божий наглядає, —
Що хрест Божий — дерев'яний,
Як прострелив — стали рани,
Поллялась кров річками,
(Потекла все кров річками),
Пішли люде все товпами...
Ой, там мати людей просить:
— „Ой, прощайте мені люде!"...
Її люде отвічають:
-- Нехай йому бог прощає!...
. . . . . .
Мати сина проклинала:
— „Щоб ти, сину, не вродився,
Що ввесь народ возбудився"...
— Не лай, мати, що вродився,
Що ввесь народ возмутився,
Бо вже люде усі спали,
Вже за Бога забували,
Вже до церкви не ходили,
Малих діток не хрестили,
Уже церкви замикали,
Від церків ключі закидали, —
В церквах театр приставляли...
А театри — плохи штуки,
На тім світі — вічні муки.
(Кодня Зак.).

10. — Куди ви йдете, Божиї діти,
Свят, свят єси, Боже, Божиї діти?
— Ой ми йдемо на ту долину,
Свят, свят і т. и.
На ту долину, на Сафатову.
. . . . . .
На ті долині є Божа мати,
Є Божа мати і з своїми синами,
Із своїми синами будуть судити,
Будуть судить живих і мèртвих
Будуть судити (2)...
Злетять анголи — будуть трубити...
Труби затрублять,
Мертвих розбудять:
— Вставайте, мертві, к Божому суду,
Будуть судити на дві стороні,—
Праведні души — в праву сторону,
Грішнії души — в ліву сторону...
Праведні душі возвеселяться,
Грішнії душі гірко заплачуть,
Свій гріх зобачуть...
Свят, свят єси, Боже, Божиї діти...
(Кодня—Зак.).

11. Занесу я горóшу
На гору Голгóфу,
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені... [1]) (приспів)
На Сіянській горі
Христос роспятий на хресті, (2)
З терну вінок на голові...
Коло його Божа мати стала,
Навхрест ручкі держала
І сина вмоляла:
— Ісусе, сине мій,
Возьми людей на спокій,
Очиняй царські ворота,
Пускай людей всіх тудà...
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!..
(Стрижавка).

[1]) По кожних двох рядках — приспів:
„Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!"...

12. Ой щаслива та путь,
Де поклонички йдуть.
Алилуя...
Не самі вони йдуть,
Їх янго́ли ведуть —
Херувими поють,
В новий Єрусалим ведуть —
Христу жертву несуть...
Ой щасливий той буде,
Хто в Єрусалимі буде...
Ой щасливий той день,
Що став новий Єрусалим, —
Там син Божий походив
І слідочки полишив,
Сім ран получив,
На восьмую пострадав
За нас грішних християн,
За нас грішних, за нас всіх;
Ростриляли на христі
У терновому вінці...
Ви, поклоннички мої,
Ви не вірили мені, (2)
Що я роспят на хресті
У терновому вінці...
Ви поклонітеся мені
До сирої геть землі...
Там син батька не вважав —
На Спасителя стреляв,
Кров Христову він пролляв
За ввесь мир християн...
(Кодня Зак.).

12 Варіянт.

Щаслива та путь,
Що поклонники йдуть,
Не самі вони йдуть —
Їх янголи ведуть,
Алілуя, херувим поють,
Богу славу дають...
У нові Ієрусалім ідуть...
А хто в нові Ієрусалім іде —
Той щасливий буде,
А хто в Ієрусалім не йде —
Той без щастя буде.
(Тульчин).

13 [1]). ...Ти-ж мене учила
Да й гарно ходити,
А тепер я буду
Да й в смолі кіпіти...
А праведни души
Да й возвеселились,
Над ними янголі
Вінці возвеселили,
Над ними янголі
Зложили вінець,
Що їхньому царству
Не буде кінець.

14 і 15 „перекручені“, „пародійні“ пісні.

14. Яка в Бога привели́ка си́ла —
Жинив Сергій поневолі сина —
Надибав він кацапку керпа́ту
Та й каже:—„жині́ть мене́, та́ту“...—
Сергій з горя за живі́т узявся:
— „Чом ти, сину, рані́ш не призна́вся, —
Що-ж ти собі, Олексі́й задумав,
Я-же-ш тебе жини́ти не думав?..
Тепер, синку, мусиш ти сказа́ти, —
Яку маєш собі жо́нку брати?“
— Перед вами не буду я крити́ться —
На Мо́тї задумав жини́ться,
Її хата стоїть при гура́льні,
В неї носик, як гринджо́ли-сані,
А очами - палить мою душу...
І так, тату, жини́тись я мушу“... —
Сергій став по хаті похожа́ти,
Олексію жини́ло шука́ти...
Знайшов Сергій під ла́вою ла́поть,
Начав його по хра́понці ляпать...
А він з дому, як с це́пу зірва́вся,
За двором в кана́ві геть скупався...
Прибіг він до Мотьки—аж при́ше,
Впав на ліжко, ле́две-ле́две ди́ше...
Коло його Мотька, бач, сї́дає:
— „Чого такий мокрий ти?“—пита́є.
— Ой, бив мене батько ще й дуже.
Я до його більш не піду вже!.. —
І в Мотьки не довго забарився —
Поки з нею він не посвари́вся...
Мо́тці-ж зліть до серця як припала —
Вона його з хати геть прогнала!...
І пішов він по світі блука́ти,
Собі грішному притулку шукати...
Блука́в же він, не ївши, не пивши,
Прийшов в Скочище, як земля щорнівши...
Ходив по селї та все блука́є:
— Чи батько не сердиться? — питає.

[1]) Запис з Стрижавки пісні: (поч.) „Ви знаєте люде, який тепер день; як прийде Спаситель судити всіх нас“. Подаємо з запису тут тільки відмінне закінчення. Повний текст див. Етн. Вісн., кн. І, стор. 65, № VIII.

Як дали про цее отцю знàти, —
Пішла màти по селу шукàти...
Ой, ходйла вонà дóвго, шукàла,
Як прийшла, то так йому сказàла:
— „Ой, світу мій, привелúкий свíту,
Ой, сúну мій, Олексíю, квíту,
Чом же ти нам ранíш не признався,
То ти-б під чанàми [1]) не валявся?“...—
Батько про Олексія дознàвся,
Він до нього без духу пригнàвся...
І прибíг — крепко сина обнявши,
Такі словà йому промовлявши:
— „Ой, світе мій, привелúкий-свíту,
Ти, Олексію, бóжий чоловíку,
Чом же ти ранíше не признався,
То ти був би по світі не валявся?!“... —
(Скочище).

15. Ой, щаслива та путь,
Що поклонники йдуть,
Алілуя, алілуя [2])
Що поклонники йдуть,
Паляниці несуть, (2)
Взаді „колотóк“ [3]) везуть, (2)
Як прийшли вони в Гнелець [4]) —
Взíли перший м л е н е ц ь, (2)
А як прийшли в Водотиї,
То зловили там по шиї, (2)
А як сїли в Хамутці,
То зловили там по пиці, (2)
Коли-ж назад утікали —
Паляниці забували, (2)
І од Вóвка [5]) утікали, (2)
І од Лúса утікàли...
Алілуя, алілуя
І од Лúса утікали. (Ходорків).

---

[1]) С.-то напився браги в гуральні й п'яний валявся межи бражних чанів. *В. К.*

[2]) По кожних двох рядках приспівується: „Алілуя, алілуя“.

[3]) „Колоток“ — страва, що за часу подорожів до „чудес“, коли для прочан по селах улаштовували спеціяльні „обіди“, була дуже поширена. Це — просто, — зварений горох одціджувався (тільки не цілком), розтирався, а зверху присипався цукром, якщо його мали, а ні, то подавали й так. Страва ця остільки була до смаку їдцям-прочанам що її по кілька разів підсипали. Для куховарок зручно було варити, бо мало мороки а для „благочинних“ (жертводателі припасів)—теж вигідно,—бо не заморочливо—відсипав і готово! Для „поклонників“ же (гостей-їдців)— річ надто приємна, бо смачна й багато можна з'їсти, та ще-ж і — дурно. *Віра Руда.*

[4]) Гнелець, Водотиї й Хамутець—сусідні з м. Ходорковом села.

[5]) Вовк і Лис—бандити, що оперували тоді в межах Ходорківського району.

НИКАНОР ДМИТРУК

ГОЛОД НА УКРАЇНІ р. 1921.

Головна причина неврожаю року 1921-го, як і мало не всіх попередніх неврожаїв,—це посуха, що зáвсіди трапляється через брак опадів з весни та влітку [1]), а найбільше, у травні. Але-ж крім того свій певний вплив мали також низький культурний рівень людности, низька техніка (панування первісних форм натурального господарства, примітивна обробка землі), загальний занепад сільського господарства, зруйнованого за імперіялістичної та громадянської війни, то-що. Одна з зазначених тут причин, примітивне господарство й звязана з тим культурна відсталість, заслуговує на особливу увагу. Вона бо уможливлює „етнографічний підхід“ до цього видатного факту в історії подій останніх років, голоду р. 1921, що нас оце саме цікавить.

Той народній світогляд, що виростає на ґрунті примітивних господарчих форм, коли людина почуває себе в цілковитій залежності од природніх стихійних явищ, він обумовлює всю своєрідну особливість тих тлумачень, що ними селянство року 1921—1922-го силувалося з'ясувати причини голоду.

Певність, що все в господарстві залежить од стихійних причин, думка, що людина безсила перед лицем природніх погрозливих явищ, уявління, що людина ніяк і нічого не може сама своїми силами вдіяти і щось змінити в цій залежності, обумовили й відповідні пояснiння голоду, як кари, — божої кари за людські гріхи.

„Коли привезли з Самарської губ. голодуючих дітей, щоб розподілити їх серед селян [2]), то більшість приймала їх неохоче, доводилося багатшим давати примусово. Серед селян, що збиралися дивитися на голодних дітей, чути було таке: Бог покáрав їх, розгнівили Бога! При-

---

[1]) Бюллетень Центр. Ком. помощи голодающим при ВУЦИК. X. 1922. Стор. 9, слова агронома проф. Тулейкова.

[2]) До самої тільки Коростенської округи, за приблизними підрахунками, евакуовано понад 600 дітей. Частина з них померла, частина повернулася додому, а чимало й досі живе у селян, пристосувавшися до місцевих умов настільки, що відрізнити їх од місцевої людности не можна. Крім одягу вони перейняли добре й місцеву мову, навіть з її дифтонгами і перетворилися в поліщуків (деякі). У 1924 році ми бачили в одному селі (на Коростенщині) дівчинку з Самарської губ., що потрапила в родину селян-католиків. Ніяких ознак того, що вона з далекого Поволжя не було. Вона розмовляла так, як її господарі, виконувала всю хатню роботу, навіть молилася по-польському.

чому, балакали, причину божої кари пояснювали тим, що, мовляв, на Поволжі всі комуністи не признають Бога, насміхаються над батюшками, і от батюшки впросили Бога покарати людність голодом. Декотрі сперечалися, що „діти невинні", але тут-таки на допомогу приходили церковники з текстами з євангелії і говорили, що „Бог як наказує, то наказує й дітей через грішних батьків". (Від учителя з Городницького району, Корост. окр. Д. Білошицького). Подібних думок можна було натрапити багато, і мало не скрізь, та й тепер їх можна почути не раз.

Коли існує переконання, що господарчими заходами перед загрозою посухи нічого не вдієш, коли є погляд, що голод то є кара божа, то, очевидячки, селянство повинно було шукати й відповідних специфічних способів, що могли-б запобігти нещастю. Ми наведемо цілу низку найрізноманітніших заходів, що їх практикували селяни року 1921-го і наступними роками, щоб цю засуху одвернути (записи здебільшого зроблено на Коростенщині). Деякі приклади ми навели в нашій статті „З нового побуту" („Етногр. Вісн.", кн. II, стор. 32). До зазначених там відомостей додаємо ще інші, докладніші.

В с. Лопатичах, Олевського району вживають таких способів: 1) „Баби беруть плуга — горуть болото; учотирьох запрагаюця, мак сіють. І в рі́ецье сіяли, де висохло". 2) — „Я, то набольш мак сип'ю в колодезь, шоб дощ був". 3) — „А в мене прикмета: як нема дощу — криницю виллю і пойде". 4) „Змію вбивают і вішают на дерево — перекінуть, щоб вії́сів". 5)—„Треба обливати льон водою" [1]). В селі Шатрищах (2 верстви від Коростеня): 1) „Поп святить по криницях". 2) „Сьвачений мак сип'ють по криницях. Треба, шоб у три криниці всипати". 3) „А в Сингаях (сусіднє село з Шатрищами) як голод був, то запрагали девкі да порозпе́тлувалися (порозпущували коси) да орали річку, де висохла; єдна оре, а дьвіе́ запрежаних, ше й борону тягают" [2]). В с. Пашинах (Ушомирськ. р-ну): 1) „Віск з свячених свічок кидали в криниці". 2) „Свячений мак кидають — потрошку в три криниці". „Єсць свято двацять п'ятого марта — Благовіщеня. Як на Благовіщеня яка жінка пече хліб, то нема дощу від того. Але як зробити, шоб був дощ? Збераюця три—штири баби, кожна бере по дві відрі води і приносят ті жінці в хату і ллют ті жінці серед хати воду. А других штири бирут штири відрі і обливают снаружі хату навхрест — на кожний угол відро води зверху донизу. Це так в Коптівщині роблят". (Записано від куховарки Овруцької хати немовляток, з с. Коптівщини, був. Словечанського району, тепер Овруцького). 1923 року в с. Луці, б. Левківської волости, Житомирського пов. я записав од матери таке: „То кажуть, шо як нима дощу, то треба, шоб відьма скупалась в річці. Я ше сама памнятаю; це в нашуму силі було. Більш ни буде, як років трицять. Тоже так, шо довго дощу ни було. Сказали, шо треба відьму в річку загнать. Ну, а як ти її взнаїш, шо вона відьма? То староста й соцький всіх бабей загнали в річку—так в одежі й лізли в воду. І проте пішов дощ послі того" [3]).

„В селі Васьковичах, Овруцького району", оповідає селькор Король, — „зберуться люди з попом, возьмуть нєсколько корогов, посвятят воду, пойдут по полях...

---

[1]) З розмови з селянами в сільраді.

[2]) Од групи молодиць, у травні 1926 року.

[3]) Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, III, ст. 422—596; Сумцовъ. Колдуны. вѣдьмы и упыри, в Сборникѣ Харьк. Историко-Филологич. О-ва, т. 3; Иванова, Народные разсказы о вѣдьмахъ и упыряхъ, там-же (паралелі наведено в статті акад. А. Лободи „Голод у народньо-поетичному освітленні").

Ідут до річки і там горут річку. Запрягают коні і горут на тому місці, де висохла річка". В с. Коптівщині, Овруцького району, крім згаданого вже способу — сипати свячений мак у три криниці по три щіпотки, роблять ще таке: „Коли нема дощу, то берут лов'ят жабку та й в'їшают за ніжку на якій-небудь дерев'яці, або на корчику, за шнурочок. Єй богу, правда. Це в Коптєвщині в нас". (Від Мар'ї Сукачевої). „В с. Садові, Луцького повіту, йдуть до кринички, де сама вода б'є (жива) і кидают туди цеглу". (Від Гачевської Лізи — записано в Овручі). А в дер. Березді, того-ж повіту, „запрещают в сушу городить — нельзя, бо загородиш хмару. Часом б'ють тих, що городять, закидають їх грудками, лают". (29/xi 26 р. від бухгальтера редакції „Нове Село" Ю. Волоха). „В Могильній[1]) тоді як позиція була (тоб-то р. 1920), то їден поляк купався та втопився, а другого большовики вбили. То їх закопали коло церкви на цвинтарі. Як була засуха (р. 1921), то баби розгрибали їх могили і лляли воду туда, каменями кидали туди, розгрибали, шоб нічого не було. Вони думали — через те, що топ'яник та ще й поляк в цвинтарі закопаний, то дощу нема". (Від Броновицького Павла з Рудні Могилянської, того-ж району). У м. Народичах, на Коростенщині, від жінорганізаторки Т. Орликівської занотовано такий спосіб: „Викопують на дорозі ямки, щоб вони були навхрест. Приглашають, значить, попа, моляться, кроплять свяченою водою"... (зап. Ю. Геренрот).

Описаний вище спосіб викликати дощ, що його уживають у селі Васьковичах та по инших селах Коростенщини, дуже подібний до способу, що його ми знаходимо в селі Красятичах Київ. окр. Хоч його і практикують у культурнішій від Коростенщини Київській окрузі, проте має він у собі чимало первісного й цим звертає на себе увагу.

„Це було в Красятичі, Київської округи (був. Красятицький район, а тепер Розважівський). В двацять четвертому році посушлива весна була. Довго дощу не було. То зібрались баби, дві сохи приготовили (треба обов'язково дерев'яною сохою, залізним плугом не можна). То вони ранесенько, годин в штири, ще до череди вийшли з тими сохами на вулицю і почали переорувати поперек вулицю. Шість баб горало. Дві запражені в соху, а єдна ззаду ходить за сохою й викидає. Треба, здається, сім раз переорати вулицю поперек і тоді дощ буде. Ті сохи перш свяченою водою кроплять, а тоді орють. Це я бачив на власні очи, бо це коло школи було. (12/xii 1926 р. записано від учителя з с. Баскаків, Баришівського р., Корост. окр.).

Трапляються серед подібних способів і такі, що стоять у звязку із „чудесами", що відбувалися в роках 1922—23, напр.: „Місяців два не було дощу. То поп зобрав громаду і сказав іти на поле молиця. Народу ма-а-а-са пошла. Стає вун (піп) на колінці і молиця. Плаче вун і всі плачуть, і народ начинає плакати. Ще й руки протягає, цьолує землю і всі землю цьолують. Після обходу полів вернувся в село й сказав, що ще маєця криниця, шо відьма є така, шо заложила в колодці, то нема дождів. То треба освятіть колодця того, шоб вода пошла. Це колодець на Ліпніках (назва урочища), то ходілі туди. Молився, молився... Коли появилась іконка в той воді. Вийняли йе, повісили йе — зробили таку будочку і там йе повісили. Багато грошей і подарков всяких позносили. То через днів два йшов дощ". (Від Одама Соврая з с. Бігуня, Словечанського р., Коростенщ.).

Наведений запис від Одама Соврая дає певні вказівки на те, що „епідемія чудес", що припадає на 1923—24-й роки, своїми початками безпосереднє входить у настрої людности, схвильованої погрозою голоду року 1921. Принаймні багато дечого, що в неоформленому правда ще вигляді знаходимо вже р. 1921, набуває року 1923—24-го повного виразу: будь-що-будь, „оновлення ікон", „процесії" все це припадає вже

[1]) С. Могильня, Ушомирськ. р-ну, 8 верстов від Коростеня.

на голодний 1922-й рік. „Епідемію чудес“ не було поки-що досліджено цілковито, але й тепер можна ствердити, що в поширенні цієї епідемії відограло певну ролю бажання попередити кару божу (голод, кінець світу, то-що). Той факт, що підчас „чудес“ зносили хліб до церкви і роздавали його дітям, вказує, що тоді в селянстві панувала думка про способи запобігти голоду. Ми наводимо тут переказ Семена Шевчука; хоч цей переказ і не має відношення до подій голодного року, але, описуючи „чудеса“, він освітлює ту важливу ролю, що її надавали тоді „чарам“ над хлібом.

„Не помню, чи в двацять першому чи двацять другому році це було. Тоді даже говорили, що всі до середніх літ (молодь значить) як не покаються за тринацять днів, то всі будуть казнєни. То даже мій батько казав: ‚Як не будеш молиця, то накаже бог‘. Якась дівчина була сім років сліпа. Потом їй приснилось, шоб вона пішла, вмилась в Чорном морі. Вона вмилася да й стала бачить все. То їй як-би приснилось, щоб вона пустила такі провокації — шоб вона взяла хліб і с хлібом проходила по всіх церквах с процесіями. То ходили од села до села, од церкви до церкви, возили хліб на возі, торбочку пшениці (хунтів три) і ікону Божої Матери [1]). Як приходять в село, де є церква, тоді їх стрічають попи з молебном, з іконами, кресцьянє несуть хліб у церкву. І вже цей хліб піп не брав, а роздавали дітям — цим вже нашим. І в Барашах аж два дні були. Они йшли с Юга, с Кіянкі [2]) прийшли. Даже були з Житомира, з Овруча, було два чоловіки з Херсона — з разних сьол. Виходили с процесією, встрічали їх с хлібом, і цій з іконою, і цій. Йшли до церкви. Одправи були. Хліб ізносили, дітям роздавали. Через двоє суток в Андрієвичі [3]) пішли. І вже з Барашів туди пішло кільки чоловік, а з Андрієвич ще далі“. (М. Бараші на Коростенщині, від Семена Шевчука, 24 роки. Записано 7/хп 1926 р.).

Коли в усіх цих спробах ми бачимо вживання тих чи инших „магічних“ способів впливати на природу, щоб збільшити кількість хліба, то в описах, що наводимо далі, ми бачимо шукання способів замінити хліб, коли його не стає, його сурогатами.

Для історика культурних нашарувань дуже цікаво стежити, як підо впливом господарчої деформації здіймаються певні пізніші нашарування й поволі оголяється те, що вже здавалося „пережитком“. Неврожай, посуха, голод різко позначилися на засобах харчування людности. Хліборобы, що звикли жити з хліба й хлібом, проходили через низку небезпечних для життя досвідів і спроб, щоб намацати способи замінити хліб будь-яким иншим харчуванням. Поверніть до первісних форм споживання давався не легко. Ми маємо багато описів низки спроб підшукати сурогати, що замінили-б хліб. З рослинної харчи на Коростенщині й по ближчих округах споживали: жолуддя, листя, кору, траву, древину, стовбури молодих дерев, лучних та річкових рослин, то-що. Споживали все, що хоч будь-якою мірою нагадувало хліб.

---

[1]) Також і те, що прочани до „чудес“ возили з собою хліб, торбочку пшениці, свідчить про звязок з хлібом, з голодом, хоч правда селяни конкретного пояснїння, навіщо возили вони з собою хліб і пшеницю, не можуть дати.

[2]) Киянка — сусіднє село, недалеко від Барашів.

[3]) С. Андрієвичі, сусіднє з Барашівським, Емильчинського району.

Але на Коростенщині та й в усіх инших місцевостях неврожай позначився не однаково на окремих соціяльних групах. Тимчасом як біднота збувала останню ряднину чи рушника на хліб або картоплю, заможні наживалися, використовуючи цей тяжкий момент. В умовах сільського життя це дуже кидається у-вічі. Мені на власні очі, навіть в своїому селі (село Луки, Волинськ. окр.) доводилося бачити такі картини: звичайна селянська хата на виділених участках на колишньому поміщицькому ґрунті. Долівка земляна. По кутках і біля столу розставлено червоні м'які плюшеві меблі, біля дверей портьєри. Це все виміняні на хліб і на мед речі з Житомиру. Треба додати, що цей приклад не вийнятковий.

Коли заможне селянство збагачувалося коштом голодного міста, одночасно незаможники й середняки навіть у районах, де голод не набував дуже гострих форм, опинилися в дуже скрутному становищі: тижнями сиділи без хліба, а то їли несіяний хліб: найбільше картоплею, а потім фруктою живилися (від Трохима Демещука, з с. Кожухівки, Ушомирськ. района, Коростен. окр.). „В середняков то ще вертівся хліб, а незаможники брали остатню одежу і їздили на Україну менят", як зазначає Івга Главацька з того-ж-таки села Кожухівки.

Учениця Баранівської сьомирічки (на Волині) Таня Шиприкевичівна, що була тоді з неї трохи чи не дитина, згадує, як „не хватило хліба, то жолуддя, стоколос на млини ускали, пекли такі перепічки та й їли". (Записано 25/VI—26 р. в м. Олевському на Коростенщині). Селянин з с. Озеран, Олевського району, Коростенської окр. оповідає: „Їли жолуді, лупу з гречки і проса. Намолов я у паровому млині пудов два жóлуда. Напекла (жінка) коржов та як наїлись, то на другий день всі діти (їх дев'ятеро у мене) покотом лежать і блюють. То вже больш не їли. Гущи якої наварить, щавлю, да хльобнѐмо так живем. Не було соломи, то обдерав стріху з хліва, на січку різав і годував худобу. (Зап. 12/VI—26 р.)

„По два, по три дні були голодні. Пообтовкала жолуд, попарила, шоб не горкій був, да понесла в млин. Замесіла з мукою. І така хороша мука, здається очіма ззів-би. П'ять бохунов спекла. Як сталі ми єсці той хліб — голові болят. Чи ми подуріємо, чи ми поболіємо? Як наїлася — як дурна стала. Вóдіт мою голову — так вун вредзіт. Оддала кабану да кабан поїв. Сорок верстов ішла у Словешню, за п'ять злотих пувпуда купила (муки), за сорок верстов несла. Принесла да вісушила на печі, в жорнах передерла, в горщок роспарила да взєлі, а жолуд кабану оддала" (с. Озерани, Олевського району, Корост. окр., від удови Прузини).

„Тодьє, як полякі були, голод був і торок вельми град збив. Свого нихто не мав на насеньє. Хто сколько всьеяв, то купив собі. Жолудь як раз зародив тоді вельмі. Єй богу крепко зародив. Надбольш варили жолудь. Трошки житньої муки мешали, а то грис. В млині мололи, ані—в ступі—товкачами. З його хліба не мона пекти—рощинят не мона, то зліплювали як коржи (лепльошкі). С проса пух їли (як товчеться просо, то послід остається), то тоже мешали-ж жолудом і пекли. А наросла нова бульба (картопля), то за бульбою жили. Горобішку (гороб'ячий щавель) варили й їли. Проте й полякі, як дамо, то так єдят. Міняти не ходили. Ще як виварив жолуд разов чотире чи п'ять, то нічого. Алеж прикре. Так під грудьми пече. Нехай бог не дає.

Голод був через засухи, полякі не дали роботать, никуда не пускали. Як хто з мотичкою йшов, то пускали. Але як стануть стрілять, то втікають. Далеко в ліс не пускали, бо скрізь охрана стояла. Только в Попов Луг ходили, там дуб'я багацько було.

В мішкі назбираєм, бо кошик мало буде. Тож лупаков колько там є. Бере, сушит на печье, як гопне товкачом, так і пооблущуєтьця і мелють". (22 червня 1926 року; в м. Олевську від гурту молодиць перед жіночими зборами).

„Зельлє таке, що не горке єли (лобода) да попарит добре його, да в горщок, щоб гущи больш було. Ємо да й плачем. Боже, як мучіліса. Але слава Богу перемучіліса, а тепер ліпше" (с. Озеряни, Олевськ. р. Корост. окр. Від удови Прузини).

„У горо́ді окропу, крапіви нарвеш, звариш борщ да й без солі. Як змелеця гречане, то й не сіеця, овес, да й с половою. Як укусиш того хліба, то так в зубах і позастрахає. Скільки тоді смерті просили. Зотре на тертушку картоплю да овсяника, да ше хліба не буде пекти, а коржика—спорніше буде" (Зап. в с. Шатринцях, біля Коростеня).

„Щавель їли. Наварять самого щавлю і без картошки і їли. Як достане муки немножко, то варять затірку — лиш-би було густеньке. Ще зеленувате жито — нажне трип'ять снопів, посушить. Жито варять і їдять саме жито. Солі доставали в Київі — за яйця, за кури. Пішком ходили.

Тих грибів, що на вербах ростуть (вербові печериці) напарив, наварив і з рибою їв. А Павлова жінка приходить: — „Дай пшона". — „Нема". — „То дай шелухи с пшона". То діти як понаїдались, то три дні кричали — не мона „на двір" піти. Висівку як-небудь замішає і коржа пече, а найбільш затірку. Ноги — отакі, животи — отакі (показує руками). Ноги пухші були — прамо з ног вода текла. З акації цвіт діти поголовно їли.

Трохи жита, а то лушпайки сушені з картоплі. То я не їв, а на свої очи бачив, як мололи. Бобрук молов. Мололи макуху в млині разом з житом. Щавель — то вже лакомка була". (Від А. Возлікевича з Трипілля, Київськ. окр).

Чи не двацять первий рік це був. У нас не зовсім висохло. Там щось вродило, але воно й росло без дощу, й косили без дощу. У нас нічого не висохло, тільки хліб підгорів. Отак всі — старі й малі лазили по болоті і рвали спичакй [1]) і рогіз (таке воно породи, як липйх) і їли. Як повиростала цибуля й редька, то рвали й с корінням їли зовсім, без хліба, без нічого, бо вже й картоплі не було в те время, а в кого була яка жменя борошна, то хліба не робили, а затірку (таке воно як галушки) — це-ж довше буде, як хліб.

Після того вже дожидали, щоб скоріше зацвіла акація — то вже цвітки рвали та їли. А картопля, як який дядько в долині посадив, а другий прийде ноччу та повигріба—і це ше добре, а то зловить, бо стерегли.

Мій племінник як наварив супу с тої картоплі, шо чуть поодскакувала — десь навитягав її, то й їсти не можна було. І буряки крали на градках. В мене самого було шість буряків, то й ті хтось ноччу забрав та й поїв. Спече на огні так, як картоплю печену, або зварить та й їсть. Купували лупу в го́році (в Золотоноші) в тих, шо дерли крупи. Це ше за щастя щитають, як лупи розживеця. Та ше з самої лупи і не пекли хліба, а прибавляли гричаної полови — потовче в ступі, тоді на підреші́тку підто́читься і пекли у прісному виді, прісні коржі — то воно так і роспадаїця. А їсти — то вона як ота хинина, шо од ліхорадки, гірке таке. То купували проте. Це вже щастя, як достане лупи. Або макухи купували, де олії б'ють. Купували, і міняли за всяку всячину. Даже були такі дядьки, шо купить макуху і ломає й їсць, як хліб. Е, макухи як-бе були, то це дуже добре. І не противно їсти — воно солодке. Лупу товкли в ступі з половою гричаною і пекли присняки такі.

Кислій щавель їли — по берегах, і польовий; тіки його багато не зсіси, бо кислий. Будяки їли на полі. Колючки обчищали, а середок-лопуцьок такий (стовбур) їли. Пастухи не мали-ж хліба, то зиб'є будяка, та й їсть.

То як спортилися котрі од цеї харчі — жолудки попортили (та куди-ж таке їсти?! Скотину можна попортить). То стали пухнути на лиці, й ноги пухли... То й хліба дождались, а проте померли. Ніхто на них вніманія ни обращав, і вони вже ні на кого ни

---

[1]) Із очерету молоді паростки.

обращали. Тоді вже й красти не було чого. Як у кого жита осталося, закопував не в оселі, а в полі — десь в долинці, землею притрусить. Проте й там находили.

Як уже появився хліб, ше колося зелене, то нажинали стіки снопиків, колосочки обсушить, намне (обмикає руками), тоді варить у горшку з водою та й вже. Як сіль є, то це добре, а як соли немає, то таке нудне, солодке таке. Звали його прямо кутя.

Так кутю їли, поки поспіло жито. Як поспіло, на жорнах стали молоти (ціле літо вітру не було). Як натре його на жорна, тоді вже каже — не біда, вже є хліб.

А як хліб уродив, то за порося треба було дати 25 пудів — половину жита, половину пшениці. А за конячку треба було дати 300 пудів жита, а то й по 600 давали, а корова, як путня, пудів 200—300. Все пирийшло на хліб, бо тих мілійонів ніхто й брати не хтів. Даже такі случаї припомню — як продає коняку, то каже: — Шо мені жито? Як не 300 пудів пшениці, то й не продам". (Від Андрія Степановича Терещенка, з с. Щирбиновки, Черкаської округи (кол. Золотоніський повіт на Полтавщині). Записано у Київі, у червні р. 1926).

У звязку з неврожаєм, починаються подорожі в хлібніші, урожайніші місцевості: з Коростенщини їдуть на Білоцерківщину, з Золотоноші на Пирятинщину. Позначилися нові економічні осередки, до яких тяжіла людність сусідніх округ. „У кого були средства, то їздили на Пирятинський повіт, на Прилуччину — там був хліб, тільки тяжко його доставати було. Збіраюця чоловік десять на їдну підводу, — бо вони-ж багато не наміняють. Йому (господареві, чия коняка) за конячку кілька хунтів перекидали. Як три пуди достане, то вже завидували" (од А. Терещенка з с. Щирбиновки кол. Золотон. п. на Полтавщині). „Ходили на степ — у Мировку, Кагарлик — верстов двацять. Міняли за одьожу — то рушник, то платок, скатерті" (од Возлікевича Антона з с. Трипілля Київ. о.).

„А в голод 21 року, у нас в селі голода большого не було. Була недохватка, то їздили на Україну в Білу Церкву. Спрагались, збирались компанією підвод десять і їхали на Білу Церкву. Возили з собою радюжки всякіє, одежу, там часто коні продавали. Один продасть коня, а хліб вже візьме на віз другого дядька. Тоді навить свого рода спекуляція появилась. В свому селі купить кожух чи що-небудь, а там продавав за більше, так що вже мав прибиль. Раніш їздили поодиночку, а тоді як де кого ограбили, почали валками їздити". (Від Ю. Геренрота, з с. Гладкович, Овр. р-ну Корост. о.).

„В середняков то ще вертівся хліб, а незаможники брали остатню одежу і їздили на Україну менять. Половина села їздили аж за Житомир, туди на німецькії колонії, у Білу Церкву. Де-в-кого який плужок був, чи одежина яка — радно, сподниці — все промінювали. В мене була сподниця й кохточка шерстяная, в мирне времнє по повтора рубля платила аршин. Так два пуди жита за платє взяла, а за радно — пуд, за рушник з вишивкою — пуд картоплі. Як на Україну їхали, складалися, наймали подводу і їздили, а в Рахальське поїздом — там єсць німецькі колонії. Меняли на хліб, картоплю. За гроши не купували. Тоді приїхали до німців, питаюця: „Шо вам привезти?". То кажут: „Привезіт нам колючой проволоки, шоб од вас одгородиця, шоб ви не надоїдали вже". То вернувся чоловік та чуть не плаче". (Від Ївги Главацької, з с. Кожухівки, Ушомирськ. р., Коростен. окр.).

Брак соли північна Україна відчула не менше гостро, ніж неврожай. „В кого була сіль, то це добре було, а без соли дуже воно важке. Право (прямо, просто) в сиром виді — обчистить, обчистить та й жире". (Від А. Терещенка, з с. Щирбиновки на Полтавщині, к. Золот. пов.). Замість соли вживали попіл з печи. „Пух бере з проса і поташ (попіл з печи), мєшали і їли" (з с. Лопатичі, Олев. р-ну на Коростенщині, від селян). „А то й зовсім без солі обходились. У городі окропу, крапіви нарвеш, звариш борщ да

й без солі". (Зап. в с. Шатринцях, біля Коростеня). На Канівщині, коли влітку 1920 р. багато помирало малих дітей, селяни це пояснювали недостачею соли (зап. від В. П. Петрова).

„Сіль було ше трудніше доставати, як хліб. Поїздом і пішком аж до Миколаїва проходили. За полотно міняли. Як не отніме хто на дорозі полотна, то принесе соли. С пуд принесе, як не одберуть. І так попривикали — чи перестріне хтось, чи не перестріне, чорт його бери. Можна було і в Черкасах достать, тільки там дорогше; а тоже тіки за полотно. І ше було таке, шо вже й хліб був (вродив), а за хунт соли треба було пуд-півтора хліба платити. Ото якісь міхоноши являюця відкілясь — привезе пудів три соли, а хуру хліба набере. Хліб то добре вродив тоді". (Від А. Терещенка, з с. Щирбиновки на Полтавщині).

У звязку з браком соли своєрідно в нових формах відроджується давнє „чумакування". Ще надто небагато зібрано матеріялів, щоб описати це нове чумакування 20—22-го років, але це одна з дуже цікавих тем для кожного дослідника-етнографа. Варто зазначити, що відроджувалося не тільки саме „чумакування", але й обряди, що їх виконували колись, приміром, при від'їзді. „Виряджання в дорогу" набувало певних форм, що існували й свого часу, коли виряджали „у Крим" чумаків. „Це було в дні голодовки. Дядько з Голубієвичів їхав на Україну за хлібом. Брав шкуру власного виробу, гроші ‚керенки' і їхав міняти. То вже одягнений перехрестився до образів, попрощався з жінкою, сів за столом у шапці, хвилин п'ять поседів, а тоді забрав торбу, попрощався з дітьми ще і поїхав. Як він сів на підводу, то вона (жінка) стала на ґанку і три рази перехрестила його". (Село Голобієвка, Базарськ. р-ну, Корост. ок. Від учителя М. Виговського). „Той, що виїздить у дорогу, молиться десь, щоб ніхто не бачив, б'є поклони, а потім вже зовсім одягнений хреститься і зо всіма прощається". „Як у далеку дорогу, то готуються як на смерть. Свічки ставлять в церкві. Готують не тільки їжу, а й посуд на воду і сокиру — все, щоб було у дорозі".

Крім різких змін у харчуванні як міської, так і сільської людности, великі зміни сталися і в одязі, і в узутті, і в загальному хатньому вжиткові. Брак продукції, руйнація транспорту, занепад у звязку з голодом купівельної спроможности селянства великою мірою позначилися на матеріяльному побуті села. За браком мануфактури почали шити одяг з рядюжок та з звичайного полотна. Відновилися й дуже розвинулися різні способи фарбувати матерію. Уживали, щоб фарбувати, найбільше кору та шишки вільшини, кору з дуба, з яблуні, ягоди з крушини, з бузини, жовтий та синюватий глей, іржаве залізо, то-що. Що-до взуття, то за браком шкури і на селі, і в місті широко вживали т. зв. „дерев'яшки", плели солом'яні постоли, постоли з шнурків. Правда, що Полісся цією стороною особливих змін не зазнало. Як крашенину знала Коростенщина ще перед голодом, так і постоли — звичайне взуття поліщуків [1]).

---

[1]) Пор., приміром, пісню:

Постоликі — соколикі, Бо як прийдеш із вулиці,
А чоботи черті; Треба їх обтерти.

(Записано від М. Сукачевої з с. Коптівщини, Овр. р.).

Проте, не зважаючи на широке вживання постолів, дерев'яшки носили на селах у великій кількості, переважно молодь (як певна, мовляв, „мода"), причому цей рід узуття по деяких селах зберігсь і досі, напр., чимало допризовників 11 грудня 1926 року з'явилося до м. Барашева на Коростенщині на медичний огляд у дерев'яшках.

Нарешті, що-до освітлення, то знову-таки Полісся не відчуло на собі особливої кризи на гас, так, напр., як відчули це інші, нелісові, місцевості, які давно вже забули про старовинні способи освітлювати „лушником" чи світцем, а перейшли до уживання гасових лямп. Там змушені були, за браком часу, вишукувати різних способів освітлення. Чимало-таки повернулося до давніших способів — світити лучиною (розкладали на припічку), а то розтоплювали сало, чи брали олію, скручували з шмати ґніт, вкладали його у блюдечко або черепок з олією, запалювали кінець ґноту і так світили. Дуже поширилися різні каганці, на які використовували коробочки і пляшечки, найбільше для економії гасу.

Отже Полісся таких різноманітних способів і в цьому відношенні не зазнало, бо і на цей день у багатьох селах Полісся світять вечорами не лямпи, а посвіти, лучники, себ-то привішені до стелі комини з рядюжок або плетені з дубців та обмащені глиною, а внизу з причепленою решіткою, на якій кладуться тріски. Ті хати, де вже вивелися перед революцією посвіти і де вживано лямпи, підчас кризи зразу-ж повернулися до старих посвітів, бо по багатьох хатах вони ще навіть не знищені були, переховувалися на горищах чи в коморах. Навіть у кол. повітовому місті Овручі з'явилися були по будинках посвіти — цей специфічний поліський спосіб освітлювати.

ВІКТОР ПЕТРОВ

МІТОЛОГЕМА „СОНЦЯ“ В УКР. НАР. ВІРУВАННЯХ ТА ВІЗАНТІЙСЬКО-ГЕЛЛІНІСТИЧНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ЦИКЛ.

Сонячний міт, як він виявивсь в українських народніх віруваннях, спеціяльно ще не студіювали, але космогонічні міти вже були досліджені. Досліди ті довели, що ці міти про початок світу — походженням своїм н е н а р о д н і [1]). Проф. Федір Вовк, почавши свій загальний нарис українських народніх вірувань у відомому збірникові „Украинскій народъ“ з легенд про походження світу, зазначав, що „космогоническія и космографическія понятія украинцевъ происхожденія несомнѣнно книжнаго [2]); з них, мовляв, не більше, як „отголоски византійской схоластики и болгарскихъ апокрифовъ“. Цим легендам Ф. Вовк протиставив вірування в сонце як давніші й більш етнографічні. „...Гораздо болѣе древними и болѣе этнографичными оказываются представленія украинскаго народа о небесныхъ свѣтилахъ, хотя, — додає він, — эти представленія не вездѣ одинаковы и носятъ на себѣ явные слѣды разновременности“ [3]). Инакше кажучи, космогонічним мітам, як мітам книжного походження, що зберегають на собі прикмети візантійсько-болгарських перводжерел, Ф. Вовк протиставить уявління про сонце, як самобутніші й своєнародні. Ми

[1]) Проф. К. Ф. Р а д ч е н к о в своїх „Этюдахъ по богомильству“ (Народныя космогоническія легенды славянъ въ ихъ отношеніи къ богомильству. СПБ, 1911, ст. 1—59. Окр. відб. з „Изв. Отд. р. яз. и сл. Ак. Н.“, 1910, т. XV, кн. 4) гадає, що в космогонічних мітах (оповідання про те, як Бог, гадаючи створити світ, послав чорта на морське дно, щоб звідтіля дістати трохи землі) з'єдналися дуалістичні погляди богомилів і катарів з ученням юдейсько-християнським, з Біблією, Апокаліпсисом, Четь-Мінеями, з апокрифічною літературою, книгою Еноха, Топографією Козьми Індикоплова й т. и. Походячи з гностичних і маніхейських концепцій гелліністичної доби через апокрифічну й богомильську літературу середньовіччя, на Україні свого часу поширилися космогонічні перекази про походження світу, що в них літературні запозичення помішалися з мотивами суто-казковими.

[2]) Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ. Петроградъ. 1916, т. II. Этнографическія особенности укр. народа. Х, ст. 597.

[3]) Ibid. Акад. М. С. Грушевський, переглядаючи питання про космогонічні легенди, зазначив, що він „признає вповні правдоподібним і правильним те толкованє, що в комплексі леґенд з дуалістичною закраскою, зібраних в нашій устній традиції, ми маємо відбиттє дуалістичної маніхейсько-дуалістичної сістеми“. Іст. укр. л-ри, т. IV, Київ, 1925, ст. 386. Що-ж до солярних мітів, то вони в протилежність до космогонічних мітів дозволяють, на нашу думку, наблизити їх до традицій не гностицизму, а патристики (див. далі).

ухиляємося від подібних тверджень і гіпотез, але, й утримуючися від них, ми повинні визнати, що, всупереч твердженню Ф. Вовка, народні уявління про сонце належать до того-ж культурного циклу, що й космогонічні легенди (Україна, середньовіччя й середньовічна апокрифічна література, Візантія, геллініетична доба синкретизму).

В українських народніх віруваннях про сонце виразно кидається в вічі те, що вони належать до певної системи поглядів на світ, залежать од сталої й усталеної загальної концепції світу й природніх світових явищ [1]). Вірування про сонце повстали на ґрунті тих-же ідеологічних джерел, що й зазначені легенди про початок світу. Навіть ті вірування, котрі звязано з формально-матеріяльними прикметами, — визначення сонця, як кола, діжі, колеса, купи вогня, — навіть ці визначення опрацьовано й перероблено згідно з упередженнями загальної традиції. Уявління про сонце, як колесо, звязується з переказами про Іллю. Називаючи сонце вогневою кулею, підкреслюють, що воно виконує в тім волю божу.

„Сонце — колесо“ (по багатьох селах Шепетівської округи М. П. Савчук). „Сонце це є колесо від тієї колесниці, що проїзжає Ілля по небі, і одно колесо прорізує райську землю, і так гарно світить. Це значить, що Ілія проїзжає по небі і так воно іде“. (Г. Бабій, с. Давидківці, Бахматовецького р. Проскур. о.). „Сонце, кажуть, це таке велике коло огняне. І кажуть, що коли воно заходить, то іде світить на небо, а коли на небі уже лягають спать, то воно іде до нас. Коли сонце не сходить цілий день, то кажуть, що бог розгнівався на людей і приказав сонцю не сходить“ (Е. Клочкова від бабусі 63 р. с. Ядлівки, Переясл. о. Полтавщина) [2]).

Сонце — куля, діжа, вогонь. „Одні кажуть, що сонце то є обличчя панни, а инші — вогнева куля“ (Петро Олійник, с. Корюківка, Черніг.) „Люди думають, що

---

[1]) Прикмети що-до погоди, сонячні метеорологічні прикмети укр. селянства докладно зібрав був П. (Ивановъ). Кое-что изъ народныхъ примѣтъ, касающихся погоды и урожая. Этн. Обозр. 1897, кн. 2, ст. 24. Пор. В. В. Ивановъ. Ж. и т-во крестьянъ Харьк. губ. Х. т. I ст. 542, 797, 907. П. Чубинскій, Тр. эксп. I, ст. 7. Дуже цікаво було-б дослідити ці прикмети, чи вони виникли, як висновки емпіричних спостережень селянина над явищами природи, чи, може. вони з'явилися підо впливом книжкових — календарних джерел. Але дослід метеорологічних народніх поглядів виходить за рамці нашої розвідки. Метеорологічні прикмети що-до місяця та його фаз з боку книжкових впливів дослідив ак. Вол. М. Перетц: Мат. къ ист. апокр. и лег. Къ исторіи лунника. СПБ. 1901. Прикмети що-до грому див.: Його-ж. Къ исторіи громника. СПБ. 1899. Польські метеорологічні прикмети що-до сонця: A. Petrow. Lud ziemi Dobrzyńskiej, Zb. wiad., II, 1878, ст. 135; D. Wierzbicki. Meteorologia ludowa, Zb. wiad., VI, 1882, ст. 194—5. Sew. Udziela. Mat. etn. z m. Ropczyć i okolicy, Zb. W., X. 1886, ст. 107; його-ж: Lud polski w pow. Ropczyckim w Calicyi, XIV, 1890, ст. 133; иноді трапляються в „Lud'i“. Про прикмети погоди в візант. л-рі див. Шестоднев Іоана Екзарха, Толкову Палею та ин. „Тако убо знаменія Господь повелѣ солнцу и лунѣ творити“ (В. Успенскій. Толк. Палея. К. 1876 ст. 27).

[2]) У великорусів: „Солнце — кругъ блестящій, ночью уходитъ подъ землю“. Рязанск. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195. Цікаву спробу з'ясувати уяву „сонце-колесо“ в світлі загальних проблем розвитку матеріяльної культури людства див.: Loewenthal. Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges, Zschr. f. Ethn. B. 48. 1916. Berlin, ст. 15—16; та E. Hahn. Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. Zschr. f. Ethn., B. 47. 1915. Сонце, як коло: W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875. B. I, ст. 519. B. II, ст. 110.

сонце кругле, як діжа[1]) і перекачується по небі і світить по божі волі" (В. Гонтар, с. Каїтанівка, Тульч. окр.). „Сонце селяни уявляють як огневу кулю, що її послав Господь для пользи миру" (А. Пащенко, с. Голосків, Кам'янець-Поділь. окр.). „Сонце то купа вогню, яка все і всіх спалює, хто хоче підійти чи пирикинуть його" (С. Я. Опанасенко, с. Підставки, Гельмязів. р. Черкаськ. окр.)[2]). „Вірять, що сонце це є вогонь: бог палить в особливій печі і носить цю піч" (Тр. Котик, с. Бушинка, Красн. р. Вінн. о.).

З цих переказів видко, що мітологема сонця в українських народніх віруваннях є мітологема божого й праведного[3]). Воно є добре, чисте й святе. Сонце є сонце правди, предмет шани й обожування. Воно визначається як розумна й досконала істота, що сповняє правильну путь божу. Мітологема сонця набуває характеру етичної категорії, причому в сонці, природньому явищі, припускається вища моральна досконалість. Сонце логізується, орозумлюється, раціоналізується, трактується як слово боже, не як явище природи, а як норма людського поводження, моральний зразок святости, що на нього людина повинна скеровувати себе, свої вчинки й свої думки. Центр уваги з сприйняття сонця, як фізичного тіла, переноситься на ідеологічні схеми; конкретний образ сонця перероблюється в умоглядну й моральну ідею і згідно з тим проголошується ірреальність сонця: на сонце не можна дивитися, сонця не можна бачити.

Коли в сонці й підкреслюються моменти природні: сонце освітлює землю й сприяє плідності, то ці натуралістичні риси секундарні, опосереднені. Це власне добрість божа спричинюється до того, що сонце світить і гріє, воно світить і гріє тільки через те, що воно є лице доброго Бога. Натуралістичний міт утрачає трохи чи не зовсім свої натуралістичні, природні риси. Як первісне народнє мистецтво не є натуралістичне мистецтво, а витвір „замкнених форм", умовна стилізація, символ, абстрактна канонічна схема[4]), — такий самий абстрактний, сти-

---

[1]) Пор. визначення сонця, як діжі, в загадках: „За лісом, за перелісом золота діжа горить" (Яцим.). „Ой за лісом, за пролісом золота діжа сходи" (Катерин.). „За лісами, за горами золота діжа кисне". Номис. Прислів'я, загадки... 1861, стор. 291. Загадки й колядки (див. О. Потебня. Объясненія...) дають нам ще низку образів-визначень сонця, але ці образи остільки специфічні й своєрідні, що потрібують для аналізи особливих екскурсів; див W. Mannhardt. Ant. W. u. F.-Kulte, 1877, ст. 203. Пор. образ „сонце — розпалена піч" з образом у загадках: „сонце — червона комора".

[2]) У великорусів: „Солнце — огненный шаръ". Эт. Об. 1895, 2—3, ст. 195, Рязан. губ. „Солнце — это огненный шаръ, плывущій по небу". В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Вѣрованія. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94.

[3]) Вплив школи, революції, нового матеріялістичного світогляду виразно позначився на поглядах середнього та молодшого поколінь. Для молоди це „глупістіка", як занотовує дописувач Комісії Я. Олійник (Донбас). Гр. Бабій (Поділля), що занотував низку апокрифічних мотивів у переказах про сонце, різко відмежовує ці забобони старшого покоління від поглядів науково-позитивістичних, що їх засвоїло з школи молодше покоління. Не одкидаємо думки використати цей матеріял дописувачів Комісії для спеціяльного нарису.

[4]) Народнє мистецтво не стверджує об'єктивного значіння реальних предметів. Предмет у безпосередньому розумінні — людина, дерево, тварина, земля, вода, рослина.— як безпосередня почуттьово-речова даність, як дійсність, що її належить фіксувати емпі-

лізований, символічно-умовний характер має й „натуралістична мітологема сонця“. У поданих далі віруваннях емпіричному уявлінню даного реального сонця протиставиться своєрідна ідея нового, иншого невидимого сонця. Натуралістичний сонячний міт набуває досить витончених і ускладнених форм. Природнє поняття сонця, як позитивно даної речи, як природнього явища, перетворюється на свою протилежність, природнє заперечується за-для гіпотези надприроднього, стверджується негативізація природнього й висовується гадка про наявність своєрідної „перевернеої“ негативної природности, природности, що має в собі всі прикмети магізму, чарівної чинности.

Ці діялектичні суперечності, що їх у природніх явищах розкриває мітотворча свідомість, знищують певність в емпіричній дійсності реальних речей і тим самим розчищають ґрунт не тільки для визначення сонця, як надприроднього поняття, але й для визнання вольової магічної активности людини.

Найяскравіш виявився цей надприродній характер сонячної мітологеми в абсолютній забороні сонця (табу-сонце) і в припущенні того, що існує невидиме сонце. Сонце є те, чого не можна споглядати. На нього не можна дивитися, про нього не можна балакати [1]). Уявління про „сонце“ в народніх віруваннях поєднується з уявою „свѣта неприступнаго“, причому виразно підкреслюється відмежованість сонця від людства й світу, його відокремлена забороненість. Сонце заборонене не тільки в тому розумінні, що перед лицем сонця не можна робити чогось нечистого, але й що дивитися, балакати, ба навіть гадати про нього не можна. Гуґо Куніке [2]) гадає, що різні міти, а особливо міти про сонце й місяць виникають з „Naturgrundlage“, з спостережень над цими світилами. Це справедливо тільки що-до вихідного пункту: міт, легенда виникають з певного р е а л ь н о г о зерна, але дальше легендне, мітотворче опрацювання цього зерна може бути цілком антиреалістичне й ірреалістичне. Що на сонце не можна дивитися, — це реалістичний факт, емпіричне спостереження, проте, з цього реального спостереження розвинулося твердження ірреалістичне: про існування невидимого сонця. Визначення: „є сонце, що на його не можна дивитися“ — двозначне й діялектичне; у цьому, мовляв, натуралістичному твердженні є вже всі елементи негативізації натуралі-

---

ричним досвідом, заперечується. Речова природність деструктується, але, вносячи принцип ірреалізму в сприйняття світу, народнє мистецтво зберегає натуралістичну обумовленість цього ірреального. Це т. зв. первісне мистецтво поєднує відносну предметовість з відносною безпредметовістю. Свідомо чи несвідомо воно намагається відмежувати свій мистецький об'єкт од реальної речи й обернути його в щось біологічно-неправдоподібне. Гіератична й замкнена усталеність форм, канонізована їхня викінченість оберегає митця від того, щоб порушувати засвоєне від традиції. Стверджене в каноні приймається, як остаточне правило, дарма що воно суперечить повсякденному реальному досвідові.

[1]) Пор. казку про велетнів, що сміялися з сонця, і покам'яніли: Г. С т р и ж е в с к і й. Сб. малор. ск., 1902. Кіевъ, № 1.

[2]) Zur Astralmythologie d. Nordamer. Indianer. Internat. Archiv f. Ethnogr., Leiden, 1926, B. XXVII, 1—2, ст. 2.

стичного тлумачення. І тому в жаднім разі не можна зводити розвиненого міту на початковий натуралізм, як це роблять Куніке, Фробеніус, як у нас робили були Афанасьєв та Потебня.

Кажучи про риси ірреалізму й трансцендентизму в цьому метафізичному трактуванні сонячного міту, ми повинні сказати, що ідея невидимого сонця не є ідея другого сонця: нема двох сонць. Міфологічна свідомість зовсім не є дуалістична. В народніх віруваннях говориться не про два сонця, а про можливість видиме сонце бачити, як невидиме. „Сонце всіх спалює, хто хоче підійти". З того, що сонце святе, що про сонце людині не можна говорити, думати, дивитися на нього, з цього роблять висновок, що бачити святе сонце належить не всім людям, а тільки святій, праведній людині. Цю думку виявлено в твердженні, що тільки праведна людина бачить, як „грає" сонце на Великдень та на Купайла (про це далі). Невидиме для инших людей стає видимим для праведного: бачити сонце, дивитися на сонце—привилей праведних; для инших це заборонено. Тільки чиста людина пізнає чисте сонце [1]).

— Як занотовує С. Я. Опанасенко (с. Підставки Гельмязівськ. р-ну на Черкащині), коли він „почав декого з старих людей на селі питати про сонце, то кажуть: „що про його (сонце) гріх думать, не то балакать". — Лікар Ф. М. Сенгалевич розповідає, що року 1914-го в Богуславі (Київщина) підчас затьмарення сонця, коли діти почали дивитися на сонце, старий дід суворо й рішуче заборонив їм це — „не дивись, не дивись!" „— Чому?" „Не можна й годі!" Дід примусив дітей опустити голову. — На Катеринославщині у свій час І. Манжура записав таке повір'я: „Як сонце міниться (затмѣніе), не можна на його дивитись: очі болітимуть" („Сказки"... Харьковъ. 1890, ст. 154). „— Солнце — это образъ славы Божіей; какъ на солнце нельзя смотрѣть, такъ нельзя грѣшному человѣку видѣть славы Божіей" (Ив. Савченко. Жив. Стар. 1906, в. II, ст. 106, Київщина).

У білорусів: „Люди не могутъ смотрѣть на солнце по своей грѣховной нечистотѣ" (Вязем. у. Смол. губ.) Этн. Об. 1896, II—III, ст. 195. Аналогічне вірування існує у великорусів Орловськ. губ.: „Народъ вѣритъ..., что на солнце можетъ смотрѣть свободно только праведникъ". (А. И. Ивановъ, Вѣр. крест. Орлов. губ. Эт. Об., 1900, кн. 4, ст. 112). У вірмен: — „Солнце... вооружено пучкомъ иголокъ (лучи), которыми оно колетъ глаза тѣмъ, которые осмѣливаются смотрѣть на него. (Ф. Джейрановъ, Вѣр. армянъ Елизавет. губ. Эт. Об., 1900, II, 169).

Сонце праведне. „Солнце какъ бы обожается народомъ и считается святымъ и праведнымъ" (Вінницький пов. П. Чубинський, I, 5). „Добрий день тобі, сонечко яснеє. Ти святе, ти ясне-прекрасне, ти чисте, величне й поважне" (Заговір. Чубинський, I, ст. 93). „Сонце не їсть, не п'є і муки собі не чекає, а Бога боїться і путь його правильно сповняє" (І. Н. Діґтярів, м. Березне на Чернігівщині). — „По всіх селах Шепетівської окр. сонце шанують, як святе й правильне: а) „Щоб ти сонечка святого не бачив; б) „Щоб ти так по правді сонце боже бачив" (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Серед жінок

[1]) На цьому прикладі видко, як конкретне уявління, що на сонце не можна дивитися, перетворюється кінець-кінцем в етичну категорію; натуралістичне спостереження ірреалізується, стилізується згідно з певними нормами, вводиться в витриману й цільну систему. Тут ми можемо говорити про одночасове співіснування такого ланкового ряду: сонце — купа вогню; сонце боже, лице боже; про сонце гріх думати не то говорити. Від уявління „на сонце не можна дивитися" безпосередній перехід до уявління „сонця не можна бачити" й до етично-метафізичного коментування того природнього факту, що люди не можуть дивитися на сонце.

(старих бабів) схоронилось шанування сонця, що видно з таких виразів: ‚Й сонечко праведне вже заходить‘, ‚Сонечко діток гріє, сиріток милує‘... і т. и.“ (А. Шенгер с. Пироги Кременчуцької округи). — „У нашій місцевості люди шанують сонце і уважають за святе і праведне“ (Вас. Гонтар, с. Каїтанівка, Мястків. р., Тульчин. окр.). — „А що сонце святе і праведне, то це повір'я мало не по всій моїй місцевості глибоко держиться в селянів, а нехай хто виразиться, що воно не святе, то іще вилають і назовуть того лициперем“ (А. Яворський, с. Дубові-Мехеренці, Козятин. р.). — „Сонце праведне“ (Ст. Трембовицький, с. Нестерварка, Тульчинськ. окр.)

— „Сонце визнають за щось святе. На питання мої, чи шанують сонце, як святе й праведне, селяни мені відповідали: ‚А вже-ж признають за сьвяте!‘ Коли я спитав одного селянина, з чого-ж це видко, що люди шанують сонце, як святе, він мені відповів так: ‚Коли сонце сходить, на його хрестяцца‘ (с. В'юнище). ‚Сонце старі люде признають за сьвяте. Це — сьвятиня‘, так каже одна селянка з с. Загребелля. Друга селянка оповідає: ‚На стретеніє проти сонца, як сонечко сходить, набирают сьнігу, вносять у хату, и як сьніг ростане, то буде сьвята вода ‚стретенська‘. Як гусі виходять, дак бризкають цією водою. Ноді хто заболіє, то дають ‚стретенської‘ водй, умивають, напоюють“ [1]) (Ю. О. Виноградський. С. Загребелля, Сосницьк. р. Конотіпськ. окр. Від Марії Прокоп. Сиворакші, 85 р., з хут. Филоновки Сосницьк. р., вдови хліборобa, кол. кріпачки, неписьм.).

Уявління, що сонце відокремлене від гріховного людства й нечистого світу, уявління, що воно є чисте, святе й праведне, пов'язане з уявлінням божого, як з поняттям відокремленого, чистого, святого й праведного. Згідно з цим у народніх віруваннях сонце трактується як прояв божества; воно є образ божої слави, лице боже, всевидяще око боже, слово боже, дзеркало. З наказу божого воно сходить і заходить, виконує накази божі, з ласки божої воно світить і гріє: Бог посилає його. За народніми віруваннями воно є те, через що виявляється божество [2]).

---

[1]) Згідно з цим визначенням сонця, як праведного й чистого, з уявлінням про сонце звязано низку заборон, табу. Для нечистої, грішної людини „заборонене“ є саме сонце; перед сонцем заборонено робити щось нечисте, заборонено повсякденну нечистоту. Зробити щось нечисте, це — заподіяти гріх проти сонця. „Гріх що-небудь соромливе робити, щоб сонце бачило: 1) полових зносин не можна робити при сонці, а коли що, то в будинку, або під деревом; 2) оправлятись — теж гріх, потрібно теж іти в затінок, а коли нема затінку (прим. у чистому полі і т. п.), то обертатись до сонця обличчям, а коли мочити, то до сонця спиною. Лаяти сонце — тяжкий гріх“. (М. П. Савчук. Жуків, Шепет. окр.). Таке саме віруванння ми бачимо у гагаузів Бендерського повіту. В одній з казок є епізод „о томъ, что солнце, возвратясь изъ своего обхода вечеромъ домой, плачетъ и жалуется матери на безстыдство деревенскихъ жителей. ‚При исполненіи своихъ естественныхъ надобностей, говоритъ солнце, они нисколько не стыдятся меня, выходя прямо на поле, тогда какъ городскіе жители дѣлаютъ это скрытно‘. Этотъ послѣдній эпизодъ гагаузы не только передаютъ въ сказкѣ, они руководятся имъ и въ дѣйствительной жизни, искренно вѣря, что солнце можетъ стыдиться“. В. А. Машковъ. Гагаузы Бендерскаго уѣзда. Эт. Об. 1901, IV, ст. 53. У великорусів: „Бранить солнце грѣшно“. В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Вѣрованья. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94. У поляків: ніщо погане не повинно бути перед лицем сонця: „Убивши вужа, або-ж иншого гада, треба його прикрити, щоб сонце не світило на нього, бо буде затьмарення“. R. Zawaliński. Przesądy i zabobony. Zb. Wiad., t. XVI, 1892, ст. 255.

[2]) Сонце є боже й у бога, але само воно не є бог. На цьому настоює Karl Beth: Magie u. Religion. Leipzig, 1927, 2. Aufl. Про це маємо й у К. Прейса: Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern. Zschr. f. Ethn., 1922, 1—5, ст. 126—127. Пор. А. Афанасьевъ Поэт. воззр., I, М. 1865, ст. 66.

— „Ушицкій уѣздъ. Солнце есть отблескъ лица Божія, и потому то оно такъ ярко; назначеніе его—освѣщать землю и давать плодородіе". (П. Чубинскій Тр. Эксп., I, 3). — „Винницкій уѣздъ... Солнце называютъ лицемъ Божіимъ" (Чубинскій I. 5). — „Сонце — це обличчя Господа. Господь-Бог ясний, праведний, він нас держить на своїм обличчі, а ми, грішні, не виконуємо його законів. Він скоро розгнівається на нас і скине з себе й ми покотимось у безодню, в пекло, де будем горіти вічно й будемо живі". (Ст. Трембовицький від своєї бабусі с. Нестерварка, Тульч. о., Поділля) — „Сонце лицем божим називають, але це занадто старі, років по 80—90". (Петро Олійник, с. Корюківка, Черніг.). — „Сонце вогняне світило; носить його слово Боже" (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині)[1]). — „Солнце — это образъ славы Божіей" (Київщина, Ив. Савченко, Жив. Стар., 1906, II, 106). Сонце то — „боже дзеркало". (Ibid.). — Холмская Русь... Солнце называютъ окомъ Божіимъ, и такимъ образомъ объясняютъ всевѣдѣніе Божіе" (П. Чубинскій. Тр. экс., I, 3). „Селяни в моїй місцевості і то деякі уявляють собі, що сонце це боже око" (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Козятин. р. Поділля". — „Сонце то боже світило", „боже сонечко", що ним править сам Бог" (С. Я. Опанасенко, с. Підставки, Гельмязів. р. Черкаськ. окр.). — „Про сонце кажуть, що його посилає Бог. „Бог сьогодні послав нам сонечко", такий вираз чув я од людей, розпитуючи їх за сонце" (Ю. Виноградський. Сосниця Конот. окр.).

Сонце—частина справжнього неба. — „Литинскій уѣздъ. Солнце—это отверстіе, сдѣланное въ облакѣ, через которое мы видимъ небо" (П. Чубинскій. Тр. Экс., I, 3). — „Сонце вважають за маненьку частину справжнього неба" (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Свѣтила — отверстія въ небѣ" (В. Ястребовъ. Мат. по этн. Новор. кр., Од. 1894, ст. 3).

Сонце є те, через що Бог дивиться на світ. Тому поруч визначення сонця, як „ока божого", воно зветься також „віконцем божим". „Сонце — боже віконце" В. В. Ивановъ. Ж. и т-во кр-нъ Харьк. губ. X. 1898, т. I, стор. 461. Сонце — боже віконце також, у дитячих приказках.

Сонце є посланець божий (=ἄγγελος); воно є янгольське: янголи керують сонцем, ведуть його небом; воно є, як свіча, що її носять янголи, як янгольське сяйво. Як посланець, як посередник між Богом і світом, воно стежить за людьми (порівняй попереднє визначення сонця, як ока) і розповідає Богові все, що бачило.

„О солнцѣ существуетъ... понятіе..., что это громадная свѣча, носимая ангелами для освѣщенія земли" (Вінницький повіт, П. Чубинський. Тр. эксп. 1872, т. I, ст. 4). „Сонце уявляють у нас таким способом, що вроді то це янгол взяв свічку і несе уздовж раю і аж до пекла, і там розглядає грішників; це в полудень, як то сонце, кажуть, стоїть на місці[2]), то це янгол стоїть біля пекла і розглядає грішників. Далі іде, вже поспішає до Бога розповісти йому, що він бачив. Це як сонце над вечір і хутко заходи, то це він поспішає так". Г. Бабій. С. Давидківці. Бахматів. р. Проскурів. окр. „Сонцем заправля архангел Гавриїл" (Катеринославщина. И. И. Манжура. Сказки... Харьковъ, 1890, ст. 154). „На Великдень... на сонці видні янголи" (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). „Є повір'я, що сонцем управля архангел Михаїл" (Ліда Ханчина. Село Олександрівка). „Ангель литить до Бога розповісти, що бачив за цілу ніч. І це його крило так сіяє на весь світ. В полудень він одпочиває, бо дуже поспішав та утомився. Вже під вечір, то прямо біжить до Бога" (Г. Бабій, с. Давидківці, Бахм. р., Проск. о.).

---

[1]) „Солнце на небѣ поддерживается св. Духом" Туль. губ. Д. Н. Ушаковъ. М. по нар. вѣр. влкр. Эт. Об. 1896, кн. 2—3, ст. 195.

[2]) Порів. повір'я, занотоване в Чубинського: „Сонечко в полудень не йде по небі, а трохи спочиває; під вечір іде зовсім на спочивання" (Старокостянт. пов. П. Чубинський. Тр. экс., I, ст. 3).

Уявління про сонце, як „чисте“, знайшло собі вираз у протиставленні його „нечистим“. „Нечисті“ не витримують „чистого“. „Темні“ гинуть од „світлого“. „Святе“ знищує „злих“. Антитеза „сонця“ й „чортів“ дуже характеристична для аналізи мітологеми сонця, як своєрідного тематичного розвитку мітологеми „доброго й чистого“. У межах цього протиставлення витворилося уявління про те, що сонце це блиск меча, яким Бог загрожує й знищує нечистих [1]).

„Чорти сонця бояться, як святого й страшенного для них. — Як-би чорти перед ранком не ховались, то днем не тільки вони були-б нестрашні чоловікові, а й чоловік з чортом тоді міг-би зробити, що захоче“ (С. с. Зубовщина, Мирутин, Ганноп. р., Шепет. ок., М. П. Савчук). „Ще сонця бояться відьми, але на Івана Купала вони його вже не так бояться — воно тоді до них більш милосердне, бо в цей день відьми не до півнів, а до самого сходу гуляють, а то часом і в день можуть перекинутись тварюкою й бігти“ (Запис М. П. Савчука. Шепетівка). „Сонце уявляють у нас таким способом, що Бог зганяє чортів з раю, що понаскакувало за цілу ніч. І це його меч так сіяє“ (Г. Бабій. С. Давидківці, Бахм. р. Проскур. о.) [2]).

Погляд, що сонце знищує нечистих, поєднується з доволі поширеним віруванням, що сонце підіймають демони, за одними записами, добрі (янголи), ба навіть і сам Бог, за иншими лихі (чорти), причому, коли чорти викочують сонце, то воно спалює їх.

„Сонце не само сходить, а його піднімають якісь велетні на своїх крилах. Вони дихають на сонце й воно стає теплим і посилає своє тепло скрізь. Велетні це ангели божі“ (С т. Т р е м б о в е ц ь к и й, від бабусі з с. Нестерварки, Тульч. о., Поділля). — „Кажуть, що сонце носить на плечах кріпак Сімсон“. (А. Я в о р с ь к и й с. Дубово-Мехеренці, Козятин. р.). — „Коли Бог іде після сніданку подивитися на землю та полюбуватися, то він бере з собою сонце і йде весь час під гору і тягне його. Згори сонце котиться і Бог вертається кругом землі до своєї хати, звідкіля він вийшов“ (Подав А. П а ш к і в с ь к и й, Біла Церква) [3]). „Щоб чорти не множилися, Бог насилає на них сонце. Чорти збираються зáвсіди на величезній скалі і сюди надходить сонце: та дуже їх пиче; вони не можуть витримати, схоплюють на дрючки і несуть його по-за хмару, аж у другий кінець, тоб-то на схід. Коли чорти принисуть до сходу, вони його підкидають і воно йде по небу“ (Зап. Тр. Котик, с. Бугшинка, Красн. р., Вінн. о.). — „Пройдя подъ землею, солнце снова является къ намъ, но выйти оттуда своею силою оно не можетъ, а выкатываютъ его черти, которыхъ оно своимъ жаромъ, за каждымъ выходомъ, сожигаетъ большое число“ (Вінницький повіт). — „Солнце обитаетъ въ моряхъ и оттуда восходитъ. При восходѣ его, безчисленное множество чертей поднимаютъ его шестами, такъ какъ они въ ночное время въ моряхъ и въ рѣкахъ не могутъ жить по случаю на-

---

[1]) Цікаве вірування знаходимо в Zb. Wiad. 1878, II (Lud ziemi Dobrzyńskiej): „чорт теж хтів зробити сонце, але не міг; проте вкрав кавалок сонця, з якого й утворив місяць“ (№ 18, ст. 126).

[2]) „Всяка нечисть: чорти, вампіри, відьми бояться сонця і всього, що нагадує про його наближення. Наприклад вампір, коли не встигне сховатись під землю до півнів і почує кукурікання півня, — тріскається і розходиться в повітрі димом. Чорти теж не сміють показатись при світлі сонця і навіть місяця, бо люди побачать, хоч не їх самих, а тіні від їх постатів, і тоді вони (чорти) не можуть зробити людям шкоди“ (Записи С. І. Цвєтка в болгарських колоніях Миколаїв. окр.).

[3]) Пор. переказ про „благочестивого чоловіка“, що „ізпущає сонце на воду, як сонце спадає на вечір, а рано зводить на гору“. „Млр. нар. пред.“ М. Драгоманова, Кіевъ, 1876, ст. 261.

хожденія въ нихъ солнца" (Житомирський повіт) (П. Чубинскій. Тр. Эксп., I, 4, 7) [1]. „— Старі люди кажуть, що коли буває хмарно, то це є ознакою того, що чорти захотіли полюбоватися сонцем, щоб сонце нагріло їхнє життя, а тому й не викочують. Це буває в чортів занадто рідко". „Ті, які уявляють сонце, як вогневу кулю, кажуть, що сонце котиться завдяки толчку чортів" (Петро Олійник, с. Корюківка на Чернігівщині). — „Як умиватися, то не можна тріпати мокрими руками, щоби не бризкали крапки з рук, бо з тих крапок поробляться чорти, котрі будуть котити сонце до гори. Як бризнути ще другий раз, тоді знов будуть чорти і вони можуть завести між собою сварку, бо і одні схотять і другі котити сонце і з цього може виникнути бійка; а за тією бійкою за сонце всі забудуть, то воно може упасти і завалити світ, і всі люди пропадуть. Тому це робити, тріпати мокрими руками — гріх" (М. Рябий, село Кукавка Могилівськ. окр.) [2].

Тлумачення сонця, з одного боку, як етичної категорії (сонце — добро, сонце — правда), а з другого боку як посередника між божеством і людством, що через нього божество входить у стосунки з людством, таке тлумачення висовувало на перший план антропоморфічний принцип. Оскільки сонце безпосередньо звязане з людством, остільки можна говорити про антропоморфізацію сонячного уявління. У народніх віруваннях уявління про сонце звязується як-найщільніше з уявлінням про людину, цей звязок набуває рис особливої конкретности і думка про те, що сонце причетне до цього світу, знаходить собі вияв у низці мітологічних переказів. Як ми були зазначили вище, згідно з народніми віруваннями, тільки праведна людина бачить і пізнає сонце; звідсіля аналогічний погляд і що-до сонця: сонце й собі одкриває лице своє перед праведним і закривається, ховається перед грішним. Грішити це „оскверняти" чисте сонце. Гріх то є скверна перед сонцем: сонце затьмарюється від нечистоти людської й людських гріхів. Наведімо кілька переказів, де оповідається, як сонце реагує на життя праведних та грішних людей.

---

[1]) Надзвичайно своєрідна наївна контамінація двох світоглядів в оповіданні, записаному від малого хлопчика. У цьому оповіданні зберегається уявління про те, що обрій замкнено між двома сусідніми селами (Залізна на сході, та Горлівка на заході), що сонце є людина, що його підіймають на небо, але на місце колишніх „чортів" сонце підіймають уже на „єропланах". „Коли сонце сходить, то його піднімають на Горловці єропланами і везуть по небі цілий день. Вечером єроплан сідає за слободою (Залізна), а сонце котять до хлівця, — це починає вечоріть, а потім зачиняють двері — ніч. Була так, коли дверці не щільні — показуються стовпи на небі. В дванацять часов сонце автонобільом везуть поз Андріївку вп'ять на Горлівку, щоб летіть на небо єропланом". (Зап. М. І. Коваль од учня 1-ої групи Андріївської школи Петра Худолія, селянина с. Андріївки, Горлів. р, Артемів. о. Донбас).

[2]) Пор. цей запис з опублікованим у Чубинського: „Ушицкій уѣздъ... Когда солнце подходитъ къ востоку, то, по Божьему повелѣнію, подымаютъ его тысяча чертей, ‚шатанов', при чемъ солнце совершенно обжигаетъ ихъ, послѣ чего они купаются въ рѣкѣ, оставаясь едва живы и махая руками — пропадаютъ; а изъ той тысячи капель, которыя отряхиваютъ съ себя черти, опять рождается тысяча чертей, которые такъ же подымаютъ солнце, опять обжигаются, купаются, рождаются и т. д. Поэтому неблагоразумно поступаютъ тѣ люди, которые, умываясь, встряхиваютъ руками, ибо сколько упадетъ капель, столько родится чертей" (I, ст. 11). Вірування, що чорти повстають з крапель див. Вол. Гнатюк. Етногр. мат. з угор. Руси. І. Леґенди і новелї. Львів, 1897. Ет. Зб., III, ст. 3—4, № 2.

Як вірування поширене по всіх селах Шепетів. окр. М. П. Савчук подає такі відомості: „Сонце вважають за розумну істоту. Коли вночі трапився великий злочин, то цілий день сонце не виглядатиме з-за хмари (про злочини для сонця найбільше розказує місяць — брат сонця)[1]). Коли вмре грішна людина, то в день її похорону сонця не буде видко, і погода буде погана, а коли вмре людина спасена, то сонечко світитиме ясно, і буде гарна погода: навіть коли до того затяглася погана погода на довгий день, то в день смерти спасеної людини мусить вияснитись і сонце покажеться принаймні в час похорон“ (М. П. Савчук. Шепетівка. Окр. інсп. нар. освіти). „Подольская губ. Затменія солнца и луны народъ понимаетъ двояко: отъ того, что эти свѣтила закрываются отъ насъ нашими грѣхами, или же, олицетворяя въ солнцѣ и лунѣ мужчину и женщину, утверждаютъ, что они закрываютъ глаза руками, чтобы не видѣть нашихъ грѣховъ“ (Чуб., I, 14). „Солнце то ‚Бо́же дзеркало‘, въ которомъ Богъ видитъ, что дѣлается на землѣ днемъ. Для того Богъ и выставляетъ на день это круглое зеркало, чтобы видѣть всѣ дѣла человѣческія, которыя въ теченіе цѣлаго дня отражаются въ этомъ небесномъ зеркалѣ. Затменіе солнца бываетъ, когда Господь приказываетъ пообчистить это зеркало осквернившееся черезъ отраженіе въ немъ скверныхъ дѣлъ человѣческихъ. Про затменіе солнца простолюдины такъ и выражаются ‚перечищаєцьця сонце‘“. (Иванъ Савченко. Міросоз н. простол.-малороссовъ. Жив. Стар. 1905, в. II, ст. 106 Київщина)[2]).

Такий звязок уявління про сонце з катартичними уявліннями (ідеєю чистоти й очищення) повинен був на ґрунті магічного світогляду обумовити виникнення певного циклу магічно-катартичних сонячних уявлінь. Для людини магічного світогляду сонце, як чисте, є не тільки вища й ідеальна абстрактна норма людського поводження, а передусім і в першу чергу конкретний засіб здійснити, ствердити свою чистоту. Сонце є засіб очищення. Через сонце людина здійснює свою очищеність. Звідсіля роля сонця в магічних заговорах і замовленнях.

Підкреслюючи катартичне й магічне значіння сонця, як фактору очищення й чарівної сили, ми утримуємось від астрономічних концепцій. Астральний міт у тих рамцях, що їх ми зазначили, не є ані астрономічний, ані астрологічний міт. Не можна, розуміється, одкидати елементів астрологізму в астральному міті, але те, що дають Древс і Фріз, це зловживання астрологічними тлумаченнями: у них всенька грецька й юдейська мітологія це — астрологічний міт: A. Drews. Der Sternhimmel in d. Dicht. u. Rel. d. alt. Völker u. d. Ghrist. Jena, 1923; Carl Fries. D. gr. Götter u. Heroen. Vom astralmyth. Standpunkt... Berlin. Цілком фантастична спроба проф. І. Менрада дати „зодіякальне“ тлумачення Одисеєвих мандрівок, а самого Одисея, як сонячного бога (D. Urmythus d. Odyssee. München. 1910).

---

[1]) Порівняймо великоруський переказ з Рязанщини. „Солнце и луна сходятся передъ разсвѣтомъ: луна разсказываетъ солнцу, какъ прошла ночь; если хорошо — солнце радуется и день ясный, иначе солнце печалится — и днемъ облачно“. Д. Ушаковъ. Мат. по нар. вѣр. влкр. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195.

[2]) Це вірування, що сонце радіє, коли бачить праведну людину, і затьмарюється, бачивши гріх, входить, як складовий елемент, у казкі, де оповідається про подорож людини до сонця. У цих казках запитання, чому сонце „весело сходи і весело на полудинь, а смутно заходи“, стає за prima movens сюжетного побудування даної казки: герой їде до сонця спеціяльно, щоб за це довідатись. „Льуде рано фальат сьвіт, йак сонце сходи, кожен сьа умийи і ученаш уогори і дьакуйи Богові, шо переночувау, — то я, — відповідає сонце,—льудям весело сьвічу рано“. (Осип Роздольський. Гал. нар. казки. Львів. 1899. Етн. Зб. VII, ст. 126, № 62).

Звязок уявління про „сонце“ з уявлінням про „чисте“, „святе“ й „праведне“ найяскравіш висловлюється в заговорах і замовленнях. Коли треба „очистити“ людину, то примовляють до сонця, світа. У цікавій „примівці від усякої слабости“, записаній у Залучу над Збручем, ми знаходимо таке-от примовляння до „світа“. В основі зазначеної „примівки“ лежить порівняння з „світом ясним“. „Як нам Господь Бог дали сьвіт ясний, красний, милий, любий, веселий“, так і знахарка має „ту особу очистити, оборонити від усего злого, від неочищености, від недуги тяжкої, лихої, нещасної“ [1]). Порівняння з „ясним світом“ за типовою для заговорів порівняною формулою „як-так“ використовується для протиставлення „душ очищених, ушанованих, пану Богу відданих“ „душі неочищеній, неушанованій, пану Богу не відданій, нечистому записаній“.

Магічна практика заговорів використовує образ „сонячної чистоти“, щоб ствердити сонячну якість людини. Людина повинна бути така, як сонце: ідея уподібнення сонцю лежить в основі тих двох заговорів, що ми їх знаходимо в „Трудахъ“ Чубинського. „Треба вийти в ранці, чуть стане сонце сходить і тоді, як не буде хмарно на дворі, стать перед сонцем і казать: — ‚Добрый день тобі, сонечко яснеє. Ти святе, ти ясне-прекрасне; ти чисте, величне й поважне; ти освіщаєш гори і долини і високії могили, — освіти мене, рабу божу перед панами, перед попами, перед царями, перед усіїм миром християнським: добротою, красотою, любощами й милощами; щоб не було ні любішої, ні милішої од раби божої нарожденої, хрещеної, молитвяної N. Яке ти ясне, величне, прекрасне, щоб і я така була ясна, велична, прекрасна перед усім миром християнським на віки віків амінь [2])‘“. Аналогічне побажання бути такою, як сонце, висловлене в заговорі з Проскурівського повіту: „Сонечко ясне, красне, освічаєш гори, долини, освіти моє личко, щоби моє личко було ясне-красне, як сонечко [3])“:

---

[1]) „Примівка від усякої слабости“. (В Залучу над Збручем записав Л. Порубальський). Етноґрафічний Збірник, т. V. У Львові, 1898, стор. 98—105. У великорусів: „Бѣлый свѣтъ красно солнышко дожидается, радуется и веселится. Такъ меня, рабу такую-то, дожидался, радовался и веселился“. И. П. Сахаровъ. Сказ. р. нар. Р. нар. игры, загадки, присловья... СПБ. 1885. ст. 73. Пор. також аналогічні заговори XVII в., Буслаевъ Ист. Хрест. 1853 та XVIII в., Изв. Ак. 1902. 4. 253 з Вологди, наведені в Мансікки Ueber russ. Zauberformeln. Helsingfors, 1909, ст. 130. Окрім групи заговорів типу „quomodo sol“, „...як сонце...“ (Манс., ст. 94), треба вказати на групу українських заговорів, де той, що замовляє, „освіщає себе сонцем“ або-ж, ідучи на суд, підперезує себе сонцем, див. V. Mansikka, op. cit, ст. 150, 152. Як зазначає Мансікка, „одягання в сонячне світло трапляється в заговорах проти ворогів“ (153). Цікаві латинські, черемиські й вотяцькі паралелі до quomodo формул у любовних заговорах наводить М. на ст. 503—4.

[2]) Канівський повіт. П. П. Чубинскій. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край. Т. I, СПБ., 1872, стор. 93. Звертаємо увагу на зворіт і на те значіння, що надається тут дієслову освітити: „Ти освіщаєш..., — освіти мене... добротою, красотою, любощами“... Сонце „освіщає“ людину добротою й вродою. Цитовано у Ф. Волкова, „Укр. народъ“, т. II, стор. 612. Світити в значінні освятити.

[3]) Ibid. За віруваннями в білорусів, коли бачити вісні сонце, то це бог освячує людину. „Солнце видѣть — хорошо; восходъ солнца — дуже хорошо: освѣщаешь цябе Го-

Ці заговори й їхню магічну практику треба мати на увазі, коли ми обмірковуємо процес антропоморфізації солярного уявління [1]). У заговорах надзвичайно виразно підкреслено певність народу, що людина може перетворитися в сонце, уподобитися йому, бути така як сонце, здійснити в собі сонячну природу. Магічна практика заговорів стверджує магічну ідею „людини-сонця“ [2]). Заговори надають солярному мітові значіння практичного чинника, вносять у нього принцип магічного натуралізму. Звідсіля недалеко й до розвитку переказів про таке магічне обернення людини в сонце і про солярне, сонячне походження людини.

Народні вірування кажуть про астрально-солярне походження людини. У поданому далі переказі з Гуцульщини ми маємо твердження про „сонячну“ природу людини: доля людини звязується з уявлінням про сонце. Життя людини, її народження й смерть — то відхід од сонця й поворіт до сонця. Всеньке життя людське то змагання повернутися до свого початкового джерела, з'єднатися знов з сонцем: народитися — відірватися од сонця, вмерти — повернутися до сонця. „Сонце було зразу дуже велике; від коли люде настали, від того часу воно зменшувало ся, бо як лише чоловік народить ся, то відриває ся кусень сонця, з якого повстає зьвізда, а як чоловік умирає, то єго зьвізда гасне й паде; часом паде багато зьвізд, се показує, що є десь на сьвітї великий помір. Коли померлий був праведний чоловік, то зьвізда вертає до сонця, а як нї, то паде у сьвіт. Із таких зьвізд, що гаснуть, як умирає неправедний чоловік, і падуть, не вертаючи до сонця, повстає місяць“ [3]).

сподь. Е. Романовъ. Опытъ Бѣлор. нар. снотолкователя. Этн. Об., 1889, кн. III, ст. 57. Пор. Е. Ляцкій. Мат. для нар. снотолк. Минск. г. Эт. Об., 1898, № 1 ст. 141.

[1]) „Мнѣ кажется, основную форму заговора лучше опредѣлить такъ: это — словесное изображеніе сравненія даннаго или нарочно произведеннаго явленія съ желаннымъ, имѣющее цѣлью произвести это послѣднее“. А. Потебня. Малор. нар. пѣсня, по списку XVI в. Відб. з „Филологическихъ Записокъ“, Воронежъ, 1877, стор. 21. Причому „дѣйствіе, сопровождающее заговоръ, представляетъ простѣйшую форму чаръ“ (Ib., ст. 23). Подаючи цю цитату з Потебні, де яскраво зазначено чарівний природній характер заговорів, ми хочемо підкреслити натуралістичний магізм ідеї уподібнення сонцеві в заговорах: жінка чи дівчина справді хоче „облещись в сонце“. Віра, що це справді може статися, ідея реальности цього „преображенія“, свідчать за те, що в наслідок заперечення реальности, позитивно даної, витворилося уявління про иншу магічну обернену реальність, що згідно з нею між сонцем і людиною можна поставити знак рівности. Позитивно уявлену річ знецінено й відкинено; натомість висунуто ідею переверненої речи, думку про те, що людина може магічно „преобразитися“.

[2]) Про те, що існує вірування, начеб-то магічна сила людини зміцнюється підо впливом сонця, — пише P. A. Erdland. Die Marshall-Insulaner. Leben u. Sitte, Sinn u. Religion eines Sudsee-Volkes. Münster. 1914, ст. 332. Ethnol. Bibl. Anthropos, B. II, H. 1.

[3]) Володимир Шухевич. Гуцульщина, IV часть. Матеріяли до українсько-руської етнольогії, т. VII, Львів, 1904, стор. 4. Пор.: „Звѣзды — праведники, сколько звѣздъ — столько и святыхъ“ Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195 Вяз. у., Смол. губ. „Луцкій уѣздъ. Звѣзды — „дѣти сонця“, неразрывно связанныя съ человѣкомъ“. Житомирскій уѣздъ. „Звѣзды одни считаютъ дѣтьми солнца, другіе — душами умершихъ“. Чуб. Тр. эксп., I, 14.

Думка про сонячну природу людини набуває етичного характеру: тільки праведний вертається до сонця; грішні „падуть, не вертаючи до сонця". Етичне уявління про праведність звязується нерозривно з уявлінням про сонце: праведні люди це люди, що ствердили свою „початкову сонячність". Ідея про „людину, що є як сонце" то й єсть етична ідея „праведности".

Магічна практика заговорів, магічних обрядів та формул доводить, що оповідання за людину, котра подорожує до сонця й стає сонцем, повинні були мати конкретне магічно-натуралістичне тлумачення й значіння. Звідсіля й висновок: людина, що за життя робилася сонцем, стверджувала свою сонячність, що призвичаїлася уподібнюватися сонцеві, вона так само й після смерти з'єднується з сонцем, повертається до сонця. Оскільки-ж до того магічна ідея уподібнення сонцеві має етичний характер, мова мовиться про уподібнення праведному сонцеві, то на цьому ґрунті з'являється гадка, що людина, яка в цьому світі досягла праведности, як-от праведне є сонце, після смерти повертається до сонця. Припущення „сонячної, праведної смерти", що нею вмирає людина, можливе для людини, яка ще за життя призвичаїлася культивувати сонячну праведність. У цій солярній концепції смерти, візій, праведности, де всі ці поняття щільно між собою пов'язані, ідея праведної смерти є разом з тим ідея про солярну смерть: смерть праведної людини є сонячна смерть, поворіт до сонця.

Вірування, що людина може обертатися в сонце, засвоювати сонячні прикмети, це вірування, що в заговорах і катартиці („чистий, як чисте сонце") обмежується сферою індивідуальною, переноситься так само і в сферу ширших загально-людських і космологічних вірувань. Уявління індивідуалістичне „людина, як сонце" передбачає, що є протилежне космічне уявління: „сонце, як людина" [1]). Коли доля людини космічна, сонячна, коли в солярній, сонячній рецепції доля людини проєктується в глибини космічної світобудівлі, то, очевидячки, цілком послідовно повинно було з'явитися аналогічне уявління про людську природу космічних явищ. Від космологічного антропоморфізму, що знайшов собі вираз у трактуванні людської природи, як солярної („кусень сонця", див. вище), послідовний перехід і до антропоморфічної космології, що згідно з нею сонце ототожнюється з людиною: сонце є чоловік або-ж жінка, панна, то-що [2]). Ідея про уподібнення людини сонцеві, ге-

[1]) Про мотив „людина-сонце" згадує K. Th. Preuss: D. oberste Gottheit d. Naturvölker, Zschr. f. Ethnol., 1925, 1—5, ст. 127.

[2]) Див. Чубинського: „Новогр.-Вол. у... Солнце олицетворяется въ видѣ женщины" (I. 3). Про мітологему „сонце-дівчина" див. Н. И. Коробка: „Чудесное дерево и вѣщая птица" (Жив. Стар., 1910, в. IV, ст. 301—2). „Старі й середнього віку люди кажуть, що сонце це є голова однієї панни і коли вона дише, то цим нагріває повітря і нашу землю. Хто уявляє сонце, як обличчя панни, той каже, що воно ходить ногами чоловіка, якого проковтнуло. Казка. Жив на світі один чоловік. Цей чоловік харчувався тільки тим, що піймав рибку, чи застрелить зайця, а може й утку. Полюванням він займався через те, що ні з чого було жить; не мав на землі нічогісінько, крім рушниці. Один раз пішов він

ліоморфічне уявління про „людину-сонце“, з'являючися на ґрунті магічної практики заговорів, неминуче провадить до припущення антропоморфічного уявління „сонце — то є людина“.

Народня космологія антропологічна; макрокосм у народніх віруваннях трактують як мікрокосм (див. ст. 113), сонце тлумачать, як живу істоту [1]). На цьому припущенні, на ототожненні людини й сонця збудовано і магічну практику заговорних формул, і фабульний розвиток казкових сюжетів. Персоніфікаційні уявління заговорів щільно звязані з персоніфікаційними уявліннями казок. Вказуючи на факт цього щільного звязку, ми, проте, повинні пам'ятати, що персоніфікаційне уявління втрачає у казці свою початкову магічну мотивацію й опрацьовується, перероблюється згідно з формальними завданнями даного казкового сюжету.

„Солнце представляется, — пише Ф. Вовк, — въ человѣческомъ образѣ: оно живетъ тамъ, гдѣ земля сходится съ небомъ, имѣетъ мать

полювати на зайців: пішов дак ще було темно. Ходив по зарослях, по болотах, а потім вийшов на поле. Тільки вийшов, зараз почала викочуватись п а н н а-сонце. Вперше вона гріла слабо, а як тільки підніматись, то рот ставав більшим і більшим і накінець так розкрила, що не видно носа, ні очей, ні ушей. В цей мент чоловік-охотник стояв коло самої панни-сонця. І вона, розкриваючи свій рот, торкнулася чоловіка, а щоб він не мешав, вона взяла да й заховала до свого величезного рота“. (Записав од баби, коли вона розказувала своїому онукові, Петро Олійник. с. Корюківка на Чернігівщині).

Уявління про сонце-дівчину у вірмен (Ф. Е. Д ж е й р а н о в ъ. Вѣр. армянъ Елиз. губ. Этн. Обозр., 1900, № 2, ст. 169); у гагаузів: „гюн-ана, ай-боба“, сонце-мати, місяць-батько, В. А. М о ш к о в ъ. Гагаузы Бендер. у. Эт. Об., 1901, IV, ст. 53. У німців: „Сонце шанують, як Frau Sonne і раніш означали, як „радісну, любу, милу жінку-сонце“. A. W u t t k e. D. deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart. 4 Aufl., Leipzig, 1925, ст. 13. У великоруській поезії, див. В л. К а р п о в ъ. Техн. пріемы т-ва въ влкр. поэзіи. Эт. Об., 1898, № 3. У білорусів: М. Д о в н а р ъ - З а п о л ь с к і й: Изслѣд. и статьи, т. I, Кіевъ, 1909. „Солнышко и мѣсяцъ въ бѣлор. свадеб. поэзіи“, ст. 346—352. Див. А ф а н а с ь е в ъ. Поэт. воззр... I, 1865, ст. 71.

[1]) Уявління про „сонце-людину“ то загально поширене уявління. „Солнце въ сказкахъ г а г а у з о в ъ представляется живымъ существомъ, мужчиной, имѣющимъ отца и мать. Въ одной изъ сказокъ его носитъ ежедневно по свѣту на рукахъ работникъ солнцева отца: завтракъ работнику приноситъ св. Илья, а обѣдъ св. Петръ. При этомъ предполагается три пути, по которымъ ходитъ работникъ: чѣмъ выше онъ идетъ, тѣмъ солнце слабѣе грѣетъ, а по самому нижнему пути сжигаетъ всѣ сады и изсушаетъ колодцы“. В. А. М о ш к о в ъ. Гагаузы Бендерскаго у. Эт. Об. 1901, IV, 53. „Сонце й місяць уважаються за живі істоти, що мають родичів“. St. C i c z e w s k i, Lud rol.-górn. z okolic Sławkowa w pow. Olkuskim Zb. Wiad. Kraków. 1887, t. XI, ст. 3. № 9. „Сонце досить часто в уявлінні болгар фігурує в образі людини, чарівного юнака, в болгарських казках і піснях. В одній з казок: ‚Іленка й Тодор‘, записана мною в с. Тернівці Миколаїв. окр., сонце вратовує Іленку від хижаків, піднявши її на небо, а там її побачив царський син, переконує її злізти, забирає до себе і одружується з нею; але це місце казки переказується і инакше: ‚Іленка‘, боячись хижаків, вилазить на дерево і сяє звідти, як сонце. (Варіянти казки; Д е р ж а в и н ъ. Бол. колон. на югѣ Россіи. Арнауд. „Българ. нар. прик.“ Сборн. за народ. ум. кн. XXI 1905 г. Переглянувши всі казки, зміст яких передає Арнаудов у своїй праці: „Български народни приказки“. Сб. Нар. Ум. XXI—1905 р., я знайшов три казки, де сонце малюється в образі людини, № 58, № 51, № 68“. Подав С. І. Цвєтко, Одеса).

и сестру и похищаетъ себѣ жену у людей; совершая свой ежедневный обходъ неба, оно одѣвается въ ризу, испускающую свѣтъ и теплоту“ [1]). Сонце уявляють собі, як чоловіка з ясним обличчям, промені якого освітлюють цілий світ (Вінницький повіт) [2]). „Сонце вечером ховається в хороми, там вечерає, відпочиває і на ранок підземним ходом виходить на другий кінець землі і знову робить свій круг (оглядає землю“). (С. Зубовщина, Ганнопільськ. р., Шепет. окр. М. П. Савчук). Ці перекази мають характер сюжетної схеми, що вона в тих чи инших поєднаннях і варіянтах обростає низкою відповідних, споріднених мотивів. Уявління про „людину-сонце“ розвивається в казках у звязку з такими мотивами, як от мотив про сонячну матір, мотив про сонячну дочку [3]), мотив про те, як сонце краде дівчину собі за жінку [4]), мотив подорожи людини до сонця й т. и. [5]). Цей останній мотив подорожи до сонця особливо поширений у казках. Власне кажучи, можна було-б говорити, що сонячна тематика казок розкривається в розвитку мотиву подорожи. При цьому варт відзначити, що казки про подорож героєву до сонця звязано з есхатологічною тематикою різних „хожденій на той світ“. Герой, мандруючи до сонця, потрапляє „на той світ“, — бо-ж сонце вночі перебуває на тому світі, — і там він бачить людей засуджених за різні гріхи на вічні муки („поки світ“). Ці засуджені люди [6]) доручають героєві довідатися у сонця,

---

[1]) Укр. нар., 1916, т. II, ст. 597. Пор. Чуб., Тр. эксп., I, ст. 6.

[2]) Чубинський, Тр. эксп., I, ст. 4.

[3]) У Чубинського, Тр. эксп., т. II, ст. 7—11: „Про сонце, море, Юрія і Петра“ (№ 1); „Про хлопця-сироту“ (№ 2), ст. 11—14. У Рудченка Нар. ю-р. сказки. К. 1863, I. ст. 89—99: „Безщасний Іван“.

[4]) Мотив крадіжки дівчини в казках з сонячною тематикою розглядає Loewenthal: Zur Mythologie des jungen Helden. Zschr. f. Ethn., B. 50, 1918, ст. 45. Цікаве повір'я пов'язане з росою, що спадає вранці на сході сонця, занотував Тр. Котик (с. Бушинка, Краснян. р., Вінн. окр.): „Селянство вірить, що коли сонце сходить, то в якому-небудь селі повинна пропасти дівчина, а за нею дуже плачуть і ось це приміняють до того, що роса спадає“.

[5]) Мотив подорожи чоловіка до сонця поєднується в укр. казках з темою запитань і відповідів, як от, приміром, у казці що її записав Осип Роздольський „Березовий і його подорож до сонця“ парубкові дається доручення спитати сонця, „дльа-чого воно весело рано сходи, а весело на полудень таґже пригрівайи, а смутно у вечері заходи і темно“ Осип Роздольський. Гал. нар. казки. Львів 1899, Етн. Зб., VII, № 62. Маємо варіянти запитання: „чому воно хороше сходи і йак спочивайи“. Етноґр. Зб., т. I, Львів 1895, № 1, ст. 3, у Чубинського Тр. Эксп., II, 1878, ст. 14: „чого сонце таке червоне сходить, а синє заходить?“; у Чуб. II, № 76, ст. 293: чого колись сонце сходило рано та красно, а тепер пізно та біло“. Порів. у М. Максимовича: Дни и мѣсяцы укр. селянина, Собр. соч., т. II. К., 1877, ст. 516. Пор. Г. Стрижевскій. Сборникъ малор. сказокъ, 1905, Кіевъ, № 4, ст. 9—13.

[6]) Мірошник, що „фальшиво жийи і на чуже мисли“ і те „ни можеть сьа ныґди ныц доробити“; дівка, що осліпла за материн гріх (Роздольс. № 1, № 21, № 62); дівчата, що голими ногами по камені лазять; чоловік, що почуває зáвсіди згагу й не може напитись, що покараний за те, що не дав подорожньому води; чоловік, що біга по терну, бо не пустив до себе людей ночувати (Чуб. II, № 2); чоловік і жінка, засуджені ловити пару голубів і ніколи не піймати, бо пару дітей своїх загубили; шинкарка, що з колодязи в колодязь перелива, бо колись кому переллє, а кому не долле (Чуб. II, № 76).

за що їх покарано й як довго терпітимуть вони муки[1]). Пеклом йде людина до сонця.

У народніх переказах виразнісінько підкреслено звязок сонця з тим світом, з хтонічними уявліннями. „Грубешовскій уѣздъ... Солнце при своемъ заходѣ опускается въ другой міръ, который находится подъ землею“ (Чуб. I, 3). „Ушицкій уѣздъ... Заходящее солнце опускается въ море, которое окружаетъ землю... Подъ землею же находится другой міръ, который солнце освѣщаетъ, и дѣлаетъ тамъ день, а у насъ ночь“ (Чуб. I. 11).

„Солнце погружается въ море“ (Туль. губ.); „уходитъ вечеромъ въ другой свѣтъ“ (Рязан. губ.); „ночью уходить подъ землю“ (Ряз. г.). Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195. За польськими віруваннями „пекло знаходиться під землею; там, де заходить сонце —czyściec“ Zyg. Wierzchowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrz. i Nisk. w Galicyi Zb. Wiad. XIV, 1890. № 1. „Сонце на вечір ховається до якогось незнаного великого моря“ A. Petrow. Lud ziemi Dobrzyńskiej, Zb. Wiad., Kraków, 1878, II, ст. 126, № 15.

Так уявління про сонце, як про праведного праотця всього живого[2]), первопочаток, з якого походить людство, уявління, яскраво висловлене в наведеному гуцульському міті, звязується з хтонічними уявліннями. Сонце-ж бо не тільки є первопочаток сущого, але й місце, куди все повертається, куди йдуть і де мають перебувати душі померлих праведників („рай“). Згідно з цим сонце уявляється, як житло мерців. „Коли душа людини, пише проф. В. П. Клінґер, є огонь, то потойбічне царство, як житло, повинно було зробитися житлом огню. Звідсіля величезна роля огню в переказах про царство померлих, така характеристична для есхатології давніх, нових европейських, ба навіть екзотичних народів[3])“.

На початку цього нарису ми були відзначили, що в народніх віруваннях видиме сонце протиставиться невидимому „божому“ сонцеві. Це невидиме сонце, що „грає“ на Великдень і на Купайла, можуть бачити тільки праведні. Поняття про праведність у народніх віруваннях не є абстрактна моральна схема, а певне переживання, що передбачає

---

[1]) Варіянт казки про мандрівку до сонця (казку „Про хлопця сироту“ опублікував Чубинський, т. II, № 2) певне вказує, що дія діється „на тім світі“: „це чоловіка Бог на тім світі покарав“ (ст. 13).

[2]) Про „Vaterbedeutung der Sonne“, в психоаналітичній концепції див.: Dr. J. Harnik, Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühle. Imago. B. XI. 1925. Wien, H. 1—2, ст. 57; див. також: C. Nimuendaju-Unkel. Religion der Apapocúva-Guarani. Zschr. f. Ethn., 1914, ст. 330 і 331.

[3]) Животное въ ант. и совр. суевѣріи. Кіевъ. 1914, ст. 308. Заслуговує на увагу думка А. Дитериха (Nekyia), що огонь потойбічної країни то відбиток орфічної теорії, котра приписувала цьому огню катартичне значіння (Ibid, ст. 309). Н. І. Коробка робить спробу з'ясувати звязок уявління про сонце з хтонічними уявліннями. („Чудесное дерево и вѣщая птица“. Жив. Стар. 1910, IV, стор. 301). Про те, що поняття про потойбічну країну звязане з уявлінням про країну сонця й країну мертвих та ненароджених, див. John Loewenthal, Zur mythologie des jungen Helden. Zschr. f. Ethn., 1918, B. 50, ст. 43. Про „связь солнца съ судьбою“, А. Афанасьевъ. Поэт. воззр. славянъ... M. 1865, ст. 67.

низку аскетичних вправ і участь у культі. Переживання праведности звязується з побаченням невидимого сонця, причому це „побачення праведним сонця“ попереджається відповідною аскетично-культовою підготівлею: піст, каяття, очищення. Тільки в наслідок цієї підготівлі можливі, як вірить народ, сонячні візії, сонячне осяяння, побачення видимого сонця, як невидимого. Людина, щоб мати сонячні візії, повинна перейти через довгу низку попередніх аскетичних „вправ“. Довівши себе до найвищого напруження довгим утриманням од їжі, а найостаннішими днями навіть повним голодуванням, під вражінням очистильних обрядів, сприйняття містичної їжі, слухання оповідань про страждання, смерть і воскресіння Бога, що підказують тематичну асоціяцію „сонця“ й „Бога“, людина приходить у такий стан, що вона має ілюзію сонячного побачення й схоплення. За народнім віруванням великодній ритуальний цикл закінчується побаченням світла, сонячною візією [1]). Сублімація неврозів, спеціяльно культивованих через низку навмисне вжитих до того засобів, забезпечує за мітологічними уявліннями специфічну магічну дійсність перевернені негативної реальности.

„Старі люде кажуть, що сонце на Паску, на первий день як сходить, то міняється всякими фарбами. Це через те, що воно радується цьому дню. І кажуть: хто побачить, як воно міняється, то це праведна людина“ (Зап. Є. Клочкова від бабусі 63 р., с. Ядлівка, Чернігівщина). „Від батька й від других чув, що на Великдень, на перший день як то буває ясно. Так сонце радісно сходе, що ніби-то аж іскорки скакають, так і воно висилиця, що Христос воскрес“ (Ом. Кашарайло, с. Лагарі 2, Вознесен. р., Микол. окр.). — „На Великдень, коли посвятять паску, приходять до дому, начинають їсти. Пообідають ще не розвидняється, тоді виходять на двір, дивляться на сонце. Коли сонце сходи і нима ніякої хмари, то сонце міняється: то зелене, то синє, то чирвоне. То люде кажуть, що то так Господь Бог дає“. (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскурівськ. окр.). — „На Великдень сонце ‚радується‘, ‚грає‘, ‚міняється‘, буває різнокольорове й на йому видні янголи й хрести“ (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). — „Повір'я про сонце на Великдень є, в які вірять усі: молоді й старі. Кажуть так: як тільки починають ходити ніччю кругом церкви, то зараз на сході з'являється сонце. Воно то підскочить у верх, то на низ. Світить різними кольорами. Хмари, за якими знаходиться сонце, стають схожими на планети, між якими сонце головою. Називають: „сонце позбирало всі планети й веселиться в честь великого свята“. (Зап. П. Олійник, с. Корюківка, Черніг.). „На Великдень сонце грає, а це означає, що буде врожай“ (Зап. А. П. Курило від Я. Супруна, с. Н. Олександрівка, Мелитоп. о., на Катерин.). — „Є в нашій місцевості повір'я, що на Великдень сонце грає, себ-то, коли сходить, то міняє свій колір (‚грає різними фарбами‘) „(І. Павловський. Ніжень) [2]),

[1]) Про побачення світла див. Гэтчъ. Эллинизмъ и христіанство, ст. 138. Про звязок катартики, галюцинаційного візіонерства, невротичного екстазу, наркотичних засобів, що зміцнюють уявління про чарівну чинність магічних дій у сонячному культі, див. W. Wundt, Mythus u. Religion, I, ст. 402. На ґрунті цих невротичних візій розвивається магічне поняття иншого й зміненого, і це поняття пристосовується в даному разі до вірувань у сонце. Про засоби викликати екстатичні візії й про сонячне осяяння (споглядання небесного світла) в наслідок уживання різних засобів див. Th. Achelis. Die Exstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin. 1902, ст. 23, 76, 87.

[2]) Див. також: В. В. Ивановъ Ж. и т-во кр. Харьк. губ., 1898, I, 261. „Солнце играетъ на Свѣтлое воскресенье“ (Эт. Обозр. 1896, кн. 2—3, ст. 195, Вяз. у. Смол. губ.). „В самий день Великої ночи сонце тричі підскакує перед заходом“ Zb. Wiad., 1877,

„Що сонце на Великдень ‚грає‘, буває не таке, як звичайно, про це в нашій місцевості ‚всім відомо‘. Здається, мало перебільшу, коли скажу, що треба шукати такого селянина, що він инакше думає. Про подібні явища в инші дні (прим., на Купайла) чувати від селян не доводилось. Про великоднє-ж сонце (коли сáме воно зійде) селяне оповідають у нас так: ‚Як посвятять паски вельми рано да встане сонце, да наче мигтить, то й кажуть „Оце сонце радуєцца!“, а, буває сонця нема, то й кажуть: „и сонце не радуєцца!“ (9. II. 1927 р. с. Загребелле). „Сонце на Великдень ‚ликуєцца‘, ‚миняєцца‘, буильше й менше робицца, угору пуднимаєцца и вниз спускаєцца“ (9—II—1927 р. с. Загребелле). „На Великдень сонце ‚йграє‘ разними цвитами: и жовтим, и зеленим, и разними цвитами, шатаєцца в разни боки: и вгору, и вниз, и в сторони“ (10—II—1927 р. с. В'юнище). „Як сонце сходить на Великдень, то воно ‚миняєцца‘, робицца зелене, коричневе, разних цвитуив, разними цвитами ‚убираєцца‘. (10—II—1927 р. с. В'юнище). Подібні вирази я чув від многих селян, які до того-ж додавали, що все це бачили своїми очима“. Юрій Виноградський, м. Сосниця.

„На Купайла рано удосвіта виходять на двір, вилазять на дерево так, щоб було витко сонічко й дивляться на сонічко, як буде купаться. Кажуть, що виходить чоловік видно на сонічку і що тіки сонічко підійде і назад гопуститься, так три рази потім чоловік бире це сонічко, якесь корито і обливає його, хлюпає на него воду. Воно омивається, то тоді дуже гріє, як п'дійде на небо[1]). (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскур. ок.) — „На Івана Купала сонце купається раненько (рано вставши, можна побачити), а вечором грає“ (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Кажуть, що сонце грає 23 червня. Грає таким чином, що розходиться, то зходиться і говорять, що купається (уконується в воду)“. (С. Юрков. Бровари, Київщина). — „На Івана Купайла сонце купається ніби так: коли воно сходить, то непремінно будут хмарки; сонце то сховаїться в хмари, то ізнов вигляне, кажуть — це воно купається“ (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Козятинськ. р.). — „На сьвятого Івана Купайла купає ся сонце“. „На Купайла сонце завсїгди сходить ясно, хоть би тілько на хвилю виграє“ (Ів. Франко. Людові вірування на Підгір'ю. Етногр. Збірн., т. V, Львів, 1898, ст. 206. Пор. Його-ж. Апокріфи. Памятки у.-р. мови й л-ри. Львів, т. II, ст. 106, Tederowski, Lud Białoruski. Kraków, 1897, 385. Петрушевичъ Общер. дневникъ, Львовъ, 1866, ст. 56).

„Майже по всьому нашому краю люде вважають, що сонце на Купайла купається. І скрізь перед Купайлом можна почути, як говорать, що сонце буде купатися, і умовляються йти вранці на гору за село. Повертаючись до дому розказують, що бачили, як сонце зійшло за гори і підійшло над обрій, де узялись малі хмарки і сонце почало купатись. Говорать, що воно опуститься в ту хмарку і вмить виплева і струситься ніби-то зтріпалось від води, що стоїть у хмарі. А бачуть лише ті, що праведні, грішні бачити не можуть“. (Василь Гонтар. Село Каїтанівка, Мястківськ. р., Тульчин. окр., Поділля)[2]).

У цій розвідці своїй ми не торкаємося аналізи казкових сюжетів, де фігурує сонце. Дослід розвитку певного сюжета з сонячною тематикою (прим., мандрівка героя до сонця) повинен стати за предмет окремої розвідки або-ж навіть і кількох розвідок. Спробу по-

---

т. II, ст. 126. № 16. У німців: A. Wuttke. D. dtsch. Volksabergl. d. G, 1925, ст. 71—2, § 83, пор. ст. 78, § 91. У гагаузів, op. cit., Эт. Об. 1901, 4, ст. 53; у сербів, Караджіч, Обычаи...

[1]) „По народному представленію мать солнца — это заря — зарница, ежедневно купающая утомившееся и запыленное солнце и затѣмъ отпускающая его обновленнымъ и сіяющимъ (Опытъ Ист. Обозр. Русск. Слов. О. Милл. I, 31). Цит. за А. Баловим. Жив. Ст. 1896, в. I, ст. 136. „Солнце ходитъ вокругъ земли, погружаясь вечеромъ въ море, чтобъ, выкупавшись, появиться снова яснымъ“. Туль. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195.

[2]) Тульська губ. И. П. Сахаровъ. Сказ. р. нар. Нар. дневникъ. СПБ. 1885, ст. 94. Празд. и обр., ст. 173—4. Гроднен. губ. П. Д. Шейнъ. Мат. для изуч. быта и языка р. нас. сѣв.-зап. края, т. I, ч. I. ст. 218.

дати сюжетну аналізу сонячного міту на ґрунті широкого порівняного матеріялу зробив Лео Фробеніус у своїй праці: „Das Zeitalter des Sonnengottes", Berlin, 1904 (ст. VIII+420), де він розглянув скількись казкових мотивів: Der Sonnengott im Hisehbauch, Cöttinen, Riesen (Ogren). Проте ледві чи можна згодитися з Фробеніусом, що тлумачить такі перекази, як от перекази типу біблійної легенди про Іону в череві китовому, як міт про сонце, про сонячний схід та захід. Знов-же, ледві чи можна пристати й на Фрезерову спробу тлумачити казки з сонячною тематикою (прим. давньо-єгипетська казка про двох братів), як оповідання про душу (transmigrations de l'ame) (Le rameau d'or, t. II. Paris, 1908, p. 472—5). Солярна Фробеніусова гіпотеза й анімістична Фрезерова базуються на методологічному припущенні, що згідно з ним сюжетна еволюція окремих мітологічних тем і мотивів у таких складних продуктах народньої творчости, як казка, ототожнюється з розвитком вірувань. Не кажучи за те, що сюжетознавчі студії мають своє формальне завдання, треба визнати, що вірування в казці, де воно розвивається згідно з загальними законами сюжетології, не те саме, що вірування саме в собі. У казці й легенді вірування не є самостійне, воно обумовлюється сюжетом і опрацьовується за вимогами сюжетної структури даного твору.

Ту чи иншу мітологему завсіди можна опрацювати тим чи иншим способом, рівночасно як мотив епічний і як побутовий новелістичний. У процесі побутової новелі, зації даної мітологеми це мітологічне уявління в обставинах новелістичної фабули ціниться не як мітологічна даність, а як новелістична сюжетна завданість. Сюжетне морфологічне опрацювання однієї й тієї-ж мітологічної теми в побутовій казці й новелі, в героїчному епосі, в магічній чарівній формулі, в пісні, в літургічному, обрядовому творі вносить иноді принципові зміни в початкове вірування. Не кожна казкова морфологема даного міту має мітологічний характер; часто, особливо в т. зв. „фантастичних казках" всенька фантастика цієї казки є тільки наслідок формального архітектонічного розвитку даного казкового сюжету.

Згідно з цими міркуваннями ми не розглядали казок з сонячною тематикою, а притягали й використовували переважно вірування, сюжетно нерозвинені.

Низку записів казок про сонце надіслали до Комісії: К. Н. Соколов (Поділля); Ів. Куліш (Харківщина) та І. Павловський (Ніжень). Всім кореспондентам, що надіслали до Комісії відповіді на анкету про вірування в сонце, складаємо щиру подяку.

II РОЗДІЛ.

Аналогічні вірування про сонце ми знаходимо в книжковій літературній традиції, у традиції духовних віршів, апокрифів, літургіці, церковних догматах, творах отців церкви, візантійській гімнологічній поезії, олександрійській філософії, в середньовічних та геллініетичних космологічних творах. Ми не хочемо, правда, з цього історично-літературного коментаря робити генетичну гіпотезу і стверджувати, наче народні перекази повстали з штучних літературних джерел. Та ми приєднуємося до думки, що мітологічні уявління не можна як слід з'ясувати, не заналізувавши перекладну візантійсько-слов'янську літературу давньої України-Руси. Як справедливо ще року 1872-го зауважив акад. А. Веселовський, у космогонічних народніх переказах „видна апокрифическая канва, на которой народное суевѣріе выткало свое узорочье" [1]). Заналізувавши українські народні вірування про сонце, бачимо, що провідна гадка

[1]) „Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ и западная литература о Морольфѣ и Мерлинѣ". СПБ. 1872, ст. 168. „На загадки, откуда у насъ солнце, мѣсяцъ... пріучили отвѣчать апокрифы въ родѣ: ‚Вопр. отъ скольк. частей созданъ былъ Адамъ',

акад. Веселовського про те, що народні уявління звязано з середньовічною візантійсько-слов'янською перекладною літературою, цілком слушна Як ми побачимо далі, народні перекази про сонце це справді, певною мірою, народні узори, вишивані на апокрифічній канві. Однакові вірування існують і в народніх усних переказах, і в книжних джерелах [1]). Ті самі вірування співіснують одночасно в мітологічній і в літературній обробці, з одного боку, як „мітологема“, а з другого, як „філософема“. І коли, кажучи про співіснування, ми вважаємо за краще утриматися від генетичної гіпотези, то все-ж-таки можна стверджувати, що мітологема сонця й філософема сонця споріднені і безперечно співналежать до одного візантійсько-геллініcтичного культурного циклу.

Уявління сонця, як „кола“ й „колеса“, підказане, як ми були зазначали раніш, зовнішньою формою сонця, асоціюється з апокрифічними поглядами: сонце то колесо від тієї колесниці, що нею їздить Ілля [2]) (Див. запис Г. Бабія). „Книга Еноха Праведного“, один з найпоширеніших есхатологічно-космогонічних апокрифів, каже про „колесницю

‚Бесѣда трёхъ свят.‘ и т. под. отреченныя статьи“, причому, як гадає Вес-ий, джерела цих „отреченныхъ статей“ „были литературныя и нѣтъ нужды приводить ее въ непосредственную связь... съ какой бы то ни было миѳологіей вообще“ (ст. 168, 169, прим.).

[1]) Звертаючися до зазначених матеріялів, ми обмежуємо свій дослід рамцями візантійсько-геллініcтичного і античного культурного циклу, не чіпаючи в цьому розділі „іранського“ культурного циклу в його звязках з праслов'янською культурою. Щоб побудувати ірано-праслов'янський цикл, у нас аж надто мало матеріялів. Спроби з'ясувати навіть ближчі часи, як от розвязати питання про владимирових богів не призвели поки-що ані до чого. Ми маємо блискучі, але імпресіоністичні гіпотези класової природи владимирових богів у Анічкова (Е. В. Аничковъ. Язычество и древняя Русь. СПБ. 1914), заперечення їхнього слов'янського тубільного характеру в Ф. Корша, що настоює на неслов'янському запозиченому походженні іменнів цих богів (Ѳ. Коршъ. Владиміровы боги. Пошана. Сб. Х. И. Ф. О., Х. 1909, т, XVIII, ст. 51—59); непевні й побіжні здогади Л. Леже (Louis Leger. La mythologie slave. Paris. 1901, p. 111—133). Докладний огляд питання про владимирових богів і критичні зауваження подав акад. В. Перетц: „Слово о полку Ігоревім“. У Київі 1926, § 11. „Поганські боги в Слові“, ст. 69—80. Цілком слушно пише проф. Д. К. Зеленін: „Давнє-слов. поган. Олімп, відомий нам з давніх пам'яток, зник у східніх слов'ян без сліду. І це не дивно: це, була офіційна, чужа народові релігія князів і двірських вельмож та, можливо, княжої дружини“. Rus. (Ostslav.) Volkskunde. Slav. Grundriss. Berlin 1927, ст. 383.

Шукання індоевропейських аналогій це блукання в необмеженому: тут бракує посередніх ланок, тому безпідставна здається розвідка Ф. Міллера. (Arijsky Mitra a slov. mir. Відб. з час. Čas. Mus. kr. Česk., 1874, Praha, ст. 1—24). Під знаком запитання треба поставити й твердження Г. Бётгерове (Sonnencult d. Indogerm., Breslau 1891), що „білий кінь був за головну складову частину сонячного культу індогерманців“.

[2]) „На лубочной картинѣ Илья-пророкъ изображается на колесницѣ, которая окружена со всѣхъ сторонъ пламенемъ и облаками и запряжена четырьмя крылатыми конями; колеса огненныя. Лошадьми управляетъ ангелъ; Илья-пророкъ держитъ въ рукѣ мечъ“. А. Афанасьевъ. Поэт. воззр. славянъ, М. 1865, ст. 470. „Въ статьѣ ‚огненосное восхожденіе иже во пророцѣхъ великаго Иліи“ замѣчается о пророкѣ, что онъ ‚огнь съ небеси трижды сведе... и въ небо колесницею огненною вознесень‘ (Прол. рук. Сол. биб. № 60, л. 309) В Измарагдѣ въ ‚словѣ о св. апостолъ и отецъ о велицѣмъ постѣ‘ говорится: ‚постився Илія Пророкъ, молитвою огнь съ небесе сведе ...и на огненной колесницѣ взятъ бысть

солнця": „колесница, на нейже (солнце) ѣздитъ, яко вѣтръ ходя", або-ж, за иншою редакцією, „свѣтъ имать солнце паче мѣсяца, кругъ его колесница [1])". На одній з ікон к. XV, поч. XVI в. змальовано „день" в образі юнака, одягненого в боярський одяг, що тримає в руці сонце й стоїть на крилатих вогняних колесах в оточенні ясного зоряного небесного сяйва [2]).

Що українські народні перекази про сонце належать до того самого культурного циклу, до якого належать і апокрифи, це особливо виразно позначилося на описах сонячного руху. Докладні описи давньої перекладної літератури цілком стверджують народній погляд, що сонце не само рухається, а що його „невидимі сили" водять, за одними варіянтами чорти, а за иншими янголи. Погляд, що демони підіймають сонце на небо, щільно звязано з апокрифічними описами „стихійних янголів", котрі керують стихіями всесвіту [3]). Апокаліпсис, Палея, тлумачення Епіфанія Кипрського на книги буття, Четь-Мінеї Дмитра Ростовського, топографія Козьми Індикоплова, шестодневи, хронографи, то-що, всі ці пам'ятки давнього письменства поширювали зазначене уявління про „стихійні духи". Як свідчить „Прѣніе Панагіота съ Азамитомъ", що в ньому акад. В. Перетц убачає „корни русскихъ народныхъ понятій о небѣ и свѣтилахъ" [4]), сонце „водятъ въ день 15 темь ангеловъ, а въ нощи 10 тисящь" [5]). Аналогічні відомості подають так само „Вопросы отъ колика частей созданъ бысть Адамъ" [6]). Автор „Палеї", пояснюючи

и донынѣ есть живъ' (Измар. рук. Син. биб. XV в., № 270, л. 207). Ораторы церковные... называли Илію „огненосный". А. Поповъ. Вліяніе церк. уч. и др.-р. дух. письм. на міросоз. р. нар. и въ част. на нар. слов. Казань, 1883, ст. 104—105. В одному заговорі читаємо: „Свѣтъ ты, Илья пророкъ, огненная карета и огненная колесница, тую ты тянешь" (Зап. Геогр. О-ва, II, 498, пор. А. Поповъ, ор. с., ст. 110).

[1]) М. И. Соколовъ. „Славянская книга Еноха праведнаго". Москва. 1910, ст. 148—9, ст. 86. И. Франко. Апокр. староз. 1896, т. I, ст. 42.

[2]) Шепелевичъ, Л. „Апокриф. видѣніе Павла". Харьковъ 1891, стор. 100.

[3]) „Воззрѣніе, что ангеламъ Богъ поручаетъ части и стихіи міра, заимствовано народомъ изъ др.-р. письменности. Въ толкованіяхъ Епифанія Кипрскаго на книгу бытія свидѣтельствуется, что есть ‚ангелъ духомъ и бурь, ангелъ облакомъ и мглѣ, ангелъ студени и зною... ангелъ свѣта и дня' (Рук. Сол. биб., № 913, 544). Въ Палеѣ (16 в.) также проводится мысль, что ‚суть дуси служебныи, на службу Бога посылаеми... ангели молніямъ, ангели грому, ангели зноєви'... Не нужно также забывать, что въ апокалипсисѣ есть указанія о четырехъ ангелахъ, ‚держащихъ вѣтри земскіи', объ ангелѣ ‚водномъ' и объ ангелѣ, имѣющемъ область ‚на огни' (7, 1; 16, 5; 15, 18). Въ Четь-Минеяхъ Димитрія Рост. подъ 8 ноября подобное представленіе развивается довольно подробно" (А. Поповъ. Вл. церк. уч. и др.-р. письм. на міросоз. р. нар. и нар. слов. Казань 1883, ст. 46—47). „Это сказаніе (про янголів „стихіи") взято (в Палею) изъ твореній Епифанія: имъ начинается большая часть шестодневовъ, находящихся въ хронографахъ рус. редакціи... Козьма Индикопловъ въ своей топографіи повторяетъ буквально сказаніе Епифанія" (В. Успенскій. Толк. Палея. Казань 1876, ст. 13). В. Н. Мочульскій. „Апокр. элементъ въ Вопр. и отв. св. Афан. къ кн. Ант.", Одесса, 1900, ст. 15.

[4]) В. Н. Перетцъ. Мат. къ ист. апокр. и лег. II, СПБ, 1901, ст. 16.

[5]) А. С. Архангельскій. „Творенія отцовъ церкви въ др.-р. письм." Казань 1889, в. I—II, ст. 140.

[6]) „Егда поимуть ангели солнце от престола господня, и понесоуть на въстокь, и оудареть херувими в крилѣ, того ради на земли въсака птица потрепещеть, тогда

за Індикопловом, чом рухаються небесні світила, пише: „звѣзды и свѣтильники движими суть невидимыми силами, т. е. ангелами“ [1]). У „книзі Еноховій“ описано шосте небо, як місце, де янголи завідують рухом зірок, ходом місяця й сонця, зміною літ та часів року; тут-таки янголи записують у книги діла людські. „Видѣхъ ту аггелъ свѣтлы и славныи зѣло, и лица ихъ яко луча свѣтящеся, яко сонце... сіи строятъ, изучаютъ мирское благочиніе, звѣздное теченіе и солънечное и лунное“ [2]). Янголи з світлосяйними, як сонце, обличчями „строятъ солнечное теченіе“. На четвертому небі Енох бачив „всѣ шествія и прехожденіе і вся лоучя свѣта солнечного“ [3]). „И водят его (сонце) въ дне 15 тмя аггель, а въ нощы тысяща аггель, коемуждо аггелоу по шесть крыль, иже ходят пръд колесницею, и огнь дают ему сто аггель“ [4]). Цей переказ, що янголи „огонь дають“ сонцеві, відповідає низці народніх уявлінь, що Бог чи чорти або-ж янголи розпалюють сонце. З цим межує так само народнє уявління, що сонце це — огонь в розпаленій од Бога печі.

Цей порівняний матеріял з перекладної літератури ми цінимо не тільки тому, що можемо зафіксувати, що тотожні вірування є і за геллініcтичної доби і в Візантії й на Україні-Русі протягом більш як 20-ти сторіччів (Книга Еноха датується, приміром, II віком перед нашою ерою), але й тому, що ці порівняння з давніми пам'ятками вносять ясність у народні, иноді невиразні вірування. Народній забобон, що не можна, помивши руки, махати ними, бо з крапель народжуються чорти, звязано з повір'ям, що сонце, коли чорти викочують його, опікає їх і тоді чорти, ледві живі, кидаються в річку, і з водяних бризок знов народжуються. Це повір'я, що демонічні істоти знов і знов на сході сонця „обжигаются, купаются, рождаются“ [5]), треба, на нашу думку, розглядати в контексті апокрифічних переказів про такі демонічні істоти, як от „гріпси небесні та фініки халкедрі“, що на сході сонця супроводять сонце і сонце їх опікає і тоді вони „пожигаются, и омываются и окрылѣются“.

Згідно з „Книгою Еноха“ поруч янголів, що йдуть перед колесницею сонця, ще летять також духи, які й водять сонце. „И дуси летяще образом двѣю птицу, единь яко

петель мирови проповѣдуеть“ (Пам. отреч. рус. лит. II, 444, цит. за Архангельським, op. cit. ст. 140).

[1]) В. Успенскій. Толковая Палея. Казань, 1876, ст. 24. „И что отъ невидимыхъ силъ движимы на это указываетъ и ап. Павелъ...“ „Ап. Павелъ былъ восхищенъ до третьяго неба, гдѣ показано было ему служеніе ангеловъ, как они непрестанно день и нощь движутъ звѣзды“ (Ibid).

[2]) М. И. Соколовъ. Скороч. ред., ст. 88.

[3]) Ст. 10. Франко. Апокр. староз., I, 1896, ст. 42.

[4]) Ст. 11. Про „янголовъ, ходящихъ предъ колѣсницею солнечною“ згадує й Хронограф Ніжен. Інст., о. с., ст. 148. Книга Енохова докладно розповідає про 6 воріт на сході й 6 воріт на заході, що ними входить і виходить що-дня сонце. Ми гадаємо, що мотив сонячних воріт у народніх піснях звязано з цим-таки мотивом апокрифа, і тому не можемо пристати на тлумачення цього мотиву в Н. Коробки.

[5]) Чубинскій. Тр. эксп., I, 11.

финексь, и другы яко халкедрій..., иже пазятъ (= піклуються) и текутъ со солнцемъ (в а р. мочет колесницу солнцу), носяще росу и зной, и яко повелитъ Господь, тако обращают и нисходит и въсходят по небеси и по земли (в а р. обращается и ходит, и восходит под небеси и под землю) „(М. И. С о к о л о в ъ, о. с., ст. 11). У спискові А. Попова після переказу про янголів, що йдуть „пред коло солнечное“, і згадки, що „возгаряетъ и раждизаетъ солнце сто аггелъ“ іде абзац „о пречудных стихіях солнечных“ [1]). Духи, що ведуть сонце, Фенікс і Халкедра, звуться тут „стихіями сонячними“ (Ibid.). За текстами скороч. редакції та хронографа призначення цих „летящихъ духовъ-ангеловъ“, „носящихъ росу и зной“, „мочить колесницу солнца“ (Ib., ст. 86 та 148). Про це особливо докладно розповідає „Прѣніе Панагіота“: коли янголи вранці одягнуть на сонце божі ризи й вінець і сонце виходить, тоді „абие двѣ вещи, грипси небесніи и финикии хальдкедри по 60 лакьть, и поквашають крила своя въ океаньской рѣцѣ и чрьмнѣмь мори, и погашают солнце, да огнемь не попалить свѣть, и п о ж и г а ю т ь с е к р и л а в е щ е м ь т ѣ м ь, и бываеть м е с о м ь и пакы и о м ы в а ю т ь с е в ь о к е я н с к о й р ѣ ц ѣ и о к р ы л ѣ ю т ь с е“ [2]).

Народнє уявління про сонце, що воно розповідає Богові ввечері після заходу про людські вчинки й взагалі про все, що бачило на землі, має собі аналогію в апокрифічних переказах про янголів, що після заходу сонця ідуть до Бога, „дѣла приносяще ему человѣческая“. Це народнє уявління є, очевидячки, контамінація уявління про „всевидяще сонце“ [3]) з уявлінням янголів, що приносять увечері та опівдні людські діла. Гадаємо, що повір'я, ніби-то сонце опівдні затримується, пов'язано деякою мірою з переказом про те, що саме тоді опівдні янголи доповідають Богові. Цей переказ про вечірню й південну доповідь янголів є в „Слові о епистоліи св. ап. Павла, како бывъ въ дусѣ святомъ и видѣ, како души праведныхъ и грѣшныхъ преставляются“, пам'ятці візантійської літератури V-го віку, відомій у грецьких, сирійських, слов'янських та латинських списках [4]).

„Яко солнцю заходящу, всі людстии ангели къ Богоу поклонитися идуть дѣла приносяще человѣчьская, добрая ли злая; богобоязнивого человѣка ангелъ радуюся идетъ къ Богу на поклонение. а злаго человѣка ангелъ плачя идетъ къ Богоу“ (Слово о видѣний Павла ап-ла. Син. Библ. № 765, Шепелевич, ст. 121—2; те-ж за списком Син. Библ. № 220, л. 57, ст. 125). О першій годині ранку янголи також ідуть „на поклоненіе къ Богу, ответъ за люди дающе, что въ нощи сотворили, и повѣдають вся дѣла наша“ (ст. 122,125, 130).

[1]) Так само в книзі Еноховій за списком ігум. Геннадія поч. XVII в. Див. Ф р а н к о. Апокріфи старозав. Пам. у.-р. м. й літ., I, 1896, ст. 42.

[2]) А. С. А р х а н г е л ь с к і й. Тв. отц. ц. въ др.-р. письм. I—II, Казань, 1889, ст. 140.

[3]) Визначення сонця, як „о к а в с е с в і т у“ знаходимо в „Шестодневі“ Георгія Пісідійського. Георгій описує сонце, як „воспитательный огонь“ і до того, як камінь світлий, що його має Бог і „пускає яко огнь въ день“. (Шестодневъ Георгія Писидійскаго, изд. И. А. Шляпкина, 1882. Пам. др. письм., ст. 5. Див. також: И. А. Ш л я п к и н ъ „Георгій Писидійскій и его поэма о міротвореніи въ славяно-русскомъ переводѣ 1385 года“. СПБ. 1890 (відб. з Журн. Мин. Нар. Просв. 1890, VI, ст. 8). Георгій з Пісідії візантійський письменник VII-го віку, поему його перекладено р. 1385). Сонце, як сльоза з божого ока в багатьох списках „Бесіди трьох святителів“ (див. В. М о ч у л ь с к і й. Анализъ..., ст. 66).

[4]) Цей переказ є і в болгарському рукопису поч. XIX в. (Ш е п е л е в и ч ъ, о. с., ст. 108), див. також ст. 55, текст Пипіна, ст. 58, 59. 60, див. ст. 100—1. Л. Ш е п е л е в и ч вказує, між иншим, і на ікону к. XV в., поч. XVI, що на ній змальовано, як янголи доповідають Господеві.

В українських народніх казках розповідається про ризи, що їх увечері скидає з себе сонце і вранці одягає знов. „Увіходить в хату сонце, скинуло свої ризи і повісило на погребнику“ (Чуб., I, 5). Сонце за народніми уявліннями, по небу ходить у ризах, повних світла й тепла. Сонце це людина, що виконує свою повинність ходити по небу в світлосяйних полум'яних ризах. Цей казковий мотив риз, що їх скидає сонце, вертаючися до себе в хату на спочинок, відомий і в давньому письменстві. За „Прѣніем Панагіота“, „егда заходить солнце, снемлють (з сонця) божие ризы ангелы“, а вранці янголи знов одягають сонце: „даеть Христосъ стемоу (=вінець) ангеломь, и облачеть его (сонце) и тако исходить“ [1]).

Од вислову: „одѣяйся свѣтомъ яко ризою“ [2]), — послідовний перехід до твердження про сонце, як про „внутрішні ризи Господні“, висловленого в апокрифічній „Бесіді трьох святителів“, що натякає на загальну ідею сонячної природи божества. У списку „Бесіди“ (17—18), що його видав А. Пипін (Пам. стар. р. лит., 3, 169), на запитання „Отъ чего солнце сотворено бысть“ маємо відповідь „Отъ выспренныя ризы Господни“ [3]). Так од традиційно-церковного уподібнення „світу“ — „ризам“ через обробку цього порівняння в апокрифічній літературі, в таких творах, як от „Бесіди“ або-ж „Прѣніе“, простягається нитка до відповідного казкового мотиву. Власне кажучи, казка, як бачимо, оперує тими-ж поняттями, мотивами й темами, що вони були і в авторів апокрифічних творів. Ми маємо підстави говорити про три моменти в обробці тотожнього мотиву (казка, апокриф, церк. пісня). Казка опрацьовує той самий тематичний матеріял, що й церковна та апокрифічна література.

У „Бесіді трьох святителів“ визначення природи сонця, як ризи божої, стоїть поруч подібних визначень природи янголів та божества. Всі три визначення (сонця, янголів, божества) об'єднуються в єдиному загальному понятті огня-світу. У тому-ж спискові Пипіна, що ми його вже були зацитували, читаємо:

„В о п р.: Протолкуй ми Троицу. О т в.; Отецъ, сынъ и св. духъ, единъ свѣтъ, а трое огнь. В. Отъ чего суть ангели сотворены? О. Отъ духа господня, отъ свѣта и отъ

---

[1]) А. А р х а н г е л ь с к і й, о. с. ст. 140. Так само і в Книзі Еноховій: ...Егда (сонце) изыдет от западных врат і возьмут четириста аггель вѣнець его и несут его къ господу, а солнце обратятъ съ колесницею его, и преходитъ безъ свѣта 7 час нощи (лик их). И въ 8 час нощи приносет аггелы, 400 аггель вѣнець и вѣнчают его“ (М. И. Соколовъ, ст. 12—13, 86, 149). Пор. у І. Ф р а н к а, op. cit.

[2]) „Одѣяйся свѣтомъ яко ризою, къ тебѣ утренюю и тебѣ зову, душу мою просвѣти омраченную“ (Ірмос, 5 глас, 5 пісня). Звертаємо увагу, що ця церковна пісня що-до форми й змісту цілком належить до тих-же заговорних формул, що й наведені вище в першому розділі народні заговори з порівняною формою „як-так“, „quomodo sol“ — „як сонце“: „Як Бог одягнений світом ніби ризою, так і мене освіти“... Мансікка мав повну рацію, коли настоював, що заговори звязано з церковною традицією.

[3]) В. М о ч у л ь с к і й. Ист.-лит. анализъ стиха о Голуб. книгѣ. Варшава 1887, ст. 66. Пор. так само в спискові Є. Б а р с о в а: „Солнце отъ внутреннія ризы господни, понеже господь по лицу своему оутреся“ (Ibid., ст. 67); „Отъ терноносныя різы Господня“ (Сп. Синод. библ. 15—16 в., ст. 66); пор. списки Григоровича XVIII в., ст. 238, 242.

огня. В. Отъ чего солнце сотворено бысть? О. Отъ выспренныя ризы господни“ [1]). Ще виразніш спорідненість сонячної й янгольської натури висловлена в „Бесіді“ за списком Григоровича: „В. Отъ чего сотвори гсдь бгъ солнце? О. Отъ свѣтлыя своея ризы господни. В. От чего ангела сотвори гсдь бгъ? О. Отъ трехъ частей: отъ солнца, огъ вѣтра и от свѣта“ [2]). Аналогічний погляд висловлено також і в „Палеї“. „Богъ прежде всѣхъ вѣкъ... первое сотвори ангелы своя духи... И рече Богъ: да будетъ свѣтъ, — и свѣти быша ангели, служащїе предъ нимъ различные чины: архангелы — свѣтъ, силы — свѣтъ“ и т. д. (перечисляются всѣ девять чиновъ. Так. обр., по объясненію Палеи, подъ свѣтомъ нужно разумѣть ангеловъ“ (В. Успенскій, Толк. Палея, ст. 14). Природа янголів і природа сонця, за автором Палеї, тотожня. „Сонце, луну и прочія свѣтила небесныя, по автору, Богъ сотворилъ изъ готовой уже матеріи, именно: изъ свѣтовой матеріи, сотворенной въ первый день. „Свѣтъ перваго дня онъ раздробилъ и раздѣлил: ово на солнце, иножъ на луну, иножъ на звѣзды“ [3]).

Оскільки, згідно з космологічними поняттями геллініcтично-візантійської доби та середньовіччя, сонце та янголи були створені з одного надіб'я: світла, й природа їхня та самісінька, — то в наслідок цього повинно було з'явитися як ототожнення „янголів“ і „сонця“, так і уявління про „сонце-янгола“.

На цьому-ж ґрунті з'явилася й розвинулася думка про природню тотожність сонця й людини. „Бесіда трьох святителів“ навчає, що Адама створено з вісьмох частин (землі, моря, сонця, то-що). „Аще изыдет семя чловѣче и аще... ли будет от солнца, то будеть мудрь и почтен и съмыслнь“ (Сербський список „Бесіди“ XVI в. в Празькому Синаксарі) [4]). Цю науку про сонячну природу мудрої людини (мудрість = сонячність) зустрічаємо ще й у французькому тексті XV в.: „Se il y a plus de soleil, il sera beau“ [5]), „коли людина від сонця, то вона буде гарна (вродлива, добра)“. У рукопису Григоровича XV в., що його видав Тіхо-

---

[1]) Loc. c. „Богъ первое сотвори агглы своя дхи слуги своя огнь пламененъ“ Солов. Палея К. XVI в. № 363. Мочульскій. „Апокр. элементъ...“ Од. 1900, ст. 15.

[2]) В. Мочульскій. Ист.-лит. анал. Голуб. кн., ст. 242. Пор. його-ж: „Апокр. элементъ въ „Вопр. и отв. Афанасія къ Ант.“ Одесса, 1900, 14—15.

[3]) В. Успенскій. Толк. Палея. Казань, 1876, ст. 25. Спробу з'ясувати джерела цього вчення віз.-слов. перекладних пам'яток про однакову матеріяльну природу сонця та янголів зробив проф. В. Мочульський. „Созданіе солнца, луны и звѣздъ, какъ чистой и свѣтлой матеріи, отъ ризъ Божіихъ, находитъ себѣ объясненіе, по нашему мнѣнію (пише В. Мочульський), — въ тѣхъ системахъ гностическихъ, которыя приписывали Богу все высшее, свѣтлое, чистое и духовное, а все низшее и матеріальное — диміургу. По ученію Валентина Софія создала диміурга, который и сотворилъ видимый міръ, отдѣливъ тончайшее вещество псіхе отъ грубѣйшей гіле. Послѣдняя вошла въ составъ земли, первая — неба и свѣтилъ. Съ ученіемъ Гностиковъ, какъ извѣстно, тѣсно связано Богомильство“ (Слѣды нар. биб. ст. 67—8, пор. його-ж: Анализъ стиха о Голуб. кн. ст. 56). На нашу думку, не можна зводити космогонію „Бесіди“, „Шестодневів“ та инших візант. творів на рахунок виключно гностиків, це були ідеї загально-поширені в гелліністичну добу.

[4]) В. Мочульскій. Слѣды нар. библіи въ слав. и др.-р. письм. Одесса, 1893, ст. 70.

[5]) В. Мочульскій. Анализъ Голуб. книги, ст. 84. Ціцерон у Somnium Scipionis „Людям дано каже: душу з тих вічних огнів, що ви їх звете зірками та планетами“. Душі оселюються на осяйному білому полум'яному шляху, „который вы называете млечнымъ“ (Шепелевичъ. Апокр. вид. Павла, ст. 9).

нравов (Пам. отр. лит., II, 443—4) повторено цю-ж думку: „Аще есть от солнца семя, то будеть мудрь, оумень“. За иншими списками Бесіди (Котельський Зб., список Кукулевича та инші, більшість) од сонця в людини очі; за списками Тіхонравова й Дринова од сонця й роси в людини кров [1]). Ця наука, як зазначає й В. Мочульський [2]), звязана з загальною наукою про людину, як мікрокосм (малий світ). „Homo dicitur graece microcosmus, id est minor mundus... людина називається мікрокосм, тоб-то малий світ... З землі має людина тіло, з огня душу, ex igne animam“ [3]). „Члкъ есть вторыи миръ въ маломъ видѣ: въ немъ есть небо, земля, и что на небѣ, и что на землѣ... Какъ на небѣ свѣтила, так и у члка — глаза“ [4]). Подібну аналогію між світом та людиною проводить Августин: „Deus vitam intellectualem cum solis angelis dedit“ (De civ. D. 5, 11). Розум, за Августином, од сонця. Так само Лактанцій, покликуючися на Емпедоклову науку про 4 стихії, бачить „ignis ratio in calore vitale“ (div. ins. 2, 13) [5]).

Тільки при наявності своєрідного моністичного погляду на людину, природу й світ могла повстати ідея ототожнювати людину й сонце [6]). Припущення, що огонь-світло лежить в основі природи всесвіту, в основі як макро-, так і мікро-косма, що душа людини ex igne, з огню, як і сонце, — це припущення тотожньої природи сонця й людини обґрунтовувало віру в мітологему „людини-сонця“. Уявління про „людину-сонце“ й „сонце-людину“, солярне тлумачення людини й антропологічне тлумачення сонця, припущення своєрідного „солярного антропологізму“ базується, очевидячки, на ширшій ідеї ототожнення великого й малого

---

[1]) Ibid., ст. 88.

[2]) „Основной взглядъ апокриф. „книги бытія“ о 4-хъ составныхъ элементахъ міра, возникшій на основѣ философскихъ... взглядовъ, легъ въ основаніе и вопроса о созданіи человѣка отъ 4-хъ стихій. Сравненія и уподобленія между макрокосмомъ (міромъ) и микрокосмомъ (человѣкомъ) послужили естественнымъ толчкомъ къ дальнѣйшимъ сравненіямъ міра и человѣка“ (Анализъ... ст. 77).

[3]) Ст. 78. Що людина бере від сонця свої „смыслы, видѣніе, слышаніе, обоняніе, смакованіе и доткненіе“, про це говорить Іоанікій Галятовський. И. Огіенко. Науч. знанія въ Ключѣ Разумѣнія Іоан. Гал., ю.-р. проп. XVII в. Лѣтоп. Екат. уч. Арх. Ком. 1914, в. X, ст. 80.

[4]) Ст. 253. Порівняння до сонця в давній л-рі див. В. Перетц. „Сл. о п. Іг.“, ст. 190.

[5]) Ст. 75—6. Августин у даному разі повторює Плотіна: „Умъ—солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ“. „Умъ есть свѣтъ, ...онъ — солнце“ (П. Блонскій. Философія Плотина, М. 1918, ст. 48—9). „Сонце — вище добро“ у Платона (Resp. VI, 5062; Krat. 412 c.). „Бесіда“ в науці про сонячну вогневу природу людини приєднується до античної науки про огонь, як основу сущого в Геракліта, Парменіда, Емпедокла, Демокріта. Див. А. Маковельскій. Досократики. Тексты. Казань. 1915. Парменід уважав „світила за сгустки огня“; він-же, ототожнюючи душу й розум, „считаетъ душу огненной“ (ст. 30, 37). Для Емпедокла „сонце — архетип“: „видимое же нами солнце не существуетъ на самомъ дѣлѣ, это только оптическое явленіе“ (Ib., ст. 120).

[6]) B. Beth (Religion u. Magie. Leipz. 1927, s. 293) мав рацію, говорячи про віруванння в могутнє, добре, всевидяще сонце, „чистий чи високий світ“, говорити про „поняття наївно примітивного монотеїзму“. Тільки це не монотеїзм, як каже Бет, а магічно-натуралістичний монізм.

світів, макро- й мікрокосму, всесвіту й людини. Ця ідея моністичного ототожнення розвинена, як мітологема, у народніх віруваннях; як філософема вона поширена в перекладній літературі давньої України-Руси [1]).

Про те, що сонце є людина, це особливо виразно зазначає „Прѣніе Панагіота и Азамита“: „Азимитъ рече: Рци ми за сольнечны поуть, како исходить въ истоцѣ, и заходить въ западь, и пакы се обрѣтает се на вьстоцѣ. Панагіоть рече: Слыши Азимитине... солнце яко человѣкотварно есть и человѣкоплътяно есть и человѣкоподобно есть и водеть го вь дни 15 тьмь ангель, а в нощи 10 тисещь... и егда оубо заходить солнце, снемлють божиє ризы ангели, а тьи вьсходить вь море, и расцѣпляется море, и освитаєть на вьстоцѣ, и небо се обращаєть трикраты вь дни и трикраты в нощи яко и коло“. (А. Архангельскій. Тв. о. ц. въ др.-р. п., I—II, 139). Як бачимо з наведеного уступу, „Прѣніе Панагіота“, що відоме було в безлічі списків уже з XIV-го віку, не тільки стверджує, що сонце скидається на людину, але й підкреслює повну тотожність його з людиною: воно не тільки скидається на людину, але воно й є людина, „человѣкотварно есть и человѣкоплотяно есть“. Воно така-ж „тварность“, як і людина й „плоть“ його — плоть людини. „Прѣніе“ виразнісінько говорить про людську плоть у сонця, космічне явище ототожнюється з людським єством [2]). між антропологічним і космологічним принципом ставиться знак рівности.

Сонце — обличчя людини, — дуже поширений мотив у мистецтві. У книзі Д. Ровинського ми знаходимо низку малюнків з відповідним зображенням („Р. нар. картинки“. СПБ. 1900, т. I, II): „сонце з зодіяками на плафоні Колом'янського палацу“ ст. 45; сонце на малюнкові створення світу, Псальма 103 з зображенням планетної системи роботи Андрія Тихомирова, № 176, ст. 162; особливого поширення набув цей мотив у народніх календарях (див. прим. № 168, ст. 169, календар р. 1750) та в „гадательных картинках ц. Соломона“ (№ 171, ст. 175). Ю. С. Виноградський (м. Сосниця, Конотіп. окр.) у своїму дописі до Комісії повідомляє про укр. рукопис р. 1754, прикрашений малюнком сонця (лице в сяйві) з написом: „Ego sum sol ac mihi deus mandavit omnia cangere“.

Вірування, що сонце від лиця божого, відоме „Голубиній книзі“. „Отчего зачалось солнце красное?“ „Солнце красное отъ лица Божія“. „Красно солнце — отъ лица Его“ [3]). „Началось солнцо красноё отъ свѣтлого лица Божія“ [4]). Як зазначає дослідник „Голубиної книги“

---

[1]) Про вірування в сонячне „осяяння“, уподібнення людини сонцю в геллініст. культах див. A. Dieterich. Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1923. Про photisma — осяяння. освітлення писав А. Древс. „Миф о Христе“. М. 1923, ст. 66—7. Варто взяти на увагу V-й розділ в Р. Веск'овій книзі „Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie u. Völkerkunde“. Leipzig, 1923 (ст. 145—185) та книгу Р. Райтценштейна про геллініст. релігійні містерії (Leipzig, 1927).

[2]) Темы „отожествленія жизни человѣка съ солнцемъ въ малор. причети“ торкався С. С. Брайловскій. Млр. похор. причеть и мифич. ея знач. Кіев. Стар. 1885, IX 74—8; див. Н. Сумцовъ. Совр. малор. этн., ч. I, К. 1893, ст. 80—1.

[3]) В. Варенцовъ. Сборникъ р. дух. стиховъ. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПБ. 1860, ст. 12, 17, 18, 20, 32, 230.

[4]) П. Безсоновъ. Калѣки перехожіе. Сборникъ стиховъ и изслѣдованій. М. 1861. ст. 270, 275, 279, 283, 287, 294, 301, 307, 318, 325, 330, 336, 340, 355.

„Ся легендарна космогонія, пише ак. М. С. Грушевський про Голуб. книгу, не звісна доси в українських варіянтах, тільки в великоруських і білоруських, але тісно звязана

проф. В. Мочульський: „Солнце красное произошло от лица Божія“ — „по всѣмъ спискамъ стиха за исключеніемъ № 84, гдѣ солнце красное отъ грудей его (Христа)“ [1]).

У „Повѣсти о Волотѣ Волотовичѣ“, або-ж за иншою назвою „Бесѣдѣ Іерусалимской“, пам'ятці, відомій у списках XVII—XVIII вв. і близькій до „Голубиної книги“, на запитання од царя Давида: „Отчего солнце сіяетъ?“, Волот Волотович одповідає: „Свѣтъ у насъ свѣтится отъ очей Господнихъ, а солнце сіяетъ отъ лица Господня“ [2]).

Досі ми обмежувалися переважно апокрифічною літературою, тепер перейдемо до канонічної, спочатку до літургічної гімнологічної поезії, а далі до догматичної літератури та творів батьків церкви. Навіть побіжно оглядаючи візантійську гімнологію IX-го віку, легко побачити, що образ „сонце-Христос“ то провідна тема відповідних церковних співів. Всі визначення, що їх уживає народ у пристосуванні до мітологеми сонця: сонце праведне, святе, боже, відблиск, образ слави божої і т. и., усіх їх, як termini technici, ми знайдемо і в візантійській гімнології. Варто одзначити, що церковна література вживає ці сонячні образи не як порівняння або-ж як поетичні метафори, а як достотні й конкретні визначення: Христос є сонце, сяйво, огонь. Сонячна, солярна концепція Христа підказувала христологічне сприйняття сонця. Гімнологічна література IX—X вв., що її традиції свого часу перенесено на Україну,

---

з нашою легендою і чимало дає для освітлення її розвитку“ (Іст. укр. л-ри, т. IV, ст. 247). На думку ак. Гр—го не можна сумніватись, „що в своїм архетипі сей твір був звісний Укр. на і навіть там таки перейшов перші стадії свого одомашнення в Схід. Европі“ (ст. 259).

[1]) В. Мочульскій. Историко-литературный анализъ стиха о Голубиной книгѣ. Варшава, 1887, ст. 64.

[2]) „Повѣсть града Іерусалима, иначе Бесѣда Іерусалимская, — пише акад. А. Н. Веселовський, — по нашему мнѣнію, не что иное, какъ видоизмѣненіе той же Голуб. книги“ Слав. сказ. о Соломонѣ и Китоврасѣ... СПБ. 1872, ст. 165. Ф. Буслаевъ. Рус. Хрест. Пам. др. р. письм. М. 1894, вид. VI, 351—2. Мансікка в „Ub. rus. Zbf.“ наводить одну чеську пісню (Líd, XV, 426), де сонце й місяця названо „лицем божим“ (ор. с., ст. 157, 160). З приводу заговорної формули: „на востокѣ находится истинный свѣтъ Христосъ“ (Майковъ, № 214), Мансікка пише: „Світло як образ божої святости дуже часто трапляється в християнському мистецтві. Бог сам є сонце (Пс. 84, 12), його трон оточений світлом і його слава то сяйво сонця (Menzel)... За отцем світу переходить порівняння з сонцем також на янголів і святих. Апокаліптичний янгол уявляється з ясним як сонце лицем. За есхатологічним текстом обличчя святих блищать „як місяць і сонце“ (160—1).

Вірування, що сонце то відблиск сяйва від лиця божого є окрім чехів так само і в поляків: „Сонце — тільки відблиск тієї світлости, що світить у небі від обличчя самого Бога“. Zyg. Wierzchowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi, Zb. Wiad. t. XIV, 1890, № 2.

Господь — наше сонце, сонце праведне в Толковій Палеї (В. Успенскій op. cit, ст. 16). „Намъ же возсія солнце праведное, треми свѣты сіяюще“... (Ibid, ст. 28).

У „Бесіді 3 святителів“ вислів „Возсія солнце“ пояснюється: „Солнце Христос, егда воскресъ изъ мертвыхъ“ (Архангельскій, вип. I—II, ст. 175); те саме у грецькому прототипі приписуваному Атанасієві Олекс. (Ibid). У слові Кирила Туровського на „Фомину Недѣлю“ Христа названо „праведнымъ солнцемъ“.

поширювала тут протягом століть у щорічних повтореннях певного циклу літургічних співів метафізичне уявління про сонце як про сонце правди — Христа [1]).

Ось приміром уривки з співів різдвяної служби: „Воспріими Виѳлееме Божію митрополію. Свѣтъ бо незаходимый въ тебѣ родитись приходитъ. Ангели, удивитеся на небеси. Человѣцы прославите на земли“ Стих. на Госп. воззв., служба ап. Андрею [2]). „Незаходимое солнце изъ дѣвственныхъ ложенъ возсіяти идетъ“ Недѣля св. отецъ въ періодъ предпразднества“ [3]). „Свѣтъ намъ возсія, Христе Боже, твое пришествіе, свѣтъ отъ свѣта, отчее сіяніе..., образъ славы отчія“ (стихиры Рожд. веч., автор — Анатолій з Студій. м-ря або-ж Солунськ. еп. IX—X в.) [4]). „Возсіялъ еси Христе, отъ дѣвы разумное солнце правды“ Тропарь, Соф. Конст-поль. уст. IX в. [5]). „Звѣзда показуетъ Христе солнца сущимъ во тмѣ“ (Стих. на стих., гласъ 3) (ст. 91). „Мудрость, слово, и сила, сынъ сый отчій, и сіяніе, Христосъ Богъ“ (Тропарь I пѣсни I канона) (ст. 108). „Чуда преестественного росодательная изобрази пещь образъ: не бо яже пріятъ палитъ юныя, яко ниже огонь бо-

---

[1]) В. М. Перетц в „Исслѣд. и мат. по ист. стар. укр. л-ры XVI—XVIII в.“, 1926 наводить вірші Харківського архімандрита Онуфрія кінця XVII-го століття. Це вірші календарно-астрологічного змісту, писані підо впливом відповідних польських творів. У Онуфрія ми знаходимо в його віршах цікаву асоціяцію сонця з христологічним уявлінням, але варт зазначити, що в цю асоціяцію він вносить згадки з західньої астрології, про знаки зодіяка („овна“).

Мартъ во мѣсяцехъ первій въ овнѣ дни счисляет.
Слонце зъ лѣвой страны бѣгъ свой возвращаетъ
На правую, изъ зимы чинитъ весну красну.
Простри и намъ свою, агнче божій, десну,
Да не с козли грѣшними осудимся, требѣ —
Одесную себе насъ зъ агнцы поставъ въ небѣ (ст. 155).

Сонце „в овнѣ“ звязано тут у Онуфрія з Христом: „агнцемъ божимъ“. У вірші „О солнцу визнане вѣршоване“ ми знаходимо такі самі погляди на сонце, що і в народніх віруваннях: сонце то є світло, що його запалив Бог для людей; затьмарення сонця — вияв гніву божого („Богъ для человѣка ту лямпу запалилъ“. „Муситъ бо бути божій гнѣвъ на люды року того, якъ слонце тмится“) (ст. 162). Сонце Онуфрій визначає як планету чоловічої природи: „Слонце, планета мужеской природи, сѣ въ себѣ маетъ моцы і оздобы“ (ст. 167).

[2]) Цит. за проф. М. Скабалановичем. Хр. праздники, кн. 4. Рождество. Кіевъ. 1916, ст. 47.

[3]) Ib., ст. 56. Образ Христа сонця правди, що возсіяв од Діви, знаходимо в Минеї під 26 груднем, Слав. рук. Ундоль. 196, на що звертає увагу В. Мансікка, як на місце де „Christus wird tatsächlich mit der Sonne zusammengestellt“ (Ub. rus. Zauberformeln, 131, 201). Аналізуючи заговорні формули, де згадується за сонце (ми ці формули наводили попереду) типу quomodo sol, Мансікка настоює, що згадане в цих формулах сонце не є звичайне, але „образне, символічне“ (ст. 131), натяк на Христа, сонце правди (ст. 149). „Через апокриф, проповідь, через церковне мистецтво та особливо через духовну поезію ця символіка з'явилася в заговорах. Автор чи компілятор черпав з них, скільки хтілося, готові порівняння й прикрашав ними свої твори“ (ст. 162).

[4]) Ibid, ст. 77. Пор. на вечірній службі: Христа названо „свѣтомъ тихимъ святой славы безсмертного отца небесного“.

[5]) Ib., ст. 81. Аналогічні образи знає західня гімнологія: Aurora, de ventre tuo novus sol processit (Mone, Lat. Hymn. II, 393) і нова німецька народня пісня про Марію: „Aus dir geht auf die Sonne vom hohen Himmelsthron“. Цит. за Мансіккою, U. r. Zbrfmln, 1909, 133.

жества дѣвы, въ нюже вниде оутробу“. (8 Ирмос I канона) (ст. 134)[1]). „Рождество возсія мірови свѣтъ разума... тебѣ кланятися солнцу правды“. (Тропарь гласъ 4) (ст. 94).

Артур Древс мав рацію говорити, що міт про Христа є солярний міт[2]). Усі наведені в нас цитати з церковних співів промовляють за солярну концепцію Христа, за те, що візантійська церковна христологія є геліософія. Різдвяну, приміром, одправу цілком присвячено опису, як народжується „отъ дѣвы солнце“[3]). Апокаліпсис (XXII. 1) знає образ „жены, облеченной въ солнце“. В „Апокрифах“, що їх видав Ів. Франко (II, 113), у Сивілліних пророцтвах є чудесне явління діви з дитиною в сонці, що сходить. Навівши латинський гімн, де Марію описано, як „stellis coronata, solis luce habeata..., ut sol splendida“, В. Мансікка зауважує, що в слов'янській поезії трапляється те саме уявління, що очевидячки виходить од католицько-латинського джерела: Марія, за чеськими й українськими піснями, „прикрашена як місяць і одягнена в сонце“ (Зап. Н. Т. і. Ш., III, 229)[4]). У спискові імен божих, що має значіння амулета, сонце зараховується до цього списку, як одне з імен Марії (Тихонравовъ, Пам. II, 343) і саме через те, що вона „своє житло на сонці поклала“. До тієї самої категорії належить вислів в одному українському канті східнього походження: „Ясна зоря, красне сонечко, пресвято

[1]) Ib., ст. 134. Порівняння Марії з „неопалимою купиною“, з „вогненою піччю“, як образ Марії — дуже популярний мотив візантійської іконографії. Див. у Кондакова, у Веселовського, Разысканія, III, 19. Деякий фольклорний матеріял що-до цього церковного мотиву зібрав В. Мансікка, op. cit., ст. 139—141. У „Сказаніи Афродитіана“ маємо пророцтво про те, що Христос народиться від Марії: „Не наречется Ира, но Оуранія, великое бо солнце возлюбило ю єсть“ І. Франко. Апокр. новозав., Львів, 1899, т. II, ст. 4.

[2]) Оцінюючи працю А. Древса, треба мати на увазі застереження П. А. Красікова в передмові до моск. перекладу (М. 1923) Древсової книги. Позитивно оцінюючи науковий матеріял у Древса, П. Красіков цілком справедливо заперечує Древсові спроби ревізувати християнство, перевівши його на мову астрології з домішкою ідеалістичної філософії (Предисловие, ст. 6, 14).

[3]) Уявління „од діви сонце“, так виразно виявлене у християнській мітології, має багато аналогій в народньому фольклорі. Мотив чудесного зачаття спеціяльно дослідив М. Драгоманов у розвідці: „Слов. оповідання про народження Конст. Вел.“ (Розвідки..., т. III, Збірн. Філ. Сек. Н. Т. ім. Ш., т. VII, Львів. 1906, ст. 193—219, 248). Даної теми торкавсь Лео Фробеніус: „Міти про conceptio immaculata, чудесне зачаття. Міти про діву-мати у монгольських народів Азії та Европи“ (Das Zeitalter d. Sonnengottes. Berlin, 1904, ст. 240—255). Відповідні перекази опублікував Г. Н. Потанін про непорочну вагітність діви од сонячних променів. „Казакъ — киргизскія и алтайскія преданія, легенды и сказки“. Жив. Стар., 1916, в. II—III, № 1—2, ст. 47, 49. Про солярне, сонячне походження царських родів, — ці міти дуже поширені. Їх знає й геллініетична епоха (символ сонця на монетах Птолемеїв, Августа, Анфімія). „Тут сонячний символ з'явивсь як наслідок того, що пізніший культ сонця зіллявсь з культом імператорів та царів“. (А. Древс. Миф о Христе. М. 1923, ст. 87). Див. про Abstammungslegenden у Вундта Myth. u. Rel. 1905, I, ст. 339.

[4]) Карл Клемен (Die Reste d. prim. Rel. im ältest. Christentum) вказує на те, що подібні божества, одягнені в сонце, були у єгиптян (Ermann), вавилонян та персів (Iastrow) (Giessen, 1916, ст. 53).

Діва" (Безсоновъ, III, 788)... У норвезькій заговорній формулі читаємо: „Три діви йшло, перша була сонце, друга — місяць і третя — Діва Марія" [1]).

Наведені в нас порівняння й образи з візантійської гімнології витворилися на ґрунті філософсько-теологічних понять, розвинених в догматичних творах II—IV вв. Наука про Христа, як світло й світ є догматична християнська наука, зафіксована в євангелії й затверджена в Нікейському символі („свѣтъ отъ свѣта"), висловлена й докладно тлумачена в патрологічній літературі геллініcтичної доби. Тлумачення сонця, як „посередника", як дзеркала, відблиска лиця божого, образа слави божої, слова, тоб-то, инакше кажучи, тлумачення сонця, як логоса, „логічна" концепція сонця, що ми її, як мітологему, знайшли в народніх віруваннях, є найхарактеристичніша філософема й теологема за геллініcтичної доби. Філософема логоса — сонця, як посередника [2]) є одна з типових рис геллініcтичного синкретизму. Для Візантії сонце, як сяйво, лице боже, слово, образ слави, — це все усталені й ортодоксальні формули.

У Климента Олександрійського ми знаходимо достотно розвинену „логічну" концепцію сонця (III-ій вік) „Логос есть весь ум (ὅλος νοῦς), все світло отця (ὅλος φῶς πατρῶον), все око, все видюче (ὅλος ὀφταλμός πάντα ὁρῶν)", „лице отця (πρόσωπον τοῦ πατρός)" (Стром. VII. 2). За Гіполітом взаємини логоса й божества — звязок світла з світлом, променя з сонцем: „Коли кажу, що він другий (ἕτερον), то не стверджую, що — двоє богів, але як світло від світла, промінь від сонця" (Пр. Ноет. 14). Це саме визначення маємо в Нікейському символі: „свѣтъ отъ свѣта". Як сяйво світла, як „вічне сяйво" визначає й Оріген: „Син є сяйво слави отчої... Господь є премудрість божа, а премудрість є сяйво світла вічного". (In. Ier. hom. IX. 4). Що бог є світло, сонце за це каже Діонісій Олекс.: „Як сяйво од вічного світла, син, розуміється, також вічний. Коли є сонце, то є й промінь... Бог є світло вічне, а тому з ним вічно є й його сяйво, як прояв" (Афан. Про сент. Діон.) [3]). У Афінагора: „Бог сам усе для себе: неприступний світ, досконалий космос, дух, сила, логос" [4]). Юдейсько-геллініcтична література ще перед Філоном знає визначення логоса, як сяйва, світла, відблиска. У книзі „Премудрости Соломонової" його описано як „чистое изліяніе славы Все-

---

[1]) Über russische Zauberformeln, Helsingfors, 1909, ст. 134.

[2]) Поняття про „сонячного бога", як „посередника", — див. A. Drews D. Sternhimmel in d. Dichtung u. Religion d. alten Völker u. d. Christentums. Jena, 1923, ст. 163. „Логічне" тлумачення сонця (сонце, як логос, слово, розум, лице) знаходимо в Парменіда (Sext. Emp. adv. math. VII. 111 p. 213. Preller Gr. Myth., I, 433), у Піндара (fr. 107). Так само в Плотіна: на його думку: „самымъ красивымъ и высшимъ является огонь...: онъ самый чистый, онъ лишь одинъ не поддается холоду, свѣтитъ и сіяетъ. При этомъ Плотинъ подъ огнемъ вполнѣ опредѣленно понимаетъ небесный огонь, примѣромъ котораго служитъ чистый солнечный свѣтъ". Згідно з цим П. Блонський так визначає філософію Плотіна: „Метафизика Плотина — метафизика солнечнаго свѣта". Його філософія це геліософія. „Основные образы ...философіи Плотина таковы: единое — свѣтъ абсолютно чистый и простой; умъ — солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ (48)". „Умъ есть свѣтъ, далеко разсѣвающійся отъ единаго свѣтящаго свѣта, какъ подобіе истиннаго свѣта; онъ — солнце, являющееся изліяніемъ источника силы свѣта". „Единое — центральная точка силы свѣта; умъ (логос, посередник) — излучающійся изъ нея кругъ солнца (49)".

[3]) Сильвестръ. Опытъ догм. бог., Кіевъ, 1892, т. II, ст. 314, 356, 361, 381.

[4]) Э. Гетчъ. Эллинизмъ и христіанство, ст. 127.

держителя..., отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благости его“ (VII, 25. 26)[1]). В євангелії од Іоана, Христос — „свѣтъ истинный“ (1. 9). В Іоановому посланні: „Сынъ Божій далъ намъ свѣтъ“ (I. 5. 20).

Новітнє народознавство схиляється розглядати сьогочасний примітивізм дикунів, як декадентне виродження колишніх високо розвинених культур. Так, приміром, дивиться Лео Фробеніус на африканське мистецтво, на мистецтво сьогочасних муринів: їхні теперішні вироби — невдалі й умовні спроби наслідувати досконалі зразки мистецтва колишніх епох попереднього культурного розквіту[2]). Чи не слід цю думку засвоїти так само й у галузі фольклору?

Використаний у нас порівняний матеріял з візантійсько-геллініcтичної літератури доводить, що уявління про сонце, як про праведне, боже, святе, як про коло й огонь, як лице боже й відблиск сяйва, як про людину й янгола й т. д., рівнобіжно існують як у народніх віруваннях, так і в книжній, літературній церковній і апокрифічній традиції. Проте факт паралелізму й подібности народніх джерел та літературних текстів для нас не більше, як довід співіснування; це — орієнтаційні вказівки на те, що ці вірування існували в XVII і XIV в., в IX і IV, в II-му по Різдві й II-му перед Різдвом. Школа запозичення керувалася принципом: post hoc ergo propter hoc, після цього — через це. Ми цінимо хронологічну дату, кожне „post“, але утримуємось, щоб тлумачити це „після“, як „через“ (propter), як причиновий звязок, вказівку на запозичення.

Справді, філософема сонця, як її висловлено в візантійських апокрифах та геллініcтичній патристиці попереджає мітологему сонця в українських народніх віруваннях: мітологема після філософеми. Але чи визначає це, що ця філософема геллініcтично-візантійських спекуляцій є остаточне propter народніх вірувань, як на тому настоюють представники „школи запозичень“, от як, приміром, В. Мансікка? Аж ніяк! Філософема сонця візантійської л-ри, як ми маємо показати в наступному розділі, є тільки раціоналістичне опрацювання сонячного міту, що був поширений в античній мітології, в грецьких орфічних культах та в геллініcтичних культах.

Поруч твердження „мітологема з філософеми“ треба також поставити твердження „філософема з мітологеми“. „Извѣстная формула: философема изъ митологемы, — як зазначає проф. П. Блонський, — вполнѣ правильна, и наши основныя философскія понятія — прежніе митологическіе образы... Корни философіи уходятъ въ отдаленную глубь первобытной психики... Путь философіи раціональная переработка мифа“[3]).

---

[1]) Обмежуючися цим матеріялом, одсилаємо до праці Carl Clemen. Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. Giessen, 1916.

[2]) Das unbekannte Afrika. Aufhellung d. Schicksal eines Erdteils. München, 1923; див. також тут розділ: Der widderköpfige Sonnengott. (D. Kunst d. Steinzeit in Nordafrika).

[3]) Философія Плотина. М. 1918, ст. 311.

МИКОЛА ЛЕВЧЕНКО.

ЯК УТВОРИЛАСЯ ЛЕГЕНДА ПРО НОВЕ ЧУДО В ЛАВРІ.

Легенда про чудо в Лаврі, що влітку 1926 р. дуже поширена була на Україні, належить до звичайного типу релігійних легенд. За наших часів чимало їх ходить, серед темної неосвіченої людности, і здебільша мають усі вони поміж собою велику схожість. Різні оповідання про „оновлення“ церков, ікон, хрестів, „явленія“ святих, Божої Матери, Суса Христа, нарешті про різні зцілення, та инші чудеса можна почути тепер на кожному ярмарку, на кожнім базарі. З цього боку найцікавішими досі показуються ті цикли „Калинівських“ та „Осапатової долини“ чудес [1]), які набули в нас величезного поширення і викликали релігійний рух, що його сміливо можна за масовий психоз уважати. Але й поруч цих „калинівських“ оповідань, нова легенда про чудо в Лаврі не губить свого інтересу. Цікава вона не тільки своїм змістом, який до речи багато в дечому збігається з „калинівськими“ оповіданнями, а тим що на її прикладі можна наочно дослідити, яких незначних реальних фактів, випадкових приводів і причин вистачає для того, щоб виникла легенда такого типу.

В моїх руках перебуває зараз велике число різних записів про це „лаврське чудо“ 4 квітня 1926, та багато з них або однаковісінькі, або мало чим різняться проміж себе. Я подаю тут саме-но найцікавішеє, і то в хронологічному порядкові, щоб дати змогу читачеві ступінь за ступенем простежити процес розвитку й поширення легенди.

9 квітня 1926 р. записав я (в Київі на Гоголівській вулиці від неписьменної хатньої робітниці Н. По—вої) оповідання, яке мене дуже тоді зацікавило, бо мені-ж самому доводиться (через друкарські справи) бувати мало не що-дня в Лаврі, а я там того не чув.

„Чи ви чули, що в Лаврі сталося? Богородиця вночі явилася в церкві. Та коли кинулися туди люди й міліція, вона зчезла. Про це всі баби на базарі (Євбазі) говорять. А їм розказала якась женщина, що сама те діло бачила“.

Минуло лиш кільки днів, і вже про цеє „чудо“ можна було почути в Київі від кожної перекупки на базарі — із значно більшими подробицями. 17 квітня 1926 р. трапилося співробітникові Академії Наук

[1]) Диви „Етнографічний Вісник УАН“ кн. 1 (К. 1925) статті: а) О. Пчілки: „Укр. народні легенди останнього часу“ ст. 41—49: б) Н. Дмитрук: „Про чудеса на Укр. 1923 р.“ та записи Калинівських пісень ст. 50—65, або ж: В. Кравченко „Осапатова долина“ — Етногр. Вісн. кн. 2 (К. 1926) ст. 108—111.

П. М. Попову записати докладніщеє оповідання про цю подію. Записав він його із слів хатньої робітниці Хв. М. С—ка, яка 10 квітня почула про це від двірнички свого будинку (на Пушкінській вулиці). Ця жінка, до речи сказати зовсім неписьменна, твердо вірить у правдивість лаврського чуда і оповідає про нього з великим запалом. Оповідання це подаю в перекладі на укр. мову:

„Вночі приїхали до Лаври пожарники — і вимагали, щоб їх негайно пустили в лаврське подвір'я. Бо вони помітили з каланчі, що горить Велика церква. Заразісінько позбиралися всі, та разом з пожарниками й міліцією, кинулися до церкви. Аж бачать, усі свічки горять, лампади засвічено, а по церкві черниця ходить. Святу ікону „успення Богородиці" спущено, і черниця тая витирає то ікони, то церковний посуд. „Що ти тут робиш?" — вдався до неї начальник міліції: — „Що ти? красти сюди прийшла"! — „Ти сам чого сюди з'явився? Я зазсіди тут перебуваю!". Начальник той осліп, а черниця зникла".

Невдовзі, знов за якихсь кількоро днів після того (в квітні таки), записав П. Д. Демуцький ще инакшого варіянта того самого оповідання про лаврське чудо. Варіянт цей подає для події ще більші подробиці.

„Побачив вартовий міліціонер світло в Великій лаврській церкві. Зчинив тривогу. Коли зібралися всі, — увійшли до церкви. У вівтарі якась жінка стоїть, а від неї світло йде. Біля жінки тієї стоїть двоє відер: — одне з піском, а друге з водою. — „Хто ти?" вдалися до неї. — „Недостоїн знати!" Хотів був ударити її міліціонер, та вона піднеслася вгору так, що її не достати. Вихопив він револьвера та хотів її стрілити, але вона раптом зникла, а сам він стався калікою. І почули всі голос: „Це я прийшла сюди, щоб кров людську із святих сосудів змити!" Зібралася другого дня сила-силенна народу до Лаври. Багато там було різних військових, політкурсантів, та всяких. Допустили їх усіх до сповіди і святого причастя, і каялися всі вони в своїх гріхах та й благали бога, щоб простив їм їхні великі провини".

Більше-менше тоді-ж-таки (а саме 25 квітня), селянка-молочниця М. І—ва (знов таки на Гоголівській вулиці) розповіла мені про це ще по инакшому:

„Так ото вночі всенька Лавра вогнем пойнялася. Налякалися люди, з усього Київа позбігалися. Аж бачать, що то не пожар, а так церква блищить. Кинулися до церкви, аж там усі свічки горять і паникадила і все чисто, а по церкві женщина ходить, уся в чорних ризах. Розсердився дуже комісар, шо вона вночі прийшла, та як гукнув на неї та як затупоче ногами: „Ти, с... д..., як світ запалила?!" — „Як запалила — так і потухне!". Махнула рукою — і світа не стало, тіки лице в неї горить. — „Ти чого сюди прийшла я тебе спрашую?! — „Не твоє діло!" — „Та як-же ти сюди пробралася?" — „А так, як і вийду!" Та й узялася парою. Так отож божа мати була, щоб ви знали! Явилася нам грішним, щоб ми молилися й каялися, бо горе буде".

Як бачимо, чим далі, то наша легенда набуває все новіших подробиць і все більш розвивається. З надзвичайною швидкістю розходиться вона не тільки по Київу, ба і по цілій Україні, переходячи й до Росії.

От 10 травня 1926 р. записав Г. Іванюк у селі Турбові (Вінницької округи) дуже докладне оповідання про Лаврське чудо, що розповіла йому стара його бабка, неписьменна жінка. — Подаю тут цей запис Гр. Іванюка, нічого в правописі не міняючи:

„Це росказував їден жид, а він уже-ж брихати ни буди, бо він ни цеї віри, то йому всьо рівно. Так ото казав так. Їдного разу ввечері була в Лаврі вичірня відправа. От після вичірні повиходили всі люди, а сторожі і церкву замкнули. Ну, нічого, — аж от коло півночі якись чоловік йшов коло Лаври. Аж дивиться, що в Лаврі сьвітиця. Він подумав:

„Хто-б то міг бути там в ці порі?“ От він підійшов до вікна, став дивитися і зобачив у Лаврі жінку, а від неї так і сяяло промінням, так і світило. Він хотів зайти до Лаври, али було замикано. От він живо побіг до сторожа, росказав йому, що бачив. Тут зараз назбиралося людий сила-силенна і йдуть до Лаври. А щоб потім ни казали, що це якась видумка, то люди взяли з собою кілька міліцінерів. От прийшли вони, одімкнули Лавру, аж дивляця: стоїть по сиридині церкви жінка в білі одежі, і від неї сяє так, що й дивитися ни можна. Люди обступили й стали питати її, хто вона, звідки. А вона каже: „Я матір божа! Прийшла на землю сповістити людий, аби каялись і молились!“. І більше нічого. Міліцінери ни повірили, а хотіли ту жінку зааріштувати. Али тільки сказали її, щоб вона йшла за ними, а тої жінки й ни стало, тільки сильно-сильно засіяло в Лаврі. Тоді всі люди повірили, що то була матір божа, і навіть і міліцінери тожи повірили, що то була матір божа, і відсахнулися від комунії. От таке то твориця на сьвіті. Це росказував київський жид, що сам бачив, а я вже казала: він брихати ни будиж“.

Мало не таке саме оповідання записав я трохи пізніш — 28 травня 1926 р. в самому таки Київі від базарної перекупки, що розносила по будинках масло та сметану, а заразом і легенду про лаврське чудо довірливим слухачам. Слухав я це її оповідання із сусідньої кімнати, вона мене не бачила. а тому запис цей мені пощастило зробити як-найточніш, навіть з додержанням усіх властивостей мови тієї жінки:

„Тіпер такой народ пошол, што ні в Бога ні в што ні вєрует. Тольки, прийдьот времня, каятця будут, потому Бог страшно накажеть. Уже і знамєнія являютця всякіє для вразумлєнія бєзумних. От ви может слишалі, што́ в Лавре на той (sic) нідєлє случілось? Божая матєр ночью явілася, да так — знаїтє — удівітєльно! Всьо нєбо, знаїтє, красное как жар здєлалось, і как дньом відно. Всє страшно іспужалісь, народ повіскокував в чом попало і началі тєкать, хто куда ні попало: думалі, што пожар такой страшний, как на Звірінце бил[1]). Тольки смотрят: аж то над Лаврой огонь стоїт. Побєглі туди, і смотрят: то нє огонь, знаїтє, а так храм сам собой свєтітця, і кумполи і окна і всьо чисто! А в церквє всє паникадила і лампадкі самі засвєтіліса, і такоє кругом благоуханіє ідьот, знаїтє. А по церкві женщина ходіт у бєлом вся і свєтітця сама, аж смотрєть нільзя. Народ на колєні, как бил, попадал — начал голосіть і плакать, у груді бітца, а она говóріт: „Нє плачте! Скоро, значіца, божий гнєв на всєх нечестівих прийдьот! Кайтєся, христіяни — спасені будєтє!“. І зачала „Слава в вишніх“ пєть, а за нєй весь народ. Откуда ні взяліся, полная церква комуністов набєгла, і всє з ружжами. Бросіліся до нєйо, а їхній комісар спрашуєт: „Кто ти такая?“. — „Ти проклятий, нєдостоїн знать!“. А он как разсердітца, да прямо в нєйо бац з ружжа! Тольки, она нєвредіма осталася та пуля назад вірнулася, а он по-пояс в землю вошол. Тада, как закрічіт страшним голосом: „Вєрую господі—ісповєдую!“ і перехрестілся, і сразу з землі вішол. А тада тє на нєво, знаїтє, как закрічалі! как зачалі його лупіть! Тольки, єму нічево ні дєлаєтца: он стоїт сєбє такой радосний, а хто ударіт єво, тот сразу калєкою дєлаєтца. Тода онє в нєйо зачалі стрєлять. Тольки, она невредіма, а пулі назад літять і їх убівают на мєстє. Народ весь рідать зачал: „Помілуй нас Господі — загібаєм! Жисть наша ужасная!“, а она заплакала і говоріт: „За грєхі ваші божоє попущеніє! Кайтєся, молітєся — так спасєніє будєт!“. Махнула она рукамі, і свєт кругом чисто потух, а сама невідімая здєлалась, а где слєза єйо упала, там пол расплавілса. Так тіпер в Лавру народ ідьоть, і хто с вєрою помолітца і поцілует тоє мєсто, где она стояла — всє грєхі єму прощаютца, і всякіє чуда дєлаютца. Одна женщіна відєла, как слєпой жід прозрєл как тольки сказал: „Вєрую — ісповєдую!“ А одному чіловєку рука зачала дєйствовать. І всякіх єщо много чуд случатца там. Сама я туда бєгла, аж упала трі раза, тєльки єйо відєть нє удостоілась. А народ — відєл, дак всьо до чиста правду розказалі“.

---

[1]) тоб-то, як на Звіринці підчас страшного вибуху 1918 року.

Іще инакшого варіянта цієї-ж легенди записала В. Ю. Білецька 15 серпня 1926 р. в с. Сковородинівці (Вільшанської округи, на Харківщині). Розповів легенду мандрівний чернець, що вештається з села до села і зазирає подекуди до Сковородинівки. Оповідав він пошепки, під великим секретом:

„Про це чудо запрещають писать в газеті. Властями строго запрещено, щоб люди не вірили в ці чудеса. Вночі, у лаврській церкві засвітилося, став сильний свет. Туди, — взяли міліцію, бо самим було страшно одпирати й дивитися. От усі й поперли. Одчинили двері, а там в олтарі стоїть женщина, миє посуду, чаші, і всякі святощі чистим білим полотенцем витирає. У церкві світ такий, як дньом. Питають її: „Хто ти така? Що ти робиш тут?“ — „Я женщина, бачите. Прийшла сюди очистить храм, потому що він оскверньоний“. Вони говорять: — „Ми тебе арестуємо!“ А вона сказала, що їй арести й суди не страшні, вона їх не боїться. Тоді вони взяли й повели її в міліцію, а світ погас по собі. Не доходя міліції, її не стало, вона незамітно піднялась у гору і сказала: „Бійтесь і вірте в суд божий, а не народній“ — і полетіла. Тоді це чудо скрито строго: хто про його буде розказувати — тому смертная казнь.

Всі инші записи, що були в моєму безпосередньому розпорядженні, в основі своїй збігаються з тими, котрі ми вище понаводили. Отже подавати їх тут усі ми не станемо, а лиш одмітимо найхарактерніші поміж ними одміни:

„Коли прийшли — невидима стала, бо то була Богородиця, що прийшла поставити людей на праву путь“.

„Прийшли, вивели її з церкви і навіть на автомобіля посадили. Але як поїхали — невидима стала“.

„Міліціонер заарештував її, взяв за руку і повів. Коли дивиться: нема нікого, а він сам себе за руку держить“.

„Увесь храм осіяла внутріння молнія. В городі думали, шо то пожар, і приїхали всі пожарники. Увійшли, а вона через кумпол на небо піднялася“.

„Побачили світло, і подумали, що то злодії в церкві хазяйнують. Кинулися туди— і побачили, що всі лампади горять, а якась жінка церковний посуд чистить. Заарештували її, посадили на автомобіль і повезли, а дорогою вона стала незрима. Потім являлася тая жінка ще й по инших київських церквах“.

Наскільки широко розійшлася цяя легенда, можна побачити вже й з вищенаведених записів (Київ, Харківщина, Поділля). Та підчас свого наукового командирування влітку 1926 р. я мав змогу переконатися, що вже стала вона відома і на Катеринославщині і в Одесі. А оце тепер здобув я відомості, що ще й досі інтенсивно циркулює вона навіть у Курському та на Вороніжчині.

Тепер дозволю собі перейти до тієї реальної події, яка сталася в Лаврі 6 квітня 1926 року, яка й була основою та приводом для утворення легенди про це „лаврське чудо“.

В київській „Пролетарській Правді“, 24/IV 1926 р. про лаврську подію уміщено було таку коротеньку замітку в відділі „Пригоди й злочини“.

„Спробували обікрасти Лаврський Собор. Одної ночи охорона Лаврського Музею помітила, що у великій церкві горить світло. Міліціонери, що прибули сюди, обшукали й знайшли якусь жінку, що позносила різні церковні речі в одно місце, щоб, очевидно, викрасти їх. Коли цю жінку заарештовували, вона вдавала з себе ненормальну“.

Директор Музею Культів (в садибі б. Лаври) П. П. Курінний, що був головним свідком тієї події, ласкаво подав мені такі про цю подію відомості:

„Сталося це в ніч з 5-го на 6 квітня 1926 року. Було вже щось коло 2-ої години, коли внутрішній музейний сторож збудив мене та й повідомив, що у великому Лаврському Соборі помічено якесь світло. Я негайно викликав по телефону наряд міліціонерів та пожежну команду ленінського району, а сам укупі з двома сторожами Музею — М. Козорізом та Н. Талабко, поспішив до собору. Ніч була дуже темна, і на вікнах Собору добре відбивалися вогні міста, тільки-ж ніяких ознак якогось внутрішнього освітлення в соборі не було помітно. Біля Предтеченського приділу спинив нас вартовий міліціонер і доповів, що в середньому вівтарі в Соборі ясно видко світло. Охоронник Музею Іван Синиця став тоді на розі південної стіни та вівтарів і почав стежити за вікнами й дверима з цього боку, а охоронника Н. Талабка поставив я на розі південної й західньої стін. Сам я став у затінку проти головного вівтаря. Невдовзі прилучилися до нас двоє інвалідних нічних сторожів, музейна охоронна резерва, а нарешті й настоятель Лаври о. Філадельф з ключами від собору. О. Філадельф запевнював мене, що після вечірньої одправи світло в соборі скрізь було загашено, за його-ж таки доглядом, і звечора залишитися світло не могло. Виникли в нас навіть сумніви: — а чи не є то часом відблиск у вікні од освітлення в друкарні? Нарешті, з ініціятиви міліціонера, вирішили ми переконатися — чи-ж є справді у вівтарі якесь світло. Охоронник Я. Казчук сперся на цоколь, а міліціонер виліз йому на спину та й заглянув у вікно, що було з сажень над землею. Він ясно побачив, що в середині вівтаря блимало якесь світло, а недалеко рухалася якась постать; тільки, що саме вона там робила, він не міг розгледіти. Саме тоді надійшов до нас наряд міліціонерів, а до Святої Брами над'їхала пожежна, і десять чи дванацять пожежників з смолоскипами надбігли до Собору. Вирішено було увійти в середину Собору та й добре обшукати його. О. Філадельф одчинив південний вхід, і всі ми увійшли в ґанок, залишивши на дворі двох охоронників, міліціонера та двох інвалідних сторожів. Двері ґанку ми замкнули з середини і поставили тут двох озброєних міліціонерів. Коли почали відмикати двері до самого Собору, то зчинився страшний гуркіт, бо замок був дуже великий залізний та ще й іржавий до того. Двері нарешті одчинено — й ми обережно заходимо до собору. І от із вівтаря виразно почули ми жіночий спів: „Господі помілуй!“. Ми пішли далі (попереду о. Філадельф і М. Козоріз, за ними пожежники з смолоскипами, міліціонери, далі я, за мною ще пожежники й комендант будинків Лаври І. М. Губер), і спів той залунав ще голосніш, тільки вже на инші слова. Слів тих я не розібрав до ладу і тепер не пам'ятаю їх зовсім. Як тільки пожежники, вкупі з міліціонерами, почали обшукувати Стефанівський приділ, я одразу пішов просто на голос, що чувся з вівтаря і вже застав там о. Філадельфа, М. Козоріза, кількох пожежників і одного міліціонера. Всі вони увійшли до вівтаря тільки на кількоро секунд раніш од мене. Посеред вівтаря стояла якась жінка, а скрізь по підлозі, в повнім безладді, розкидані були різні церковні речі. В кутку коло Стефанівського приділу чимало речей лежало купою. І тут я побачив срібні потири, дискоси, запрестільні підсвічники, кадила, блюда, лжиці, ріпіди XVIII ст. і багато инш. Ані дарохранительниць, ані мельхіорових речей, або взагалі якихся громіздких чи малоцінних речей тут не було, і це я дуже добре пам'ятаю. Тут таки стояв пісок для чистки речей, прикріплена була запалена звичайна свічка, і тут-же лежала ще одна стеаринова свічка. Жінці тій було років тридцять - тридцять п'ять. Вигляд мала цілком здоровий. Чогось іздалося мені тоді, що була це перекупка — з тих, що мнясом торгують. Принаймні за те дуже промовляла її замусолена й досить подерта спідниця. Спину й плечі прикривала їй чорна чернеча мантія, а що й вона була дуже подерта, то можна думати: знайшла її тая жінка десь тут-таки у вівтарі. „Чого ти тут?!“ вдався до неї міліціонер. — „Нужно почістіть! нужно почістіть, — осквернілі. Жівую церков нужно почістіть!“, — відповідала вона скороговіркою, похапцем і дуже нервово, вдаючи юродиву. Далі почали розпитувати в неї, як вона дісталася до вівтарю, і з її слів виходило, що вона сховалася після вечірньої

одправи і тому залишилася в церкві, а вночі почала чистити церковне начиння. Залишивши її з міліціонером, я з о. Філадельфом та комендантом почали обглядати цілу церкву та приміщення навколо цінного відділу Музею. Ми були цілком певні, що знайдемо ще й помічників тієї жінки; але нікого більше викрити нам не пощастило, бо таки нікого там і не було. Жінку тую заарештували й одвели до сусіднього ленінського району. Про її дальшу долю мені не відомо нічого, так само як не відомо й те, хто вона була. Такі обставини цієї події, як принесена стеаринова свічка, чистка самісінького срібла, та ще дрібно-портативного, початок роботи в таку пізню пору, нарешті зовсім здоровий вигляд жінки (вона ані трохи не нагадувала юродивих), дуже й дуже були підозрілі. Я в кожнім разі певен, що була це одна, з кількох таких, спроб обікрасти церкву. Очевидно, тая жінка мала намір, вибравши найцінніші речі, заховатися з ними до ранку, а потім вийти з церкви разом із публікою, або-ж нарешті спустити їх через вікно своєму помічникові, а вранці зникнути.

Трохи по инакшому розповів про це саме другий свідок лаврської події 6/IV — чернець М. К-з, що його оповідання записав П. М. Попов:

„Вошли в олтарь и видим, что стоит какая-то женщина и поет: „Кресту твоему поклоняемся..." — „Что ты делаешь?" спрашивает ее милиционер. „Ересь обчищаю!". Милиционер ударил ее, а она подставила ему другую щеку и говорит: „Бей и в эту!". „Как ты вошла сюда?". Молчит. — „Как ты думала отсюда выйти?" — „И не думаю выходить, ты ж смотри сколько здесь у меня работы!". На людей не смотрит и вроде как юродивая.

На думку М. К-за, не була це злодійка, але якась божевільна людина. Найпевніш, гадаємо, була це істерично-екзальтована жінка з надзвичайно підвищеним релігійним почуттям, яких чимало тепер є серед старців і жебраків, що туляться коло церкви.

Окрім цих двох оповідань од свідків тої події, мені довелося ще дістати й точніші відомості про особу винуватиці тієї всієї сторії. Офіційні дані розслідування в цій справі подають нам такі за неї відомості:

„Луданик Марія Петровна. Народилася 1898 р. в Томській губернії, селі Борогляни, Барнаульського повіту. Довший час жила у свого дядька Пилипа Луданика в с. Мищенки Чернігівської округи. По соціяльному стану селянка, письменна, має нижчу освіту. З липня 1922 р. перебувала в Чернігівській міській псіхіятричній лікарні, звідки втікла 26 березня 1926 року. Її одразу-ж таки з-під арешту звільнено і одіслано до Шевченківської (*М. Л.*: давніш — Кирилівської) лікарні, де вона й дотепер перебуває під доглядом лікарів".

На видрукуванні цих матеріялів я й обмежую своє завдання. Думається, що мені мабуть зовсім пощастило дійти аж до коріння легенди про „лаврське чудо" і всебічно його тут висвітлити. Коли-б був справдився мій намір подати тут ще й фотографію гр. М. П. Луданикової, читач міг-би мати тут ще один причинок для наочного висвітлення справи. Безперечно, дуже корисний й повчальний приклад маємо ми в оцім-от дивному випадку. Спроба психічно-хорої жінки викрасти церковне начиння (чи — там — почистити, — це для нас великої ваги не має) перетворюється в народній фантазії в чудо-богоявління і дає привід утворити високо-побожну легенду, яка за найкоротший час поширюється на величезних просторах і, може, створить іще не одну в'язку подібних-таки релігійних переказів. — „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", каже славний німецький поет.

Матеріяли й статті з історії української етнографії.

ЄВГЕНІЯ РУДИНСЬКА.

ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ. ІВАН РУДЧЕНКО.

Нині, коли, по революційній бурі, життя піднесло на велику височінь краєзнавство взагалі і студії в галузі етнографічній зокрема, — багато створилося осередків для виучування народньої творчости, чимало згуртувалося, й окремих існує осіб, що збирають, записують, студіюють продукти тієї творчости — духовні й матеріяльні.

Ми маємо для того давню добру традицію. Історія української етнографії нараховує багато славних іменнів; вона знає часи, коли з не меншим може, як тепер, ентузіязмом, найвидатніші діячі наші працювали над збиранням та науковим обробленням етнографічного матеріялу. Таке піднесення інтересу до українського фольклору було за доби великих реформ у Росії, коли легше стало на якусь хвилинку дихати й українцям, коли очі всіх було звернуто на визволене з кріпацтва селянство.

Нема чого говорити про значіння всім відомої обстановки тієї доби, за ролю „Основи", діяльність Куліша, Костомарова, Антоновича, Драгоманова, всієї київської групи, за жорстоку, хоч і коротку, перерву в тій діяльності після р. 1863-го, і за блискучу сторінку першої половини років 70-х, коли саме вперше в новозаснованому „Юго-Западномъ Отдѣлѣ Географич. Общества" дано було методу наукової обробки зібраного за передніших років матеріялу.

До цієї саме доби належить етнограф Іван Рудченко, серед цих людей посідає славне місце.

Про життя Рудченкове можна довідатися з некрологів його в „Слові" та „Историческомъ Вѣстникѣ" за р. 1905, з біографії, що написав брат його Панас Рудченко (Панас Мирний) [1]), та з статті про нього Пипіна [2]), написаної що-до біографії, на підставі коротенької автобіографії Рудченкової [3]). Некролог, автобіографія, біографія, що її написав брат... А повної, цілком безсторонньої біографії та характеристики цієї багато обдарованої людини з різнобіжними її інтересами, правду кажучи, так що й немає.

Багатий матеріял до такого життєпису дають листи Івана Рудченка до брата, документи родини Рудченків, рукописи творів та етнографічні

---

[1]) Україна, 1907, VII—VIII, стор. 92—100.

[2]) А. Н. Пыпинъ. Ист. русск. этнографіи т. III, стор. 369.

[3]) „Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судебъ моей земной жизни...". Лист до Б. Познанського 10—XII 1890 р. Полт. Держ. Муз.

записи, що зберегаються в Державному Полтавському Музеї. Ці манускрипти подають надзвичайно цікаві подробиці про оточення Рудченка, його вдачу, погляд на життя та діяльність, відкривають методи його творчої праці. З них-же яскраво знати, що життя Рудченкове різко розпадається на дві частини: за молодих років — літ до 35, може трохи більше, — він єсть український діяч, член Громади, письменник, етнограф. У 80-х роках і до смерти, в р. 1905-му, — урядовець російської служби, автор солідних праць, як він сам каже в листі до Б. Познанського — „въ области казенной литературы", що де-далі, то більше відходить від інтересів рідної землі.

Сподіваючись, що хтось инший використає вищезгаданий матеріял для справжнього, повного життєпису Рудченкового, тут нагадаю лиш коротенько, хто і що він був, спинившися докладніше на праці його, як етнографа.

Іван Рудченко народився р. 1845-го в Миргороді, де й прожив дитячі свої роки і скінчив повітову школу. Батько його походив з верстви дрібного „малоросійського" панства, що спочатку служило в лавах козацької старшини, а пізніше в російській службі. З Миргороду перейшов він до Гадячого скарбником Гадяцької скарбниці, де й жив до смерти. В своїх листах до брата Іван Рудченко так тепло згадує тихий Гадяч, благословений Псьол і затишну батькову хату, що, певне, добре жилося йому там, старшому синові, улюбленцеві матери. Певно дитячі та шкільні роки були цілком безжурним часом його життя. По закінченні-ж школи, замість учитися далі, довелося, на 15-му році життя, вступити на службу до Гадяцької скарбниці. Мабуть не було коштів, щоб кудись їхати до школи, мабуть батько бажав, щоб сини йшли його шляхом. В оповіданні Мирного „П'яниця" є така фраза: „батько, викохавшись у чиновних звичаях, нічого кращого не бажав на світі, як бачити своїх дітей такими-ж чиновниками, як він сам".

Чи не автобіографічна вона для письменника? Обидва молоді Рудченки за дуже юних років поробилися урядовцями.

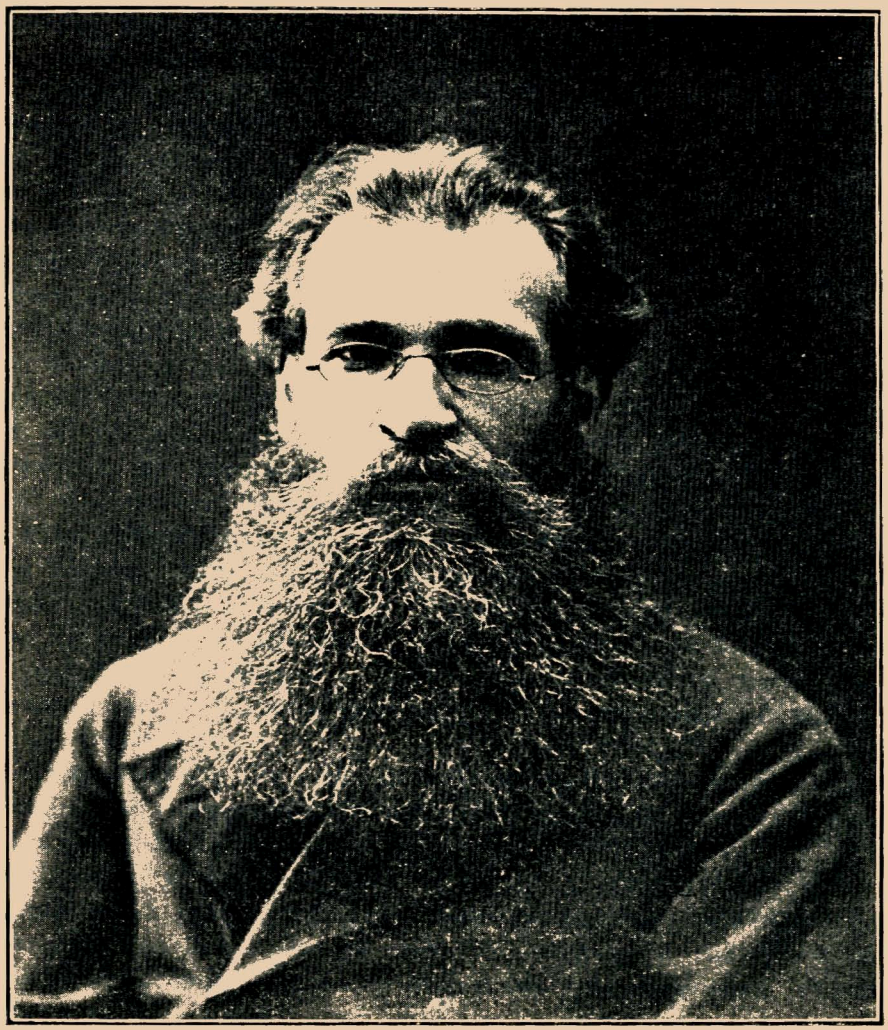
А душа прагнула чогось иншого. Від неписьменної своєї матери, дуже мудрої проте жінки, „примѣрной матери и жены, лучшего друга моей жизни", як говорить про неї в своїм заповіті старий Яків Рудченко, — почув Іван перші казки та пісні, що на завсіди запали в душу, відкрили красу рідного слова, рідного краю. Оточенням юних літ була чарівна природа Полтавщини і побут глухого куточка української провінції. Молодий Рудченко вмів своєрідні риси того побуту побачити, про них і иншим розповісти, що чув і бачив, записати.

А Гадяче — то місто, що мало добру традицію що-до такої праці: то культурне гніздо, звідки вийшла ціла група робітників на ниві літератури та етнографії української. Тут Метлинський почав свої фольклорні записи, тут робив їх Макаревич; сучасник Рудченків, Драгоманов блискуче продовжував цю роботу. Чи не він уплинув і на Рудченка, що вже в 1860 р., 15 літ од роду, почав містити свої етнографічні записи в Полтавскихъ Губерн. Вѣдомостяхъ, став кореспондентом Основи,

відколи її засновано, де в р. 1862 було вміщено подану ним народню легенду „Про зозуль, посмітюх та гадюк". (Инші, послані туди речі, на жаль, усі загинули).

Перейшовши з Гадячого до Полтави в р. 1863, Рудченко незабаром подався в одставку і поїхав до Київа, де, за допомогою Драгоманова та Антоновича, став готуватися до університету, куди і вступив вільним слухачем на історично-філологічний факультет. Тут з усім запалом молодої енергії віддався він справі виучування мови та побуту українського. Одначе, не пощастило йому довершити свою освіту і зробитися українським ученим-дослідником. Він тяжко захорів, через дуже нелегкі обставини свого життя з боку матеріяльного, і вже на самому початку р. 1867 знову вступив на службу, спочатку до державного Контролю в Київі, тоді в Житомирі. Потім перейшов з контролю до канцелярії генерал-губернатора і в р. 1881 вже був урядовцем для особливих доручень при Київському генерал-губернаторі. З цього часу починається блискуча його кар'єра, така блискуча, що дивом дивуєшся, як цей дрібний урядовець, що закінчив саму лиш повітову школу та пробув якихось 1½ семестри студентом, так швидко сходить по щаблях високого урядовства вгору і досягає наприкінці свого життя членства в раді міністра фінансів. Він завдячує, проте, тільки самому собі, тільки своїй великій обдарованості, розумові та працездатності. Перейшовши до міністерства фінансів, він керує Витебською, Херсонською, Варшавською казенними палатами; так відзначивсь як освічений та енергійний знавець податкової справи, що частенько його викликали до Петербургу для розроблення важливих питань. Під той час, як був він керівничим Варшавською Палатою, прикомандировано його до департаменту торговлі та мануфактур, притягнено до перетворення допотопних торговельних податків у податок промисловий, що й зроблено головним чином його працею. А коли видано було положення про державний промисловий податок, Рудченка й було зроблено членом ради міністра.

В ці роки 1881—1905 Рудченко виступає як економіст, як автор великих праць про промисловий податок. У листах до брата, що охоплюють саме цей період в його житті (листів од 70-х рр. збереглося дуже мало), яскраво виявляється ця постать. Спочатку він сам дивується, що його так цінять, десь кличуть, без нього перебутися не можуть, „...въ какіе чины только люди меня не производили, а я вѣдь только неглупый человѣкъ" (Лист од 24/III 1882 р.). Тоді прокидається тривога, що його обійдуть, що не він, а хтось инший дістане те чи инше доручення. Яскраво знати, як захопило його оте урядове оточення з його кар'єризмом. Це виявляється і в тому, що він пише за себе, а ще більше в його турботах за брата, абсолютно йому протилежного з цього боку. Панас Мирний бажає тільки мирного куточка, незалежного становища, при якому можна віддатися улюбленій літературній праці. Брат-же постійно згадує про кандидатуру в „управляющіе" палатою, хоче клопотатися, щоб Мирного нагородили табатиркою, то-що.



ІВАН РУДЧЕНКО (Білик)

УРСР
-5-

Р. 1890 Познанський, що постійно перебував у тяжких умовах і раз-у-раз шукав собі посади, вдавсь з листом і до високого вже урядовця Рудченка, приятеля ще з Київа, що мав великі звязки і міг допомогти йому. У відповідь Рудченко, мабуть зворушений листом Познанського, відгукнувсь щирим листом. В ньому подав він собі цікаву оцінку. „Не думай, что я по своимъ дарованіямъ, какъ хорошо оснащенный корабль плыву по морю житейскому... Бредня! Счастье. Вотъ и все. Но счастье завоевано трудомъ упорнымъ, а способствовалъ сему завоеванію тотъ добрый и часто вовсе не даровитый геній, кот. называется, приспособляемостью. ...Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судебъ моей земной жизни... Оказалось, что по малорусской этнографіи, т. е. наукѣ о народѣ, я написалъ всего три тома, около 50 печатныхъ листовъ. А в области казенной литературы по общимъ вопросамъ, касавшимся самыхъ разнообразныхъ сторонъ жизни преимущественно простого народа, по вопросамъ, отъ разрѣшенія которыхъ зависѣла судьба сотенъ тысячъ (какъ напр. чиншевиковъ и вольныхъ людей) — или судьба русскаго дѣла въ Зап. краѣ, — я написалъ не менѣе 10 тт. около 300 печ. листовъ... За три тома пѣсенъ и сказокъ меня занесутъ въ каталогъ труженіковъ народныхъ, а за послѣдніе 10 тт. никто и не вспомнитъ... Такъ у насъ пишется исторія. Такой же подмѣнъ и въ дѣйствительности: одинъ выскочитъ, а десять достойнѣйшихъ плюснетъ на дно житейское. Такъ, голубе мій, „плюснувъ“ и ты. Разъ сорвалось, плюснув и подниматься трудно. Однако подниматься нужно и должно! И хорошо ты думаешь, когда сознаешь это. Мы вѣдь съ тобой уже „бобры“, т. е. оставшіяся пряди волосъ свѣтятся серебромъ. Значитъ видѣли виды и должны понять, что у насъ дорога къ подъему одна для всѣхъ — служба!“.

Так признававсь він, що служба єдиний шлях угору, вгору хотів він іти, освоївсь з усім, що там нагорі панувало [1]), і так одходив де-далі то більш од української справи.

Що-правда, в некролозі в часопису „Слові“ говориться, що він дуже вирізнявся з урядовців, серед яких працював: „своимъ широкимъ просвѣщеніемъ, живымъ интересомъ къ научному знанію, страстнымъ отношеніемъ ко всякому дѣлу, съ которымъ соприкасался. Такіе люди рѣдкіе гости въ чиновной средѣ, будучи по натурѣ своей созданы для свободной общественной дѣятельности, увы, почти отсутствовавшей при прежнемъ режимѣ (тоб-то до 1905 р.). Въ другой средѣ, въ другихъ условіяхъ дѣятельности Иванъ Яковлевичъ несомнѣнно выдвинулся бы въ качествѣ крупной величины и неутомимая энергія его выразилась бы въ болѣе реальныхъ формахъ“.

Так, дійсно рамці громадської діяльности на той час були надто тісні. Зовсім вузькі були вони для діяльности громадської на Вкраїні. З них вийшов Рудченко, покинув ниву праці української, що нічим не

[1]) Гірко оплакував, приміром, Олександра III-го.

нагороджувала тих, хто на ній працював, крім шаноби та подяки нащадків.

А скільки-б тут могла дати його невтомна енергія. Як блискуче він починав, як багато все-таки встиг дати за тих часів, як був він не тільки Іваном Рудченком, а й Іваном Біликом.

Про братську спілку на ниві літературній братів Рудченків — Івана Білика та Панаса Мирного — тепер відомо. У солідній праці М. Марковського [1]) розкрито ролю Білика в утворенні романа „Хіба ревуть воли як ясла повні", що саму протестуючу назву його взяв Мирний із заміток братових на першу редакцію романа. Позверхово й нецікаво писав про спільну таки працю братів І. Ткаченко в „Червоному Шляху" [2]). Спеціяльна праця про так само спільний твір „За водою" належить І. Лютому [3]). Я тут лиш нагадую, що був Іван Рудченко і белетристом. У Кіевской Стар. за р. 1906 (III—IV, стор. 412—420) вміщено статтю Соф. Свириденкової про Рудченка, як поета. Автор наводить переклади Рудченкові з Гайне, оригінальний ліричний чудесний вірш його „Як нишком погляну в любі твої очі", і каже між иншим, що „быть можетъ поетическое творчество являлось именно тою сферою, для которой въ его натурѣ имѣлись наиболѣе яркіе и богатые задатки..."

Отже як письменника закрив його великою своєю постаттю Мирний, хоч сам дуже високо ставив свого брата-спільника, як поета його ніхто не знає, хоч чимало поезій його є між паперами Мирного, і вага його, як етнографа зовсім не вичерпується трьома томами, що він видав. У своїй етнографічній праці був цей мудрий урядовець, глибокий знавець фінансів та економіки, талановитий поет і белетрист—таким само різнобічним, таким само чулим на всяке явище побуту народнього.

Не можна етнографові обминути його книжок „Южно-русскія сказки" 2 тт. 1869—1878 рр. Значіння їх представлено яскраво в Пипіновій статті про Ів. Рудченка. Там-таки говориться про намір його видати колосальну кількість казок, що почали пливти до нього звідусіль, так що їх набралося більш як 1200 варіянтів, видати їх науково, зробивши зводку однорідних варіянтів і указавши їхні одміни, покласифікувати їх і подати до них пояснінння історично-літературні, етнографічні та географічні. Намір той не було здійснено, а матеріяли всі, коли Рудченко помер, син його передав Мирному, що передав їх Рос. Академії Наук, де вони й нині. Решта етнографічних записів Рудченкових знаходиться в Державному Полтавському Музеї. Тут насамперед є рукопис „III-го тома по малорусской этнографіи" „Чумацьких пісень". Цю книгу Рудченка зробив відомою і за кордоном Alfred Rambaud, вмістивши статтю про неї в Revue de deux Mondes в р. 1875. Відомо, що в ній Рудченко звів

---

[1]) М. Марковський. Як утворивсь роман „Хіба ревуть воли, як ясла повні?" П. Мирного та І. Білика. У. А. Н. Збірник Іст.-Філол. Відділу, № 22.

[2]) Червоний Шлях. 1924, I—II.

[3]) Україна, 1924. IV.

[4]) Жив. Старина, 1913, стор. XXIII, XXVI.

у 72 пісні 250 варіянтів, що вжив він для цієї прийнятої в Драгоманова та Антоновича для їхніх праць методи. Та надзвичайно цікаво побачити в рукопису процес самої роботи. Тут є рукопис тексту, тут є підібрані пісні, сюди вкладено часописи, з у них друкованими чумацькими піснями, та статтями про чумацтво. Спочатку бо друкував Рудченко свою розвідку про чумаків в „Кіевлянинѣ“ в 1866—67 та 70 рр. [1]). Скільки раз старанно переписував автор оглав та вступ, як ретельно з усією навичкою колишнього канцеляриста гарними під друковані літерами виписував назву! З цього рукопису знати, що „братська спілка“ за завдання своє мала не саму тільки літературну працю, ба й етнографічну. В рукопис укладено лист П. Мирного, в якому він подає братові 7 чумацьких пісень; всі їх умістив Рудченко в збірник. Пісню „Ой, біда біда чайці небозі“, подав Мирний у двох варіянтах, записаних у Миргороді і в Лизаветі. Перший Рудченко взяв за основний, другий як варіянт. В вищезгаданім листі надсилає Мирний ще один варіянт може найкращої чумацької пісні: „Ой ходив чумак сім літ по Дону“, вказуючи, що давно вже послав цю пісню, записану в Миргороді. Тексту пісень в цілому переписаного немає, а тільки й є переписана дуже гарно на доброму поштовому папері оця дума з усіма варіянтами. В підібраних-же піснях лежать часто-густо пісні в тому вигляді, як їх надіслано. Так лежить увесь збірничок Ільницького, хоч з нього взято тільки одну пісню, тоді пісні із збірки Кибальчича, що писав він на картках однакового розміру (0,17 × 0,08) на кольоровому папері. Знати так само й те, як колективно й дружно працювали за тих часів українські етнографи. Про це читаємо у поданому в Пипіна листі до нього етнографа Лоначевського. „Это было время національнаго пробужденія и возбужденія. У рѣдкаго изъ студентовъ малороссовъ не было тетрадки съ разнымъ этнографическимъ матерьяломъ, преимущественно пѣснями. Каждый записывалъ изъ устъ народа. Выше меня курсомъ или двумя стоялъ Стояновъ Ѳ. И. По его предложенію составленъ былъ проектъ грандіознаго сборника пѣсенъ, составленіе кот. взяли на себя студенты а именно Стояновъ — историческія пѣсни, И. П. Новицкій — бытовыя (його збірник використав Рудченко для чумацьких пісень),—Н. А. Вербицкій — семейныя, а я — любовныя“. Пісні ці він передав пізніше Б. Лавренку, що видав їх — Пісні про кохання (Київ 1864).

Мабуть палкий, енергійний Рудченко вмів-таки навернути людей до праці, вселяв довіру, що використає справді поданий матеріял, а сам з дуже молодих літ почав збирати пісні і назбирав їх чимало.

Крім рукопису „Чумацьких пісень“ є такі записи пісень.

Зшиток у 1/4 аркуша. На обгортці гарними друкованими літерами виведено: Собраніе стиховъ и пѣсенъ 1858. Полтава. Переписано й записано рукою Ів. Рудченка 198 пісень. Є кілька з голосом.

---

[1]) Кіевлянинъ 1867, № 112; 1867, № 127, 1870, № 25; див. також Вѣстникъ Европы 1872, сент. окт.

Такий самий зошит; записав Ів. Рудченко 58 пісень, а тоді синім атраментом ще 11 із заміткою: записалъ все синими чернилами написанныя пѣсни в с. Жаботині Ів. Штангеем, в 1863 г. 11 пачок, написаних на поштовому папері, пісень, розбитих на рубрики (петрівські, колядки, рекрутські, козацькі, побутові і т. д.) рукою Рудченка, звиш 400 пісень.

Тоді записи инших осіб: 4 зшитки — більш як 200 пісень та ще тою-ж-таки рукою 20 „сватальних".

6 пісень, добре написаних на грубому папері, чумацькі переважно.

9 пісень, написаних у рядок. 49 пісень на кольоровому поштовому папері. На першому аркуші червоним олівцем написано „Савич".

Зшиток — Пісні. Внизу червоним олівцем. Давиденко. 15 пісень, записаних від Макара і Купріяна.

2 великих зошити з старовинного, великого розміру, поштового паперу. Пісні написано гарно на одній сторінці аркуша.

На обгортці написано:

1) 4. I книга V. Пѣсни козацкія, чумацкія, їх 25.

2) часть I, книга VI. Пѣсни козацкія, бурлацкія. 15 пісень.

35 пісень записаних на Харківщині, на тонкому картчатому поштовому папері великого розміру, всі чумацькі.

Збірка пісень К. Кибальчича, записаних у Козелецькому повіті, на Чернігівщині, на картках, звиш 150 пісень.

7 чумацьких пісень; під одною написано иншою рукою олівцем „Маркович", і на обгортці рукою сина П. Мирного зазначено: Чум. пѣсни Марковича, на писальному папері, $^1/_4$ аркуша.

40 пісень на таких самих аркушах писального паперу.

Збірник пісень. Тетрадь для пѣсенъ малороссійскихъ. 1859 г. 23 февраля. Записано 20 пісень, очезидячки, це друга частина, бо числа на них стоять 22—43.

За підрахунком пісень тут до 2000, в цілому.

Инші записи Рудченка поділяються на матеріял до виучування мови і записи, що дуже широко охоплюють побут народній — багато суто фольклорного матеріялу, який в певній мірі вже видано, і записи й малюнки з культури матеріяльної.

Насамперед ціла низка зшитків з матеріялами до словника — рос.-укр., укр.-російського. В деяких слова ідуть за абеткою, в инших розміщені випадково. На одному з зшитків напис: Пословник Московсько-український И. Рудченка. Зшитки зроблено з грубенького писального паперу; вони або довгі — $^1/_2$ аркуша паперу згорнено удвоє, або маленькі: $^1/_4$ аркуша згорнено удвоє. Кілька зшитків наготовлено, полінієно й помічено цифрами від 351—616 і 617—672, але не використано.

Сюди-ж-таки належать кілька рукописів: зошит в чвертку аркуша писального паперу. Словарь эпитетовъ народныхъ 1885 г. 14 марта. Цей напис і речівники в зшитку написано не Рудченковою рукою, а епітети проти них писав і Рудченко і власник зошита.

Аркуш писального паперу. — Рудченко виписав слова ковані й позичені з польської мови.

Рукопис, складений з окремих сторінок у чвертку писального паперу, невідомою рукою виписано вирази, цілі речення з творів Марка-Вовчка з перекладом їх на російську мову, так само з Шевченка, з Гайдамаків та инших творів.

Маленький зшиток рос.-укр. словник чужомовних слів.

По-за тим є словарний матеріял, написаний на невеличких картках (5 × 9 см.) і ще менших (5 × 6 см.) рукою Семеренка. Цих карток 1339. На 131 з них є малюночки схематичні; ці картки поділяються на такі категорії: сільське господарство — 166; хата — 71; віз — 22; сани — 11; посуд — 18; страва — 15; млин — 53; млин водяний — 15; рибальство — 7; корабельство — 30; лісництво — 21; будівництво — 41; пильня — 10; ремісники та їх струмент — 59; швець окремо — 22; ткацтво — 49; хороби — 12; назви квіток — 50; астрономія — 8; анатомія — 50; географія — 7; скрипка — 20; цимбали — 9; дудка — 5;

назви пісень — 3; ігри — 11; загадки — 141; прислів'я — 37; скоромовки — 9; 231 картка різні; 131 картка з малюнками.

На 504-х картках грубого сіруватого писального паперу (11 × 9 см.) Рудченко зробив записи по категоріях, що внизу картки він означив російською мовою: повір'я—259 (з них 32 рецепти на хороби); приказки — 84; прислів'я — 55; загадки — 27; скоромовки — 10; гра — 1; „Выраженіе" — 32; „Народное мнѣніе" — 5; Разсказъ, замѣтка, анекдотъ, преданіе — по 1. Мало не на всіх картках зазначено де зроблено запис: Корніївка, Боярка. Буддаївка, Щаснівка, Осокорки Черн. губ., Шукай-води Гуманськ. повіту, Гадячськ. повіт. Черевки. На багатьох стоїть дата: 1864.

Загадок чимало зібрано й в окремих зошитах. Невеличкий зшиток І. Рудченка 1863 р. прислів'я, жарти, загадки. Збірничок загадок П. Іващенка 1863 р.

Збірничок загадок (105) присланих од когось, з написом на обгортці червоним олівцем: Оце познаходив в себе дещо, посилаю Вам, може здастся. Зшиток написано невідомою рукою — загадки, оповідання, пісні.

Далі є скількись великих зошитів з дуже різноманітним матеріялом. Зошит у чвертку писального паперу, розлінований на шість карток кожна сторінка. Тут подано опис різних речей хатнього вжитку, поясніння назов речей, повір'я, звичаї. Всього 288 карток, часом з малюнками. Запис зроблено в Корніївці.

Зшиток з назвою: Хлопоманія vel Chlopomania. Український словопоказ. 10 грудня 1863 р. Кіевъ. Різноманітні записи, зроблені за абеткою, в Будаївці, Боярці, Корніївці.

Три зшитки М. Семеренка.

1) Маленький — оповідання, анекдоти.

2) „Пословиці, приказки, то що". М. С. 1861, 62, 63. Рудченко приписав олівцем: 1864.

3) Всяка всячина. Городище. 1862 року Божого. Зошит у чвертку писального паперу, наклеєно зверху на пожовклий папір зошита клаптик білого паперу, на якому написано: Семеренко № V.

Тут дійсно „всяка всячина": справа шевська, бондарська; думи, записані від лірника; про вітряк; багато малюнків різних. В кінці зошита: мення зіллів, трав, то-що. Це частина того „Списка растеній съ народными названіями и этнографическими примѣчаніями", або й сам він, тільки з деякими одмінами, що надруковано в І т. Записокъ Юго-Западн. Отдѣла Имп. Русск. Географ. О-ва за 1873 годъ (стор. 165).

В цей зошит вкладено окремі аркушики паперу з добре зробленими малюнками: олійниця Леська Лазебного в Корніївці, спис назов усіх частин олійниці; натягач, топор, струг, розмір, ступа з описом; плуг, два малюнки варстата, ліра, опис її, спис назов усіх частин, з поміткою: „20 мая 1864. Кіевъ. Лірник с Копилова за Васильков".

Багато записів Семеренка попереписував Рудченко в свій зошит, що його так само назвав: „Усяка Всячина" Ивана Рудченка Божого року 1865, студня 24. Кіевъ. Це грубий зошит, у палітурках з чорного перкалю, в чвертку доброго писального паперу. На першій сторінці вліплено програму для збирання етнографічного матеріялу. Спочатку переписано повір'я на Багату Кутю та инші, тоді різні молитви; наука про пасіку; оповідання про Потоцького. Тоді зшиток розбито за програмою, із записами мало не по всіх пунктах. Чимало взято з Семеренкових записів. В цьому зошитові кілька малюнків, дуже добре виконаних, з детальним описом частин намальованих речей, так наприклад: драбинястий віз, плуг, рало, коса, ціп.

В цей зошит хотів, певно, Рудченко переписати той матеріял, що містивсь у всіх перелічених у мене зшитках та на окремих аркушах, на яких записано анекдоти, оповідання.

Між ними є збірка пасічницьких „наук". Цих записів 9; між ними один — цілий зшиточок у вісімку блакитного, старовинного писального паперу, писаний на початку минулого століття, починається з науки знайти для першого вулика дерево, в яке ударив грім. Другий — має цікавий додаток: переглянуто всі місяці через увесь рік, з вказівками, в яке число місяця замовляти кров, коли що сіяти, коли дітей від грудей одлучати.

Тут є й один з тих дуже цікавих „домашнихъ лѣчебниковъ", що їх видрукувано в Кіевск. Стар. 1890 р., про які писав Потебня.

Є рукопис Каменського — Рослини Херсонщини і звязані з ними повір'я. Його використав Давиденко і подав А. Роговичеві, для словника народніх назов рослин [1]). Проте цей рукопис цікавий у цілому, має весь колорит свого часу.

Такі різноманітні записи робив і збирав Рудченко. Вони дали йому разом із враженнями юних літ те знання мови, що так блискуче використав він у спільній з братом своїм літературній праці. Їх певною мірою використав він, подавши, приміром, Драгоманову чимало народніх оповідань. Добре було-б переглянути цей матеріял детально й видрукувати найцікавіше.

З 60—70-х років зминуло чимало часу, колосальну пророблено працю, що-до збирання матеріялу, наукового оброблення та опубліковання результатів етнологічних студій і далеко випередила ця праця роботу колишніх етнографів, з усякого погляду. Отже в Рудченка та його товаришів вражають нас дві надзвичайно цінні риси: насамперед, справді палка цікавість до кожного найдрібнішого явища в побуті народнім, вони бо нотують, фіксують усе, що бачать і чують. Тоді — їх дружня колективна праця, одностайність, з якою окремі дослідники несуть свій зібраний матеріял до спільної скарбниці, на загальну справу.

---

[1]) Записки Юго-Зап. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. О-ва, за 1873 годъ, т. I, стор. 109. Опытъ словаря народныхъ названій растеній Ю.-З. Россіи съ нѣкоторыми повѣрьями и разсказами о нихъ А. С. Роговича.

АНДРІЄВСЬКИЙ ОЛЕКСАНДЕР.

ДО ІСТОРІЇ ВИДАННЯ „ЛИТЕРАТУРЫ УКРАИНСКАГО ФОЛЬКЛОРА“ Б. Д. ГРІНЧЕНКА.

У числі другому „Етнографічного Вісника“ 1926 року ми навели (стор. 133—135), як цікавий матеріял до статті під вищенаведеним заголовком, та як цінний додаток до „Покажчика“ Б. Д. Грінченка („Література Украинскаго фольклора 1770—1900“. Черниговъ 1900), листи: чеського проф. Ю. Полівки, А. Малинки та В. Г. (Василя Горленка); листи-ж В. Доманицького, за браком місця, відклали були до наступної книжки „Етнографічного Вісника“.

Нині надійшла черга, так-би мовити, й за цими листами. Друкуючи їх, як додаток до „Покажчика“ Грінченка, ми надаємо їм ваги, по-перше, як пам'ятці, що свідчить про надзвичайну працьовитість небіжчика В. Доманицького та його дивну обізнаність з літературою. В його зауваженнях з приводу „Покажчика“ Грінченка звертає на себе увагу різносторонність обізнання українського фольклорного матеріялу. Коли перечитуєш оці його нотатки „до року такого-то“ й „з року такого-то“, то дивом дивуєшся, коли й де він їх позбирав так всебічно й так старанно. По-друге, В. Доманицький не тільки додає відомості з українського фольклору, що бракують Грінченковому „Покажчикові“, але й виправляє помилки, що трапляються в цьому „Покажчикові“.

При світлі зауважень В. Доманицького Грінченків „Покажчик“ набуває повноти, чим вичерпується мало не ввесь матеріял українського фольклору за час 1770—1900 рр.

Листи і листівки В. Доманицького до Б. Д. Грінченка.

І. Листівка. Ст. Тальное Ю. З. ж. д. с. Колодистое 17/VI 1903.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Перечитуючи аж тепер „Литературу украинскаго фольклору“, я зауважив деякі недостачі з „Кіевск. Епарх. Вѣдомост.“, а власне: З р. 1873: „Народныя воззрѣнія на прошлогоднюю холеру“ № 20 и слѣд. З р. 1879. Со словъ сельской бабы (фольклорный матеріялъ) №№ 31 и 44; „Закрутки“ (изъ „Кіевлянина“ № 93 за 1878 г.) — № 33; „Нѣсколько мыслей и замѣчаній касательно „вводинъ“ № 34 и 35; Вязаніе рукъ при вѣнчаньи, № 43; Къ слову о числѣ праздничныхъ дней у нашего народа, №№ 45 и 46. З р. 1382: „Народныя духовныя пѣсни на праздникъ Р. Х-ва (6 колядокъ) — Запис. въ с. Небелевкѣ, Уманск. у. — № 16 (?) 17 (?). З р. 1883: Нѣчто о письмѣ Іисуса Христа — № 2, стр. 48—49. З р. 1884: За поминальнымъ обѣдомъ разговоръ священника съ при-

хожаниномъ, № 8. З р. 1894: „Рождественская „коляда“ или „Славленіе Христа“ № 24. З р. 1896: Святки. Новый годъ въ Малороссіи, крещенскій парадъ въ деревнѣ, № 1.

Показчик до „Кіев. Епарх. Вѣд.“ есть в Київ. Публичн. Бібліотеці — варто переглянути, бо й я не мав усіх років цільних — багато з дефектами.

З пошаною В. Доманицький.

Лист I (без дати). М. Тальное, Кіев. с. Колодистое.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Паки и паки — додаток до показчика по фольклору: 1, До стр. 5, № 1. Калиновский, — додати, що передруковано в „Харьк. Сборнику“ за 1890 р. Вып. 3, 160. Див. № 214. 2, Стр. 21, до р. 1840: Padalica (Зенон Фиш). Монографія про чумаків в „Tygodniku Peterb.“, 1840, № 35. 3, Стр. 24 до р. 1843. Atheneum, IV, 77—83. I. Kraszewski. Pojęcia astronomiczne (подано український матеріял — представленія люду з поля астрономіі, космогоніі та метерольогіі). 4, Стр. 45, № 235 — треба мабуть „земледѣльч. газету“ и „Коммерч.“ виставити в альфавит, а не Чумаки. 5, Стр. 61, до р. 1861. Евгеній Згарскій. Маруся Богуславка. Львовъ. 6, Стр. 66, до р. 1862. Гриньковъ В. Гостинецъ русскимъ дѣвицямъ. Львовъ. 7, Стр. 81, № 462 — попереду „Кіев. Губ. Вѣд.“, а не Радецкій. 8, Стр. 87, до р. 1868. Лысенко М. Збирнык̀ъ украинськыхъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ М. Лысенко. Вып. I. Кіивъ — Лыпськый (40 пісень). 9, Рецензія на нього в „Кіевлянинѣ“, 1868, № 139. Музыкальная новость. 10, Стр. 98. до р. 1872. „Кіевлянинъ“ — додати: „Н. В. Лысенко, какъ концертантъ и композиторъ“, №№ 49 и 50. 11, Стр. 102, р. 1873. Лысенко М. Збирнык̀ъ украинськыхъ писень. Вып. I. Выдане друге (див. р. 1868). 12, Там же і тоді ж: Лысенко М. Збирнык̀ъ украинськыхъ пісень. Вып. II. Выдане друге (див. р. 1869). 13, Стр. 114, рік 1876. Лысенко М. Збирнык̀ъ украинськыхъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ. Вып. III (40 пісень). 14, Стр. 128, № 778 треба „Газета Гатцука“, а тоді Катешовъ. Додати, що в „Газ. Гатцука“ було того (1881) року — в додатку „Сорокъ лѣтъ. Малороссійская легенда Н. Костомарова“. 15, Стр. 129: Сьвіт (Львов. газета). Автобіографія М. Лисенка, № 5. 16, Стр. 133, рік 1882. Трудъ (газ.). А. Красковскій. Концерты Н. В. Лысенка, № 28. 17, Стр. 134, до р. 1883: Заря (Кіев). Концертъ Н. В. Лысенка, письмо в редакцію, № 78. 18, Стр. 135 — „Кіевлянинъ“. Концертъ Н. В. Лисенка, № 77. 19, Стр. 140, рік 1884: въ № 845 додати: Зъ жытя Русынивъ (біографія М. В. Лисенка съ портретомъ) стр. 48. 20, Стр. 142. Лисенко М. (Тетрадь без заглавія). На обкладці везерунок — бандурист та гурток селян. Дозв. ценз. Кіевъ, 1883, 12 дек. (Литограф. вид.) — 7 пісень. 21, Стр. 144, рік 1885: Atheneum, кн. 7, 355. Zarysy ruchu literackiego rusinów (біографія М. В. Лисенка). 22, Стр. 149. Рубецъ А. Біографич. словарь русскихъ композиторовъ и музыкальныхъ дѣятелей. Спб. 1885 (біограф. М. Лисенка). 23, Стр. 155: Лисенко М. Збирнык̀ъ народнихъ укр. писень. Першый десятокъ. Кыивъ. 24, Стр. 162, р. 1887. Лисенко М. Збирнык̀ъ народн. укр. писень. Вып. IV. Кыивъ (40 пісень). Збирнык̀ъ народныхъ укр. пісень. Другый десятокъ. Кыивъ. 25, Там же і тоді ж „Кіевское Слово“, № 66. Концерты Н. В. Лысенка. 26, Стр. 164: Сѣверный Вѣстникъ, VIII, Обл. Отдѣлъ, 75. Статья Иванова (матеріал з Харьківщини). 27, Стр. 171. Минскій Листокъ, № 68. Корницкій. Біографія Лысенка и огляд діяльности. 28, Стр. 175, до № 1055 додати: Славни Русины. Житепись М. Лисенка, № 7. 29, Стр. 178, № 1070 помилка: Т. XII — треба „XIII“: 30, Стр. 179: „Календарь илюстрованый товарыства „Просвѣта“ на рикъ 1889, 78. Біографія М. Лисенка. 31, Стр. 182. Лисенко М. Збирнык̀ъ народнихъ укр. писень. Третій десятокъ. Кыивъ. 32, Стр. 193, до № 1154 — тільки „Выпускъ I“ (трете видане: перші два дыв. р. 1869 та 1873). 33, Стр. 200, до № 1200. Біографія М. Лисенка, № 13. 34, Стр. 204. Лисенко М. Збирнык̀ъ народнихъ украин. писень. 4 десятокъ. Кыивъ. 35, Стр. 205 до № 1221: М. Уманець. А. Головатый. Запорожський депутат і кобзарь (пісня: „ой боже наш милостивий“ — записана од харьков. професора А. Потебні М. Лисенком). Єсть і окремий відбиток — Львів, 1891. 36, Стр. 210 до № 1254. В. Шухевич. Микола Лисенко. № 6. 37, Стр. 214: Лисенко М. Збирнык̀ъ укр. нар. писень. Вып. V.

(40 пісень). 38, Там-же. Збирнык укр. народнихъ писень. Пятый десятокъ. Кыивъ. 39, Стр. 221, до № 1305. Микола Лисенко. Біографічн. нарис і огляд праць — з приводу 25 л. ювилею, №№ 1 и 2. 40, Там-же: І. С. и Значковскій. Два листи. Концерти М. Лисенка в Полтаві, № 4. 41, Стр. 223: Одесскій Листокъ. Фельетонъ. М. Лисенко. № 4. 42, Там-же: Концерты Лысенка въ Одессѣ. № 6. 43, Там-же: А-ръ. По поводу концертовъ Н. Лысенка, № 9. 44, Стр. 227, до № 1340. А Крымскій. Н Лысенко. По случаю 25 лѣтн. юбилея, т. XIX, № 4, 145. 45, Стр. 230, до № 1355, стрічка 8: треба, здается, не №№ 1, 4—10, а 1, 2, 5—10. 46, Стр. 241. Лисенко М. Збирнык народнихъ укр. писень. Вып. VI. Кіевъ (40 пісень). 47, Стр. 253. Энциклопедич. Словарь Брокгауза и Евфрона. Спб. 1896, кн. 34, 736. Н. С. Біографія Лисенка. 48, Стр. 259. М. Лисенко. Збирнык народнихъ украин. писень. 6 десятокъ. Кыивъ. 49, Там-же. Украинськи обрядови писни. У чотырьохъ збиркахъ. Москва. І и ІІ. — Веснянки. ІІІ. Купальска справа. IV. Колядкы, щедривкы (в показчику се № 1738 без року і місця виданя). 50, Стр. 264. Дѣло (Діло), № 125. Про концерты М. Лисенка 8/III 1898 р. 51, Стр. 268. Лисенко М. Збирнык народнихъ укр. пісень. 7 десятокъ. Кыивъ. 52, Стр. 268. Лисенко М. Збирнык народнихъ украин. писень. 7 десятокъ. Кыивъ. 53, Стр. 268, до № 1564. Реценз. на „Этнографічн. Збірник“ т. IV, — в томі III, 54; рец. на „Kaindl. Bei den Huculen“ — II, 67. Некрольог Гр. Залюбовского, — II, 64. 54, Стр. 276, до № 1614: „Куліш. Маруся Богуславка“, — т. VIII, 1, 141, 259; Коваленко Гр. Народні пісні,—VI, 24. Етнографічні досліди Фр. Ржегоржа в Галичині,—VII, 118. С. Є. Етнографічні досліди України. — Історія одної легенди, — VII, 204. Міжнародный з'їзд фольклористів у Парижі 1900 р.,—VIII, 190.—Нова збірка угроруських пісень—VIII, 39.—Укр. пісня в Сербіі,—VII, 115.—Реценз. на Б. Гринченка „Этнографич. матеріалы“, т. III, — VI, 121; рец. на „Huculszczyzna. Lwów, 1893“, — VII, 121; Рец. на „Этногр. Збірник“, т. VIII, — VIII, 120; на „Збірн. фільольог. секціі, т. II“,—VII, 64; на „Сумцовъ. Розысканія въ области анекдотич. литерат.“—VI, 126. 55, Стр. 278, до № 1628. В. Щ. Пища и питье крестьянъ малорусскихъ, №№ I и II. 56, Стр. 284. Лисенко М. Збирнык народнихъ укр. писень. 9 десятокъ. Кыивъ. 57, [Там-же]. 10 десятокъ. 58, Стр. 284, до № 1659: Шпитко О. На народній мотив (вірш), — IX, 231. — Гуцульські вірування, — XI, 75; — Наша народня словесність між Німцями, — X, 130. — Нова збірка козацьких пісень. — XII, 185; — Гр. К-о. Укр. пісні у війську, — XII, 130. — Некрольог Дикарева, — IX, 73 й Залюбовського, — IX, 220. 59, Стр. 286. „Образованіе“ (журн.). А. Раздольскій. Новыя пѣсни, №№ 7—8. 60, Стр. 288: „Русская Музыкальная Газета“, № 12. К. Н. — Лисенко, какъ художникъ-этнографъ. 61, — Рец. на нее, — Кіев. Стар., кн. V, III. 62, Изъ №№ 1284 и 1327 — которийсь зайвий, але которий? 63, Чи не сплутані: Кінець № 1014 і початок 1079 (про народні обичаі на Різдво з Кобеляк. пов.)? Мабуть треба-б додати до показчика усе з Енциклоп. Словника Брокгауза. Я зробив показчик літератури (додатковий) аж по сей день (по К. Старині переважно). Як що буде коли Вам треба — то загадайте, а я Вам позичу.

З щирим поважанням В. Доманицький.

(*Лист II* без дати).

Високоповажаний Борис Дмитрович!

Паки, і сугубо паки! 1, До *р. 1810.* Замѣчанія о Молдавіи, Бессарабіи, Крымѣ, Бѣлоруссіи и Украйнѣ, писанныя барономъ фонъ-Кампенгаузеномъ. Статьи Шр. Гр. и В. — Журналъ новѣйшихъ путешествій. 1810, № 1, 79—96; № 2, 20—57 (обычаи на свадьбахъ и погребеніяхъ. — Одежда. — Языкъ и пр.). 2, До *р. 1818.* Князь Цертелевъ. О старинныхъ малороссійскихъ пѣсняхъ. — Сынъ Отечества, ч. 45, № 16, 122—136. 3, До *р. 1824.* Подражаніе извѣстной казачьей пѣснѣ: „И шумыть, и гуде“, на французск. языкѣ. — Вѣстн. Европы 1824, ч. 137, № 15, 235—237. 4, До *р. 1824.* Г. Ст... Журналъ путешествія по землѣ донскихъ казаковъ къ Кавказу и въ Астрахань (перевелъ изъ Neue Allgemeine Geographische Ephemeriden H. Без...). — Сѣв. Архивъ, 1824, ч. 12, 89—102, 159—192, 260—269; 1825, ч. 14, 245—257, 337—347; ч. 15, 408—421. (Имѣются свѣдѣнія Этнографическ. о нравахъ и образѣ жизни козаковъ (одежда

игры и пр.), запорожцевъ и пр.). 5, До *р. 1827.* Малороссійскія пѣсни. — Московскій Вѣстникъ, 1827, ч. 3, № 12, 316—317 („Ой у лузи" и „Ой летіла зозуленька"). 6, До р. 1827. Максимовичъ М. Предисловіе къ собранію малороссійскихъ пѣсенъ.— Вѣстн. Европы, ч. 155, № 15, 184—200. 7, До *стр. 11, № 28* додати: Дамскій журналъ 1827, ч. 20, № 22, 157—160 (Тим. Запасный); там же додати до 1) — т. 115, *№ 20* (П. Бій). а до № 3 (*С. Ш.*). До стр. 12, № 30: Зам. Вѣстн. Европы, № XII, — треба XI, ч. 154, а також додати: Изъ „Календаря Львовскаго" на 1823 г. перевелъ *К.* 8, До *р. 1828:* Малороссійская пѣсня. — Вѣстникъ Европы, 1828, ч. 160, № 10, 113—114. 9, До *р. 1829.* Малороссійскія пѣсни. — Вѣстникъ Европы, ч. 168, № 20, 303—305; ч. 169, № 21, 62—66; № 22, 153—155. 10, До *р. 1830.* Двѣ малороссійскія пѣсни. — Русскій Зритель, ч. 6, № 21—22, стр. 20—22. 11, До стр. 12, № 35 додати в клямрах (Начинается „Запорожци небожата"). 12, До *р. 1831.* Нравы, обычаи и образъ жизни въ Суджанскомъ уѣздѣ, Курской губ. — Московск. Телеграфъ, ч. 39, № 10, 255—271, № 11, 359—377. 13, До *р. 1832.* Обряды при свадьбахъ у малороссіянъ. — Сѣв. Пчела, 1832, № 123 и 124. 14, До стр. 15, № 52. — додати Ж. М. Н. Пр. ч. 2, № 4, 16—26. 15, До *р. 1835.* Е. Гребенка. Малороссійское преданіе. — Весенній вечерь, стр. 46—62. 16, До *р. 1835.* Нѣсколько украинскихъ народныхъ загадокъ. — Молва, № 42, 245—252. 17, До стр. 17. № 71 додати рецензіи въ: 1) Библ. для Чт. 1836, т. 18, 5—6; 2, Сѣв. Пчела, 1837, № 191 (*П.*). 18, До *р. 1839. П. Б. Н.* (Білецький—Носенко?). Суевѣрія малороссійскія, сохранившіяся въ памятникахъ словесныхъ. — Полтав Губ. Вѣд. 1839, 111—112, № 18, 125—127; № 22, 154—155; № 25, 171—173; тоже — Сѣв. Пчела, 1839, № 154; тоже — Ярославск. Губ. Вѣд. 1839, № 22, 78—80; тоже — Журналъ для Чтенія воспит. военно-учебн. заведеній 1840, т. 27, № 105, стр. 152—154. 19, До *р. 1839.* П. Б. Н. Малороссійскія суевѣрія. Вѣдьма. — Полтав. губ. Вѣд. № 35, 255—257. 20, До *р. 1839.* А. Скальковскій. Изустныя преданія о Новороссійскомъ Краѣ. — Журналъ для чтенія воспит. военно-учебн. завед. т. 19, № 75, 293—323; № 76, 458—494. 21, До *р. 1839.* Срезневскій. Украинскія сказки. Галатея, ч. 4, № 34, 535—552. 22, До р. 1840. Бѣлецкій-Носенко П. Лингвистическіе памятники повѣрій у малороссіянъ. — Полтавск. Губ. Вѣд. № 23, 167—171; № 24, 175—177. 23, До *р. 1840. Х. Х.* Письмо помѣщика Черкасскаго уѣзда. — Одесскій Вѣстникъ № 80, 353—354 (О празднествѣ въ м. Мошнахъ). 24, До *р. 1840.* Народные украинскіе напѣвы, положенные на фортепьяно Николаемъ Маркевичемъ. Москва, 1840, 4°. — Реценз. Сѣв. Пчела, 1840, № 101. 25, До *р. 1842.* Atheneum, t. VI. Adam Słowikowski (польскій переводъ варіанта пѣсни о Бондаренкѣ). 26, До стр. 23, № 116 додати: XII, ч. 6, № 12, 112—120 (Вѣдьма, вовкулака, чортъ, домовой, бѣсъ куцый и бѣсиголовецъ (?). Огненный змій, вихрь (?), мертвецъ и мара). 27, До *р. 1842.* Чумаки. — Посредникъ, № 39, 305—307. 28, До *р. 1842.* Т. П-кій. Рождественскія святки у малороссіянъ. — Одесскій Вѣстникъ, 1842, № 101, 475—477. 29, До *р. 1842.* Девятая пятница. — Курскія Губ. Вѣд. № 28, 286—288; № 29? 24, До стр. 23, № 119: въ стр. 2-ій знизу викинуть „если не ошибаемся", а також слова (5 стр. згори): „какъ кажется", в стр. 8 знизу замість *1836* треба *1846*; на стороні 24, стр. 2 згори, замість 40 — треба *39.* 25, До *р. 1843.* Петръ Коропчевскій. Открытыя тайны народныхъ повѣрій. — Курскія Губ. Вѣд. № 38, 306—310. — Тоже, Полтавск. Губ. Вѣд. на *1844* г., № 20, 181—184. 26, До стр. 24, № 122: Пискаревъ А. Дѣяніе и судьба Запорожскаго полковника Максима Желѣзняка (Малороссійская пѣсня). Стихотвореніе. — Маякъ, 1843, т. 9, 82—84. 27, До стр. 25, № 128, ч. II: Свадебныя пѣсни (Черниговск. губ.) Дост. И. И. Гамалѣею, ч. 2, стр. 144—152. 28, До *р. 1843.* В-въ. Народный праздникъ въ Харьковѣ. — Харьковск. Губ. Вѣд. № 42, 380—382. 29, До *р. 1843.* Сементовскій К. М. Праздникъ Рождества Христова въ Малороссіи. — Полтав. Губ. Вѣд. 1843, № 52, 364—366. 30, До *р. 1843.* Палей (Малороссійское преданіе). — Саратовск. Губ. Вѣд. № 17, 98—100. 31, До *р. 1843.* Леопольдовъ А. Обыкновенія и поговорки малороссіянъ Аткарскаго уѣзда. — Саратов. Губ. Вѣд. № 27, 151—152. 32, До стр. 25, 3 стр. знизу: зам. т. XII — треба XI. До стр. 25, № 128, 2 знизу: замість 87 — треба 86. До стр. 25, № 134, 5 знизу: зам. т. XII — т. XIII. 33, До стр. 24, № 121 додати, що автор: Сементовскій, до стр. 24, № 123 додати, що автор: К. Сементовскій, тай належить ії не

до р. 1843, а 1844: Маякъ, 1844, т. 11 (а не II), стр. 1—45 (на стр. 25, № 130 есть зайвий дублікат сього №). 34, На стр. 25, № 131 — теж належать до р. 1844, а не 1843. На стр. 24, № 125 — теж належить до р. 1844, і треба: т. XI (а не IX). На стр. 26, № 138, треба 11—15, а не 11—25. 35, До р. 1845. *А. М.* О гаданіяхъ у малороссіянъ 24 и 30 ноября, во дни св. великомученицы Екатерины и св. Андрея Первозваннаго. — Кіев. Губ. Вѣдом., № 47, 390—392; № 52, 427—429. 36, До р. 1845. Объ украинскихъ чумакахъ. — Курскія Губ. Вѣд., № 29, 409—415. До стр. 26, № 144 додати: тоже, — Таврич. Губ. Вѣд., № 32, 131—134; № 33, 135—136. 37, До р. 1845. Сементовскій. Очерки малороссійской демонологіи. — Кіев. Губ. Вѣд. № 13, 91—92; № 14, 98—100; № 15, 108—109; № 16, 107—118 (Домовой, вѣдьмы, русалки, болотяний, лѣшій). 38, До р. 1845. Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губерніи. — Полтав. Губ. Вѣд., № 15, 157—158; № 19, 187—189; № 22, 213—214; № 24, 227—228; № 37, 352—354; № 47, 468; № 49, 490. 39, До р. 1846. Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губ. — Полтав. Губ. Вѣд., № 18, 231—232; № 19, 246—248; № 41, 512, № 52, 645—646. 40, До р. 1846. *А. М.* О гаданіяхъ у малороссіянъ 24 и 30 ноября, во дни св. великомученицы Екатерины и св. Андрея Первозваннаго. — Кіев. Губ. Вѣд. № 8, 64—67. 41, До р. 1846. Малороссійская народная дума о битвѣ Чигиринской. — Полтав. Губ. Вѣд. 1846, № 47, 587—588. 42, До стр. 27, № 150 додати, що: Изъ статьи Грабовскаго, помѣщенной въ Виленскомъ журн. „Rubon“ о преданіяхъ, собранныхъ П. А. Кулишемъ, приведены: легенда о Кіевскихъ золотыхъ воротахъ, о Мазепѣ, царѣ Петрѣ, о Кириллѣ Кожемякѣ, изложено содержаніе нѣкоторыхъ миѳологическихъ преданій и пр. 43, До р. 1846. Малороссійскіе чумаки.— Полтав. Губ. Вѣд. № 17, 212—216. 44, До р. 1846. *Р.* Горобѣичко (гимнаст. игра въ малороссійскихъ селеніяхъ Саратовской губерніи). — Саратов. Губ. Вѣд., № 18, 125—126. 45, До р. 1846. О важности народныхъ преданій. Ред. — Кіев. Губ. Вѣд. № 1, 1—3; тоже Олонецкія Губ. Вѣд. №№ 13 и 14. NB Новый годъ. 46, До стр. 28, № 155: зам. № 46 — треба 23 и додати: „тоже“, Полтавск. Губ. Вѣд., № 1. 47, До р. 1847. Сельскій бытъ жителей села Дѣдковецъ (Волынской губ. Житом. у.) — Волынскія Губ. Вѣд. 1847, № 14, 39—41 (Перепечат. изъ „Маяка“, 1844, т. 14). 48, До р. 1847. Чумаки. — Журн. для чтенія воспит. военно-учебн. завед., т. 66, № 263, 340—350. 49, До р. 1847. Коляда. — Волынск. Губ. Вѣд. 1847, № 16, 48—49. 50, До р. 1847. Историческія воспоминанія. Дмитріева суббота. — Полтав. Губ. Вѣд. № 43, 484—486. До стр. 29, № 157 додати рецензіи: 1) Отеч. Зап. 1848, т. 58, 98—99; 2) Сѣв. Пчела 1847, № 133 (*Я. Я. Я.*); 3) Харьков. Губ. Вѣд. № 19, 145—148 (*Л. С.*). 51, До р. 1848. *И. К.* О томъ, сохранились ли характеристическія черты древнихъ руссовъ въ жизни и характерѣ настоящаго поколѣнія, въ нашемъ краѣ. — Кіев. Губ. Вѣд., № 1, 1—4; № 2, 13—16; № 3, 23—26. 52, До р. 1848. Меньковъ Петръ. Дѣвичь-Гора. — Чтенія въ Общ. Ист. и Древн. Рос. (годъ 3-й), № 6, 88 (въ с. Сахновкѣ, Канев. у. Здѣсь разсказывается преданіе объ убіеніи одной дѣвицы въ татарское время). 53, До стр. 30, № 165: про „Вѣдомости С.-Петерб. Полиціи“ нічого не знаю (щось сумнівне!), а було се „Кіевск. Губ. Вѣд., № 49, 439—443. 54, До р. 1849. Земледѣльческіе праздники. — Кіевск. Губ. Вѣд. № 33, 266—267. До стр. 33, № 173: поправити „Москвитянинъ № 7 на № 8, стр. 83—84 й додати 2) Отеч. Зап. 1850, т. 69, стр. 127. 55, До р. 1849. Малороссійскія обычаи въ свѣтлую недѣлю за 200 лѣтъ передъ симъ (Изъ Боплана). — Полтав. Губ. Вѣд. № 14, 153—154. 56, До р. 1849. Сабуковъ Г. Свадебныя пѣсни южныхъ русскихъ (малороссійскихъ) поселенцевъ въ Балашовскомъ уѣздѣ. — Саратов. Губ. Вѣд. № 18, 47—51. 57, До р. 1849. Съ паномъ не братайся, жинци правды не кажы, чужои дытыны за свою не беры. — Кіев. Губ. Вѣд., № 50, 402—404. 58, До р. 1850. А. фонъ Крамеръ. Свадебныя пѣсни крестьянъ села Верхотишанки, Воронежск. губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 36, 301—303. 59, До р. 1850. Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Кіев. Губ. Вѣд. № 16, 121—123; № 17, 129—131; № 18, 137—139. 60, До р. 1850. В...въ. Праздникъ въ Старомъ Мерчинѣ. — Харьк. Губ. Вѣд. № 35, 283—286. 61, До р. 1850. Канунъ Новаго Года (Меланки) и канунъ Богоявленія (голодная кутья). — Кіев. Губ. Вѣд. № 17, 129—131; № 18, 137—139. 62, До р. 1850. *Ф. Л.* Вербное воскресеніе въ Херсонѣ. — Москвитя-

нинъ, ч. 3, № 10 (май), кн. 2, стр. 29. 63, *До р. 1850.* Я. З—ій. Наши рождественскіе праздники, № 1, 1—3 (Кіев. Губ. Вѣд.? — Загубив справку). 64, *До р. 1851.* Матеріалы для описанія Курской губ. — Курск. Губ. Вѣд. № 10, 91—94; № 11, 101—104; № 19, 162—166 (уличныя пѣсни). 65, *До р. 1851.* Малороссійскія пѣсни (Изъ книги, изд. М. Максимовичемъ. Москва, 1827). Перев. Н. Бергъ. — Москвитянинъ, ч. 1, № 2 (янв.), кн. 2, 168—170. 66, *До р. 1851.* Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Кіев. Губ. Вѣд., № 20, 153—155; № 21, 164—165; № 22, 171—173. 67, *До р. 1851.* Чумачество (сообщено). — Кавказъ, № 78, 318—319. 68, *До р. 1851.* Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губ. Н. К. (Костомаровъ). — Саратов. Губ. Вѣд. № 22, 108—109. 69, *До стр. 35, № 190, 2—3 знизу.* А. Тулуб, № 21, — се, здається, належить не до 1851, а до *1853 року.* 70. *До р. 1851.* Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Отеч. Зап. т. 76, № 6, 53—66. — Рецензія: Москвитянинъ 1851, ч. 4, № 5, 350—360; № 19, 565—538 (В. Плаксинъ). 71, *До р. 1852. Н. К*[остомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 49, 265. 72, *До р. 1852. К. П.* Краснорусскіе обычаи, пѣсни и повѣрья (Надпрутье-Калина). — Пантеонъ, т. 6, № 12, 70—81. 73, *До р. 1852.* А. фонъ-Крамеръ. Русскія и малороссійскія загадки Воронежской губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 26, 174—175; № 27, 180. 74, *До р. 1852.* Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Кіев. Губ. Вѣд. № 15, (перепечат. изъ Отечеств. Записокъ 1851, т. 76, № 6). 75, *До стр. 36, № 197 додати:* Замѣтки объ особенностяхъ языка въ Херсонѣ и его окрестностяхъ, № 20, 170—171; № 21, 176—177; № 30, 243—245. 76, *До р. 1852. П. С.* Вѣсти изъ Кіева. — Москвитянинъ, ч. 2, № 6 (мартъ), кн. 2, 76—87 (Святочные обычаи малороссіи). 77, *До р. 1853.* Общій отчетъ о матеріалахъ, поступившихъ въ Русское Географическое Общество и разсмотрѣнныхъ отдѣленіемъ Этнографіи, съ 1 сент. 1852 г. по 1 янв. 1853 г. Сост. И. И. Срезневскимъ. — Вѣстн. И. Р. Географ. Общ. ч. 8, 1—18, имѣется: Шумко. Домашній бытъ простого народа въ Павлоградскомъ уѣздѣ. 78, *До р. 1853.* Г. Даниелевскій. Снѣгурка (мифъ зимы). Украинская сказка. — Москвитянинъ, ч. 6, № 23 (Дек.), кн. 1, 135—137. 70, *До р. 1853. Н. К*[остомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 1, 1—3. 80; *До стр. 38, № 208, стр. 2 згори:* треба: №№ *6*, 9, 27, 34. 81, *До р. 1853.* П. Сорокинъ. Дружка. Этнограф. очеркъ. № 39, 251—252. 82, *До стр. 38, № 208,* — здається бракує: П. Огієвскій — Охоцкій. Мѣстныя народныя пословицы и поговорки, *№ 9,* 382—384 (а въ № 23 — він вже єсть). 83, *До стр. 38, № 208 додати:* А. Шишацкій-Илличъ. Приказки, № 17, 142—143. 84, *Теж (до стр. 38, № 208).* *И. К.* Иванова писня, — № 42, 398—399 (а може се не народня?) 85, *До р. 1854. А. П.* Полѣсская коляда. — Волынск. Губ. Вѣд., № 3, 6—7. 86, *До р. 1854.* Гр. Дикій попъ (преданіе). — Екатер. Губ. Вѣд. къ № 3-му. 87, *До р. 1854.* Негрескулъ В. Малороссійскія преданія. — Вѣдомости Московской городской Полиціи, № 62, 317—318. 88, *До р. 1854.* Ив. Присовскій. Бытъ уманцевъ. — Кіев. Губ. Вѣд. № 45, 310—312; № 46, 313—315. 89, *До р. 1854.* А. фонъ-Крамеръ. Русскія и малороссійскія народныя загадки Воронежской губ. — Ворон. Губ. Вѣд. № 4, 23—25; № 5, 30—31; № 6, 38—39. 90, *До стр. 41, № 216* додати рецензія: — 1) Кіев. Губ. Вѣд., 1854, № 27, 173—176; 2) Москвитянинъ, 1855, т. 1, № 4, 93—102 (Н. М.); т. 3, № 11, 49—70 (Каменскій); Современникъ, 1858, т. 71, 70—77.

Гадаю, що до р. 1854 більш нічого не можна вискіпати.

З поважанням В. Доманицький.

Ще: 1) *До р. 1885.* C. Neyman. Dumy ukraińskie. Recz o eposie kozackim rusinow. — Ateneum, 1885 г. (було и окремо). — Рецензія на неї: Кіев. Стар. 1986, V, 153—156.

II. Листівка. 29/VI 1904.

Высокоповажаний Борис Дмитрович!

Ще де-які дрібниці до „Литературы укр. фольклора“: 1) *До ч. 6* Nowy Pamiętnik Warszawski, T. XVIII, квітень-червень, XIV, липень-серпень і Swaetwa, wesela i urodziny ludu ruskiego na Rusi Czerwonej przez obywatela tumtego kraju opisane. 2, *До р. 1827.*

Челяковскій. Сборникъ славянскихъ пѣсенъ, кн. 2 и 3, 1825—1827 г.г. (кілька зразків укр. пісень) [не ручуся, що збірник в мові російській!]. 3, До р. 1830. Pamiętnik Umiejtnosci. 1830, IV (Листи Ходаковського до Л. Голембіовского). 4, До ч. 59: дійсно Молва (а не Телескопъ) — вона видавалась при „Телескопѣ“. Далі „Телескопъ“ не № 20, а 21, відд. IV. Критика, стр. 336—348. Замисть: „Письмо по поводу рецензіи г. Мастака“ треба так: „Письмо отъ издателя малороссійскихъ пословицъ и поговорокъ“, Молва, № 29, відд. Корреспонденц. (Додаток до 22 кн. „Телескопа“). Нарешті зам. „Отвѣтъ г. Мастака на письмо“ — „Отвѣтъ г. В. Н. С.“ (письмо отъ издателя), Молва, № 33 (Прилож къ 22 кн. Телескопа), стр. 88—99. 5, До р. 1835. Z. D. Chodakowskiego. O Słowianszczyznie przed Chrzescianstwem i W. Surowieckiego. Zdanie o pismie temże z dodatkiem krótkiej wiadomości o Chodakowskim, korrespondencyi jego. W Krakowie, 1835. Мал. 8°, 51 стр. 6. До того ж року. Turowski Kazimierz. Uwagi nad niektórymi piesniami poetów ludu. Lwów, 1835 (Для прикладу заведені церк пісні). 7, До р. 1839. „Сынъ Отечества“, т. VIII, отд. VI, 89—90 (Мнимая автобіографія Доленго-Ходаковскаго). 8, До № 95: X. Wojnilowicz. Kto był mianowicie Zoryan Dołęga Chodakowski? Додаток до „Warszawski Dziennik poranny“. № 15. 9, Русскій архивъ, 1889, №№ 5—7. Письма митрополита Кіевскаго Евгенія Болховитинова къ В. Г. Атанасевичу (цінні речи про Ходаковського) [не знав ні Пипін, ні Rawita-Gawroński]. 10, До р. 1866: „Biblioteka Warszawska“, 1866, t. III, Zeszyt 5 — листи Ходаковського до генерала Кржинскаго [дуже цінні, Пипін іх не знав]. 11, До р. 1842: „Atheneum“, oddz. II, zesz. II, 204—214 (листи Ходаковск.). 12, До р. 1845: Siemeński. Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie. Poznań, 1845. 13, До ч. 466 додати що в „Sioło“, zeszyt I, 79—80 есть спомини про Вагилевича и Доленгу-Ходаков., написані Stachursk'ім-Święcick'ім.

З пошаною В. Доманицький.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.

З НЕПУБЛІКОВАНИХ МАТЕРІЯЛІВ М. ЗАКРЕВСЬКОГО [1]).

Збірку М. Закревського „Старосвѣтскій Бандуриста“ (1860—1861) критика зустріла, як відомо, неприхильно. А. Гатцук (Основа, 1862, V, 55—73), а потім П. Єфименко (ib., X, 27—48) дуже детально розглянули цю працю і висловили авторові її чимало неприємного, хоч і правдивого, особливо другий критик. Та й Гатцук, що висловився прихильніше й був зазначив деякі позитивні сторони праці, все-ж-таки не забув додати, що книжка спізнилася років на двацять. Взявши на увагу стан української етнографії на початку 60-х років, можна собі уявити, як мало оцінили рецензенти „Бандуристу“.

І — ніде правди діти — на такий присуд значною мірою доводиться пристати й за наших часів. Окрім хиб методологічних (класифікація, наприклад, пісенного матеріялу, заведення до народньої пісні штучних творів) чи не найбільша вада збірки — компіляційний її характер, невелика кількість оригінального матеріялу. Це останнє особливо невигідно рекомендувало книжку, коли тільки вона з'явилася у світ. Але т е п е р така особливість праці Закревського, розуміється, втратила свою гостроту і навіть, до певної міри, ця хибна якість перевернулась у корисну, бо деяких збірок, що з них Закревський користався, знайти дуже тяжко; отже збірка Закревського корисна тим, що в ній маємо мало-

[1]) Головніша література про Закревського: Основа, 1862, V, сс. 55—73 (рецензія на „Старосв. Банд.“ А. Гатцука); ib., X, сс. 27—48 (рец. П. Єфименка); Вѣстникъ Европы, 1868, IV, сс. 949—958 (рец. М. Костомарова); Н. Закревського — „Описаніе Кіева“, т. II, вид. 1868 р., „Послѣсловіе“ сс. 926—928; „Кіевлянинъ“, 1871, № 96 (некролог); Пыпинъ и Спасовичъ, Исторія славянскихъ литературъ, т. I, с. 394; Н. Петровъ, Очерки исторіи украинской литературы XIX в., с. 174; А. Пыпинъ—Исторія русской этнографіи, т. III, сс. 343—347, 425; „Зоря“ 1894, №№ 4—6. О. Огоновський—Исторія литературы рускои, ч. IV, с. 189—199; Б. Гринченко, Литература украинскаго фольклора, сс. 57, 67, 68, 87, 97, 231; „Кіевская Старина“, 1902, VII—VIII — І. Г. „Письма Н. В. Закревскаго къ прот. П. Г. Лебединцеву“ (сс. 77—94); М. Сумцов — „Діячі українського фольклору“, 7; Д. Эварницкій, Лѣтопись Екатеринославской Ученой Архивной Комиссіи, 1911, в. VII, сс. 117—124 — „Къ біографіи малороссійскаго этнографа Н. В. Закревскаго (1805—1871)“ (з портретом); теж — у „Историческомъ Вѣстникѣ“, 1911, IV, сс. 211—217. С. Єфремов — Історія українського письменства, вид. III, 139; І. Иллюстровъ—Жизнь русскаго народа въ его пословицахъ и поговоркахъ“, вид. III, с. 42. Також дивись Енциклоп. Словник „Брокгауза и Ефрона“, т. 23, с. 183; Словник „Просвѣщенія“, т. 9, с. 479; „Русскій Біографическій Словарь“, том „Жабокритскій-Зяловскій, сс. 200—201. У цьому-ж виданні зазначено деяку літературу. Русская Старина, 1888, XI, И. Павловскій, Дневникъ О. М. Бодянскаго, с. 410.



М. ЗАКРЕВСЬКИЙ

(З оригінала-акварелі в „Лѣтописи г. Кіева“, що належить Російській Публічній Бібліотеці в Ленінграді).

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

26) Θеоф. Гав. Лебединцеву 1 э. 27) Палаг. Иван. Шепелёвой 1 э. 28) Ив. Леонт. Марковскому 1 э. 29) Макс. Мих. Кавчинскому 1 э. 30) Никит. Дашкевичу 1 эк. 31) Алекс. Кир. Громаковскому 1 э. 32) Семен. Крыжановскому 1 э. 33) Даніилу Смолодовичу 1 э. 34) Ив. Ив. Литову 5 экз. 35) Конст. Ив. Скворцову. *1866 г.* 36) Проф. Григоровичу 1 эк. *1867 г.* 37 Изм. Ив. Срезневскому 1 эк."

З поданого реєстра видно, що Закревський поширив свою книгу поміж всіх тих, хто брав участь у культурному українському житті (Бодянський, Білозерський, Куліш, Максимович, Костомаров, Лебединцеви), серед знайомих та по університетах (Москва, Київ, Дорпат). Звертає увагу на себе кількість книжок, подарованих „Обществу Исторіи и Древностей" у Москві, що членом його був і Закревський. Ми не знаємо причин, які той дар обумовили; можливо, що це було наслідком якогось порозуміння в грошових взаєминах, бо книжка друкувалася в університетській друкарні; при університеті, як відомо, було й зазначене „Общество". Не маємо також даних, щоб судити — оскільки ходова була книжка Закревського серед споживачів.

Поки-що утримаємось подавати коментарі до наведених додатків, сподіваючися на публікацію наслідків нашої аналізи тексту „Старосвѣтскаго Бандуристы", аналізи, що має висвітлити й поданий тут матеріял. Хронологічно додатки ці треба застосувати до часу протягом 1861—1867 р., як це видно з дати останнього запису подарованих книжок.

МИКОЛА ЛЕВЧЕНКО.

ЗБІРКА ПОДІЛЬСЬКИХ КАЗОК 1850-1860-х РР. ВОЛОСНОГО ПИСАРЯ ДИМІНСЬКОГО.

На сторінках академічних видань не раз уже згадувалося про тую величезну колекцію подільських казок, які працьовито призбирав у 1850-1860-х роках волосний писар Димінський, і яка тепер переховується у Видавництві Академії Наук. Діялектична аналіза особливостей його мови (іду за авторитетом О. Б. Курилової) вказують нам на Проскурівщину (мабуть чи не звідти був Димінський родом); але що робив Димінський свої записи (і то напевне велику їх частину) в сусідньому повіті Ушицькому, це теж річ безперечна. Про Ушицький повіт свідчить і давній (1896 року) напис А. Е. Кримського на збірці казок, зроблений за словами П. Гн. Житецького [1]). У Чубинського в „Трудахъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Юго-Западный Край", т. I, вип. 2-ий (Спб. 1877), в передмові на ст. I ми читаємо про вміщені в тім випуску українські п р и с л і в' я: „По Ушицкому уѣзду Подольской губ. большая часть пословицъ сообщена намъ г. Дыминскимъ". Чубинський згадує Димінського, — не зазначаючи вже Ушицького повіту, а так, — ще й у передмові до 1-го випуску того самого I-го тома (Спб. 1872), ст. XV: „Подольскій Статистическій комитетъ предоставилъ въ распоряженіе экспедиціи сборникъ Дыминскаго, заключающій въ себѣ до 2000 п ѣ с е н ъ, считая въ томъ числѣ и варіанты". А далі, на ст. XVI: „Г. Дыминскій сообщилъ сборникъ п о в ѣ р і й, з а г а д о к ъ и вообще этнографическихъ матеріаловъ".

З тих Чубинського звісток, що ми понаводили, видно, що Димінський, перед тим, як увійти в зносини з київським „Юго-Западнымъ Отдѣломъ", уже був відома в етнографії особа і (живовидячки в 1860-х рр.) мав уже зносини з Подільським Статистичним Комітетом.

Що-до збірки його к а з о к, яка переховується в нашій Академії Наук, то по суті це навіть не одна збірка, а дві, з двома окремими пагінаціями, і, таким чином, записи Димінського формують собою два товстелезні фоліянти, писані на грубому папері формату великого folio. До

[1]) Рукою А. Е. Кримського, швиденьким, укороченим способом, написано: „П[авло] Гн[атович] каже, що Дим[інський] писарював — він не пам'ятає добре — чи на Ямпільщині, чи в Уш[ицькому] п[овіті]. чи де. Про це повинні бути запис[ані] точні звістки в прот[околах] Юго-З[ападнаго] Отд[ѣла]".

першого фоліянту сам Димінський склав покажчика, і оце я його тут публікую, звичайно заховуючи всі діялектичні особливості рідної Димінського говірки. Зазначити треба, що перші 107 аркушів цього фоліянтного тому дісталися П. Чубинському, і з них дещо (дуже не багато) Чубинський опублікував у II т. „Трудовъ Этнографическо-Статистической Экспедиціи въ Юго-Запад. Край“ СПБ. 1872.

Рука Димінського дуже нерозбірна. Коло тих слів, які я читаю лиш здогадно, ставлю я знак запиту.

---

1. Сказка, що купец їхав в дорогу с товаром і заїхав в болото. Ни міг виїхати, а чорт каже: „Як запишиш мині тоє, що за него вдома ни знаєш, то виїдиш з того болота“. І той записав . . . . . л. 1
2. Була дівка стара, і ніхто до неї ни трафлявся, і вона каже: „Коби вже до мени чорт прислався, то бим пішла за него“ . . . . . л. 4
3. Був король і мав їдну дочку і висадив єї на вишку [?] і каже: „Хто єї розсмішит, то той возьме єї“. І москаль простий росмішив . . . . . л. 5
4. Чоловік продав воли, а злодій ни міг в него грошей вкрасти і настренчив другому, і другий в него вкрав . . . . . л. 7
5. Цар мав 12 синів, то як вмер — і вони пішли в ліс і здибали змию . . . л. 8
6. Був старий чоловік і жінка. Мали їдного сина, і той син до такого дочитався пункта, що син батька і матір заб'є . . . . . л. 10
7. Був такий король, що ніколи без бідного ни пообідав. І в него разу їдного був Господь Бог на обіді, і він посля був у Бога . . . . . л. 12
8. Був собі чоловік, мав три сини: — два розумних, а третий дурний, і той дурний ішов на роботу і тягнув ступу . . . . . л. 13
9. Був піп і мав наймита Накопалу, і він хотів наймита згубити, а наймит попадю згубив . . . . . л. 16
10. Сказка, що 3 братів було: — 2 розумних, а третий дурний, і той дурний у короля дочку взяв . . . . . л. 18
11. Сказка, що мужик хотів знати панські трунки [1]) . . . . . л. 20
12. Чоловік мав супиречну жінку, і вона пішла під землю . . . . . л. 21
13. Пані мала три дочки, і їдну розбійники вкрали . . . . . л. 23
14. Мала пані три сини і їдну дочку, али Господь закляв їх, і вони поробилися левами . . . . . л. 25
15. Сказка о любезним дятьку . . . . . л. 26
16. Москаль служив в службі 25 літ і ни знав жадної біди, і поїхав в світ шукати єї . . . . . л. 30
17. 3-х братів кидали галками, де котрого галка упáди, то той там має ся жинити л. 31
18. Сказка: цар мав сина Плакиду і відігнав єго від себи . . . . . л. 32
19. Пані мала три дочки, і до їдної вуж присилався в старости . . . . . л. 33
20. Пані мала їдного сина і на него мала 6 сіл, і він заміняв 8 коний і бричку з дідом за титіру [?], і пані єго відігнала від себи . . . . . л. 34
21. Двоє людий добри мижи собою жили, і чорт їх 7 літ скусив і ни міг на гріх скусити, і дав бабі 100 злотих — і баба скусила їх . . . . . л. 37
22. Сказка, що бідний чоловік служив у святого отца Ніколая 3 роки, — то єму дав святий Миколай бучок, столик і вівцю . . . . . л. 38
23. Був чоловік, мав 3 сини: — два розумних, а третий дурний. І як батько вмер, то їм казав ходити на свій гріб на варту . . . . . л. 39

---

[1]) Цей Димінського запис видрукувано у Чубинського під заголовком „Пророк“ у т. II, ст. 646—647.

24. Сказка, що у чоловіка чорт вкрав кавальчик хліба і посля тому чоловікови 3 роки служив . . . . . л. 40
25. Купец мав їдного сина, і він пішов до стані і каже до коня: „О коню мій, пора б мені ся жинити“ . . . . . л. 42
26. Сказка, що чоловік посіяв просо, і єго чорт підливав . . . . . л. 44
27. Сказка, що купец мав три сини, і він їм помер, і вони пішли в ліс на полюваня, і кожтий (sic) був під землею на білім світі . . . . . л. 45
28. Сказка, що козака пан бив за тоє, що пириїхав скибу . . . . . л. 46
29. Сказка: ниживий парубок засватав живу дівку . . . . . л. 47
30. Рождество Христово для свякаго (sic) христіянина имѣетъ выликое значеніе л. 47
31. Сказка въ часѣ войны въ Петербургѣ . . . . . л. 50
32. Лис хотів взяти когута з бантів . . . . . л. 50
33. Лис вліз в кирницю, і єго вовк витягав . . . . . л. 50
34. Заслаб король рибачій . . . . . л. 50
35. Сказка, що трох злодіїв украли у пана богато гроший, і єго пси повішали на воротях . . . . . л. 51
36. Сказка: мав голова їдного сина, і той син змию забив . . . . . л. 52
37. Козак Дрімзон [sic] став слонним каміньом . . . . . л. 54
38. Було двох братів: їден бідний, а другий богатий, і той бідний злапав богачови щастя . . . . . л. 59
39. Чоловік бідний пішов на слободу . . . . . л. 61
40. Був москаль, служив в службі 25 літ, і як виходив в відставку, то єму і ґудзіки повідрізували . . . . . л. 62
41. Сказка, що дід лазив по горосі до неба . . . . . л. 63
42. Був король, мав жінку і панну, і на тую панну нападався змий — хтів єї взяти за жінку . . . . . л. 64
43. Ходив парубок на вечерниці і ніс опира . . . . . л. 66
44. Питався пан мужика: „Звітки?“, а він єму відказав, що з тамтого світа . л. 66
45. Чоловікови слабувала жінка, і єї ніхто ни міг викорувати . . . . . л. 68
46. Чоловік мав дочку опирицю . . . . . л. 70
47. Сказка, що чоловік хотів сина стратити за жінку . . . . . л. 71
48. Прийшов пивовар до двора . . . . . л. 74
49. Циган до попаді ходив . . . . . л. 75
50. Сказка, що чоловік і жінка ни мали дітий і виб..іли собі хлопця . . . л. 75
51. Купец мав таку сорочку: що-дня вибирав з неї кориц воший . . . . . л. 76
52. Ішла баба з христин, і поросьня баба просила єї до себи дитину відібрати л. 80
53. Піп любив взяти на службо божу, а не відправляв . . . . . л. 81
54. Змиї здіняли з неба сонце і місяць . . . . . л. 81
55. Ішов хлопиц понад воду, а рак виліз вигріватися . . . . . л. 84
56. Ішов чоловік п'яний і заснув на дорозі . . . . . л. 86
57. Сказка, що жінка хотіла чоловіка стратити . . . . . л. 86
58. Сказка: було трох братів: два розумних, а третий дурний, і той дурний найшов золоте пюро . . . . . л. 87
59. Сказка о Кармалюкови . . . . . л. 89
60. Наймит їздив на границю, де чарівниці б'ются . . . . . л. 90
61. Богиня відміняла дитину і потому віддала . . . . . л. 90
62. Блоха ішла до міста, а муха до сила . . . . . л. 91
63. Піп ни вмів читати, іно їдну євангелію, котру читав що-дня . . . . л. 92
64. Богач орав 6-ма волами поле, а бідний парма коровами, — і у бідного був хліб, а у богача ни було . . . . . л. 93
65. Сказка, що пан казав ходити на поле на лан єго паскудити, і пося вродилася пшиниця і смирділа . . . . . л. 93
66. Козав украв у баби їжака . . . . . л. 95

67. Піп з арендаром винисли образ в кирницю і засвітили світло, і посля казали, що з'явився . . . . . л. 96
68. Чоловік хотів забити пташка, і він до него говорив . . . . . л. 97
69. Сказка, що король мав дочку, і єї ни мів взяти, аж королевский льокай взяв л. 98
70. Сказка, що було двох братів: їден богатий, а другий бідний, і той бідний взяв вогню в діда, і зробилися з того вогню гроші . . . . . л. 101
71. Сказка, що пан хотів ся з дочкою жинити . . . . . л. 102
72. Сказка, що ксіондз ни вірив в міць божу, і він був на тамтім світі 300 літ, а єму ся здавало, що три годині . . . . . л. 105
73. Сказка о бабинім дурнім синови, що ни був ніколи в силі, і де пішов, то єго всюди били . . . . . л. 106
74. Сказка, що чоловікови вмерла жінка, і він ожинився з другою, і тая казала єму двоє дітий стратити, що лишилося по тамтій жінці . . . . . л. 107
75. Дід і баба спикли собі пиріжок, і той пиріжок втікав від них . . . . . л. 107
76. Козак їхав, а дівка хуста прала, і він єї казав: „Старайся на вісіля, бо я тебе засватаю!“ . . . . . л. 108
77. Сказка, що дід і баба мали дівку, і самі пішли на христини, а дівка злодії порізала . . . . . л. 108
78. Сказка о Івасику-Кутасику, що єго змия вхватила . . . . . л. 109
79. Сказка о старім чортови Сідунови, що в него був королевский син . . л. 110
80. Сказка, що чоловік бідний мав два хлопці, і їдного хлопця дав до діда на службу, і той в него кобилки пас і ніколи ни завиртав . . . . . л. 114
81. Сказка, що систра любила чорта і хотіла свого брата стратити . . . . л. 116
82. Сказка, що король ни мав дітий, і знайшлась така баба, що порадила, — і корольова жінка мала хлопця, кухарка і сучка . . . . . л. 119
83. Сказка о Мадайови, що забив батька й маму . . . . . л. 122
84. Сказка, що чоловік богатий мав їдного сина і хотів, щоби він всьо вмів л. 123
85. Сказка, що чоловік мав дівчину й хлопця, і вони пішли в світ, і хлопиц пирикинувся золотим баранцем . . . . . л. 124
86. Сказка, що бабина дівка задусила ді[до]ву за черешні . . . . . л. 124
87. Сказка, що вовк хотів чоловіка ззісти, али єму чоловік вірвав фіст . . л. 125
88. Чоловік найшов гроші, і жінка докучала єму, щоби він єї купив спідницю л. 126
89. Пясни [sic] малороссійскаго языка . . . . . л. 127
90. Король в городі мав золоту яблунку, і хтось єму ябка крав, і ніхто ни міг достеречи, аж єго син дурний достиріг . . . . . л. 129
91. Вовк впросився в баби на віз і пороздирав єї воли за тоє, що провізся л. 130
92. Сказка, що дурний чоловік продав липі бика, і липа єму дала богато гроший л. 130
93. Песни и коляда малороссійскаго языка . . . . . л. 132
94. Сказка, що циган у богатого чоловіка косив вовес, і циган спав цілий день на полю . . . . . л. 133
95. Сказка, що бідний чоловік мав в полю траву і пішов до неї дивитися, і єго святий отец Ніколай казав вовкови ззісти . . . . . л. 135
96. Сказка, що мидвидиця взяла попа до ями і мала з ним хлопця . . . . л. 135
97. Сказка, що москаль за рубля втопив три попи . . . . . л. 136
98. Песни малороссійскаго языка . . . . . л. 137
99. Сказка, що королівни говорили собі, котра за кого пішла-б . . . . . л. 139
100. Сказка, що пан питався своїх підданів: „що є в світі найсильніщи, найбистріщи й наймиліщи“ . . . . . л. 141
101. Тридцать песень малороссійскаго языка . . . . . л. 142
102. Сказка, що піп не мав звітки жити, і попадя єго посила[ла] з книшкою по світі ворожити . . . . . л. 145
103. Сказка, що їдного чоловіка пішов син в світ й зайшов до такого сила, що змия води не пускала, і він тую змию забив . . . . . л. 146

104. Сказка, що чоловік мав три сини, і всі три були майстрі: єден робив плуги, другий скрипки, а третий діти . . . . . л. 147
105. Була панна заклята в воді 7 літ. Вилізла на беріг, і єї циганки втопили знов у воді . . . . . л. 149
106. Песни малороссійскаго языка . . . . . л. 152
107. Був ксьондз, вимурував косцьол, і до него їдного разу приходив святий отец Ніколай . . . . . л. 156
108. Сказка, що дівка зарізала 11 розбійників . . . . . л. 157
109. Сказка, що парубок любив дівку — і потому перестав, і вона єго хотіла зчарувати . . . . . л. 158
110. Сказка, що пішов брат із систрою в світ, і він напився з баранячого сліда і пирикинувся золотим баранчик[ом] . . . . . л. 158
111. Сказка, що бідний чоловік продав чортови двоє дітий за шапку гроший л. 159
112. Сказка, що бідний чоловік мав 12 синів і поїхав в світ шукати їм жінок л. 160
113. Сказка, що пасічник пасічникови затримав пчоли в себи . . . . . л. 161
114. Сказка, що чорт навчив людей табаку нюхати, а ангел люльку курити л. 161
115. Сказка, що піп любив тримати наймита, а ни любив їсти давати . . . л. 161
116. Сказка, що баба мала дочку і ни хтіла єї ні за кого віддати, іно за самого Бога . . . . . л. 162
117. Пѣсни малороссійскаго языка[1]) . . . . . л. 162
118. Сказка, що чоловік виорав гроші [з] збанятком . . . . . л. 164
119. Сказка, що був дурний дід і баба і дівка, а парубок розумний. Пішла дівка по воду, п...нула, і плакала, що ся ни віддасть . . . . . л. 164
120. Сказка, що [жили] дід і баба, і ни мали дітий. І разу їдного баба замітала хату, знайшла горох, ззіла і мала хлопця Покоти-горошка . . . . . л. 165
121. Сказка, що дід і баба вилізли на граба . . . . . л. 167
122. Пѣсни малороссійскаго языка . . . . . л. 167
123. Сказка, що давно такий хліб був, що на колоску від землі до самого верху було зерно . . . . . л. 169
124. Сказка, що хлопиц ни міг тилят загнати, і просив вовка, і каже: „Як я ся буду жинити, то тогди мене ззісь“ . . . . . л. 169
125. Сказка, що чоловік записав хлопця за гроші чортови . . . . . л. 169
126. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог єго зіслав на сей світ гріхів спокутовати, і дав єму римисло — коваль . . . . . л. 170
127. Сказка, що їден чоловік з кумом відібрали у 12 розбійників гроші . . л. 171
128. Сказка, що був дід і баба, і привела баба на старість дитину, і ніхто ни хтів бути за кума . . . . . л. 172
129. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог єго струтив на сей світ гріхів спокутовати . . . . . л. 174
130. Песни малороссійскаго языка . . . . . л. 175
131. Сказка, що піп за чужу жінку бігав будяками голий надоколо хати . л. 175
132. Сказка, де на тамтім світі жінки ідут . . . . . л. 176
133. Сказка, що пан Марко справляв обід для Бога, і як Бог прийшов до него, то він вигнав з двора . . . . . л. 176
134. Сказка, що купецкий син поїхав в дорогу з товаром, і пося товар той ростратив, і майором остав . . . . . л. 182
134в. Сказка, що у старого діда тримав до христу хлопця Господь Бог і Матір Божа . . . . . л. 183
135. Сказка, що чоловік і пан ішли на вандрівку, і мужик в дорозі бив пана за брихню . . . . . л. 186

[1]) Опублікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці (ст. 25—26); одна з пісень про рекрута - шевченка.

136. Сказка, що до жінки ходив парубок, і вона чоловіка торгала за лоб, а парубок втік . . . . . л. 187
137. Сказка, що до жінки ходив другий парубок, і як чоловік прийшов до хати, то він впаскудився в штани, і чоловік мусів прати . . . . . л. 187
138. Сказка, що чоловік мав 3 сини, поставив собі нову хату і казав синам ходити на ніч до неї . . . . . л. 188
139. Сказка, що москаль служив чортови 5 літ — і после взяв у цара дочку л. 191
140. Сказка, що пан мав три дочки, і їх похватало, іно лишився син і бився з чортом за Семійоннову [?] панну . . . . . л. 193
141. Сказка, що дід і баба ни мали звітки жити. Пішли до ворошки, і ворошка їм так зробила, що вони були королями . . . . . л. 198
142. Сказка, що окоман росповідав панови, що він був у самого Господа Бога на обіді . . . . . л. 201
143. Сказка, що ксьондз любив паню, і по-кінськи в саду бавилися . . . . л. 202
144. Сказка, що пан вішав мужика, а мужик после — пана . . . . . л. 203
145. Сказка, що чоловік мав дитину . . . . . л. 203
146. Сказка, що прийшов дід до жінки, і вона єму втерла ніс, і з него росипалися гроші . . . . . л. 203
147. Сказка, що москаль загадав королівні загадки, і вона ни відгадала, і він з нею ожинився . . . . . л. 204
148. Сказка, що бідний чоловік пішов глину купати [sic], і глина єго прибила, і він був цілий рік під землею живий . . . . . л. 206
149. Сказка, що ксьондз був дуже вірний Богу, і разу їдного согрішив і ни признався на сповіді, і проклятим остав . . . . . л. 207
150. Сказка, що розбійник ожинився з панною, і він жив дуже довго, і місто з ним запалося . . . . . л. 208
151. Сказка, що злодій у пана вкрав гроші і шубу з пані . . . . . л. 209
152. Сказка, що чорт дав бідному чоловікови килетку гроший . . . . . л. 209
153. Сказка, що дід мав дочку, і вона вбиралася в неділю в нім [?] . . . л. 210
154. Сказка, що пан казав фурмановому коневи попідрізувати шкуру аж по коліна . . . . . л. 212
155. Сказка, що чоловік бив жінку в мішку . . . . . л. 213
156. Сказка, що пан заложився з паньою, що 24 рази справится, а вона єму дасть за тоє 24 тисячі грош[ий] . . . . . л. 214
157. Сказка, що розбійники вкрали в пана дочку . . . . . л. 215
158. Сказка, що дурний Іван їхав пьєцом до цара . . . . . л. 217
159. Сказка, що окомон дав пані 300 дукатів за ніч . . . . . л. 220
160. Сказка, що паня з другими заходила, і її дитина з неї кричала: „Мамо! гріх!“ л. 222
161. Сказка, що циган хотів пироги їсти . . . . . л. 224
162. Сказка, що пан чужу жінку брав в вік[н]і, а чоловік дивився, і после вікня собі побив . . . . . л. 224
163. Одинадцать песень малороссійскаго языка . . . . . л. 225
164. Сказка, що баба била курочку, щоби випорпала горошок . . . . . л. 228
165. Сказка о Кирику, що піп за єго гроші став чортом [1]) . . . . . л. 229
166. Сказка, що дяк в стихар подався, но якись єму дітько стався . . . . л. 234
167. Дватцать пять песень малороссійскаго языка . . . . . л. 235
168. Сказка, що ксьондз присунувся до молодиці, і вона п...нула . . . . . л. 242
169. Сказка, що ксьондз мав дитину-лоша . . . . . л. 242
170. Сказка, що пан бив жида за тоє, що жид дрочився з ним . . . . . л. 243
171. Сказка, що царися (sic) ожинилася з простим москальом . . . . . л. 244
172. Сказка малороссійскаго языка — песнь . . . . . л. 248

[1]) Надруковано в 5 книжці „Етнографічного Вісника“.

173. Сказка, що купец ожинився з другою жінкою, і жінка казала, щоби він свою дочку стратив . . . . . л. 248
174. Сказка, що москаль віз смерть на віску . . . . . л. 254
175. Сказка, що Господь, святий Петро і Павло — пошивали хату попови, і Господь підсмалював стріху . . . . . л. 256
176. Сказка, що жінка чоловіка водила вночі на двір . . . . . л. 257
177. Сказка, що злодії хтіли вкрасти у чоловіка сало . . . . . л. 258
178. Сказка, що цар ни мав дітий, і баба єму так порядила, що мав дівчину і хлопця; і хлопиц був виликий злодій, а дівчина курва . . . . . л. 258
179. Сказка, що король мав 3 сини і на старість восліп, і тії сини діставали єму видущої води . . . . . л. 258
180. Сказка, що до жінки ходив парубок, і вона казала свому чоловікови муку христити в млені . . . . . л. 260
181. Сказка, що піп все напивався і служенія ни мав . . . . . л. 260
182. Сказка, що попович богачови впаскудився під дірку [?] . . . . . л. 261
183. Сказка, що піп діставав овец з води і втопився . . . . . л. 262
184. Сказка, що чоловік продав панови попа, дяка і богача замість живих чортів . . . . . л. 263
185. Сказка, що Покоти-горошок чорта забив . . . . . л. 264
186. Сказка: відки мужик взявся . . . . . л. 265
187. Сказка, для чого нима в ксьондза жінки . . . . . л. 265
188. Сказка, що король мав 7 дочок, і жадна ни мала . . . . . л. 265
189. Сказка, для чого вогньови ни можна казати брати . . . . . л. 265
190. Сказка, на що як перестається палити, і треба вогонь христити . . . л. 266
191. Сказка, що жидови пан дав 50 батогів спілки . . . . . л. 267
192. Сказка, що лис христив сові діти . . . . . л. 268
193. Сказка, що сліпа дівка цюлювала кавалера в д..у . . . . . л. 269
194. Сказка, що дівці корова за ден виробила півсеток полотна . . . . . л. 270
195. Три расказы о обычаяхъ въ тюрмахъ . . . . . л. 271
196. Три песни малороссійскаго языка . . . . . л. 272
197. Сказка, що шмаркатий Бартюнь взяв у короля дочку . . . . . л. 272
198. Сказка, що мужик лічив в церкві христи . . . . . л. 274
199. Сказка, що Захарко-злодій украв у пана коня, гроші і з пані шубу, і своїх братів потопив . . . . . л. 274
200. Песнь малороссійскаго языка . . . . . л. 274
201. Сказка, що бабина дівка три рази завмерала . . . . . л. 280
202. Сказка, що чоловік гроші брав у злодійскім льоху . . . . . л. 281
203. Сказка, що комісар служив циганові три дні . . . . . л. 281
204. Сказка, що мужик Кондрат паном остав . . . . . л. 282
205. Сказка, що кацап хотів чоловіка зарізати . . . . . л. 283
206. Сказка, що богатому панови стил[ил]и грішми дорогу до гробу . . . л. 283
207. Сказка, що у жида були чорти на вісілю . . . . . л. 283
208. Сказка, що Бог прийшов до богатого чоловіка на двір на вісіля, і богач єго псами затровив . . . . . л. 284
209. Сказка, що святий Петро вкрав у бідного чоловіка хліб і посля єму служив рік . . . . . л. 285
210. Сказка, що ангел служив рік бідні вдові . . . . . л. 288
211. Сказка, що чорт дав бідному чоловікови сім кабанів на виплат . . . л. 290
212. Сказка, що писав попович до батька письмо, що ся ни хочи обучати, іно ся хочи жинихати . . . . . л. 290
213. Сказка, що чоловік бив жида в полю . . . . . л. 291
214. Сказка, що пан бив жида-кравця, що зле му поробив убьіор на козаки л. 292
215. Сказка, що ангел хотів бути на небі старший, і Бог єго струтив з неба, і він служив у попа . . . . . л. 292

216. Сказка, що чоловік ходив в світ біди шукати . . . . . л. 294
217. Сказка, що лис христив водвудови діти . . . . . л. 297
218. Сказка, що жінка удавала слабу, а до неї ходив дяк . . . . . л. 299
219. Сказка, що чоловік наставляв сіти на заяйці і ятірі на рибу — і знайшов гроші . . . . . л. 300
220. Сказка, що чоловік мав жінку, і до неї ходив піп . . . . . л. 301
221. Сказка, що чоловікови на полю вродилися х. . . . . л. 303
222. Песнь малороссійскаго языка . . . . . л. 305
223. Сказка, що чоловік хотів довіжати паньскої ласки, жінчиного розуму і того хлопця, що взяв за свого . . . . . л. 306
224. Сказка, що пана син просив вмерлих до себи на обід . . . . . л. 308
225 [1]). Сказка, що богатий брат бінному (sic) жалував дати куска хліба, і він єго виганяв з свої хати . . . . . л. 310
226. Сказка, що двох братів гиндлювали салами . . . . . л. 314
227. Сказка, що чоловік і жінка коцюбами в хаті масло робили . . . . . л. 317
228. Сказка, що хлопиц діставав з дуба шпаків . . . . . л. 317
229. Сказка, що ксьондзова жінка [sic!] коваля любила . . . . . л. 318
230 [2]). Сказка, що богатого брата бідному свині порили в городі, і вони ся позивали до пана . . . . . л. 318
231. Сказка, що чоловік позивав вітра до Бога, що му пашню росипав . . л. 321
232. Сказка, що чоловік мав три сини — і як вмер, то їдному дав жорна, другому лика, а 3-му бубен . . . . . л. 321
233. Сказка, що бідний чоловік ни мав худоби і думав, що гарбуз — кобиляче яйце . . . . . л. 322
234. Четыре песни малороссійскаго языка . . . . . л. 323
235. Сказка, що бабина дівка вкрала в дідової починки . . . . . л. 324
236. Сказка, що носив брат бідний до богатого вечеру на святий вечер, і богатий єго нагнав . . . . . л. 325
237. Сказка, що дід за кози забив жінку, дівку і хлопця . . . . . л. 326
238. Сказка, що стара вівця ходила на слободу . . . . . л. 327
239. Сказка, що чоловік втопив сина, і син посля був біскупом . . . . . л. 327
240. Сказка, що чоловік мірав жида в мішку . . . . . л. 328
241. Сказка, що жид питався двох чоловіків, кілько вони війшли миль на день л. 328
242. Сказка, що бідний чоловік пішов в світ красти . . . . . л. 328
243. Сказка: питався пан барабанчика, чи чути на небі, як він на землі барабанит . . . . . л. 329
244. Сказка, що бідний чоловік молотив голий . . . . . л. 329
245. Сказка, що чоловік мав їдного сина, і він ни ходив на ногах 45 літ, і посля був богатиром [3]) . . . . . л. 331
246. Сказка, що купец мав два розумних сини, а третий дурний, і той дурний вкрав царицю . . . . . л. 335
247. Двѣ пѣсни малороссійскаго языка . . . . . л. 337
248. Сказка, де ся на тамтім світі жиди подівают . . . . . л. 337
249. Сказка, що турок хотів бути в небі . . . . . л. 337
250. Цар мав сина, і той пан з ниживою панною ожинився . . . . . л. 338
251. Сказка, що брат через жінку систру стратив . . . . . л. 339

---

[1]) Далі в оригіналі йде для п'ятьох казок помилкова нумерація: №№ 235—239 (зам. 225—229); я її тут виправляю.

[2]) За цим нумером Димінський свою помилку виправив: вже далі ставить №№ 230, 231 і т. д.

[3]) Це казка про Іллю Муромця (надруковано в юбілейному збірнику на честь акад. Д. Багалія).

252. Сказка, що пес хотів роздерти коня, і кінь его забив . . . . . л. 341
253. Сказка, що вовк був на христинах у чоловіка . . . . . л. 344
254. Сказка, що була дівка ладніща від пані, і пані єї хотіла стратити . . л. 348
255. Сказка, що король зоста[ви]в жінку вдома, а сам поїхав на віну, і єго стрий до неї добирався . . . . . л. 349
256. Сказка, що до їдної жінки ходили двораки . . . . . л. 350
257. Сказка, що паня мала дитину, і пан ни казав до неї кушарки приводити л. 350
258. Сказка, що жиди через тое носят бороди, щоби ішли до Бога . . . . л. 350
259. Сказка, що пан казав чоловікови, щоби пізнав, котро яйце від чорної курки . . . . . л. 351
260. Сказка, що заслаб король і казав собі дістати від медви[ди]ці молока . л. 352
261. Сказка, що ксьондз причащав мазура дохтьом . . . . . л. 351
262. Сказка, що гатаман мірав в мішку чоловіка . . . . . л. 352
263. Сказка, що давних літ старих людей губили . . . . . л. 353
264. Сказка, що чоловік мав суперечну жінку . . . . . л. 353
265. Сказка, що архерей їздив на каменние молочние гори . . . . . л. 354
266. Сказка, що пані дужи горівку пила і в косцьолі била пана замість фурмана л. 355
267. Сказка, що богатий син засватав дідову дочку, і после пішов єго батько по жебрах . . . . . л. 355
268. Сказка, що був такий ксьондз, що як вп'ється, то кричит „ура!“ . . . л. 356
269. Сказка, для чого чужа жінка смасніша від свої . . . . . л. 356
270. Сказка, що чоловік дав сина до майстра на науку, і він так ся вивчив, що жизни пирикидався [?] . . . . . л. 357
271. Пыснь [sic] малороссійскаго языка . . . . . л. 359
272. Сказка, що єдноралова дучка [sic] задусила порудчика і багато москалів побила . . . . . л. 360
273. Сказка, що чорт здер з святого попа шубу . . . . . л. 361
274. Сказка, що в чоловіка пропала кобила і после ся вирнула . . . . . л. 362
275. Сказка, що чоловік по смирти приходив до ариндара за горівкою . . л. 363
276. Двѣ пѣсни малороссійскаго языка . . . . . л. 365
277. Сказка, що чоловік хтів батька забити . . . . . л. 365
278. Сказка, що парубок пирикидався вовком . . . . . л. 365
279. Сказка, що чоловік пирикидався вовком . . . . . л. 366
280. Сказка, що їдної баби сини попирикидалися вовками . . . . . л. 366
281. Сказка, що чоловіка син втопився в кирниці . . . . . л. 367
282. Сказка, що купиц [sic] зарізав чоловікови дитину . . . . . л. 367
283. Сказка, що чоловік виорав гроші [з] збанятком . . . . . л. 367
284. Сказка, що діди їли сирову квашу вночі у чоловіка . . . . . л. 367
285. Сказка, що волкулак їдному чоловіку всю худобу подусив . . . . . л. 368
286. Сказка, що їден козак чорта батогом вдарив . . . . . л. 368
287. Сказка, що їден чоловік на чортови спав в полю . . . . . л. 368
288. Сказка, що їдного чоловіка чорт наляг . . . . . л. 368
289. Сказка, що жид бабу заставив Богу молитися . . . . . л. 369
290. Сказка, що їден чоловік виганяв чорта зо двора . . . . . л. 369
291. Сказка, що дідова дівка позивала пана і ни знала якого . . . . . л. 370
292. Сказка, що чорт дідову дівку задусив . . . . . л. 370
293. Сказка, що пес об..рав жидову хату . . . . . л. 370
294. Сказка, що баран заложився з цапом за мороз . . . . . л. 370
295. Сказка, що кушнір голив цигана серпом . . . . . л. 370
296. Пѣснь малороссійскаго языка . . . . . л. 371
297. Сказка, що мирлий чоловік служив у шляхтича . . . . . л. 371
298. Сказка, що чоловік жінці попік яйцями ноги . . . . . л. 372
299. Сказка, що королевічка хотіла свого сина стратити, али той син после 12 розбійників стратив . . . . . л. 373

300. Сказка, що чоловіка на празнику били . . . . . л. 374
301. Сказка, що циган казав жидови, що при скончені світа будут жиди робити циганам . . . . . л. 374
302. Сказка, що мужик взяв у пана осла, і казав, що навчит єго говорити . л. 374
303. Сказка, що злодій вкрав у ксьондза дзигарок . . . . . л. 374
304. Сказка, що ксьондз у жида заставив шубу за сто дукатів . . . . . л. 375
305. Сказка, що мазур вкрав у ксьондза шапку і сало з гороху, і после сповідався у ксьондза . . . . . л. 375
306. Девять загадокъ малороссійскихъ . . . . . л. 376
307. Сказка, що простий москаль став за дві години генералом . . . . . л. 377
308. Сказка, що пан мав 3 сини, і їден був дурний, і він того дурного відігнав від себи, і дурний в їднім лісі набрав гроший 4 брики . . . . . л. 378
309. Зодягнувся я в радно, пішов в море на дно . . . . . л. 378
310. Прозьба смотрителя Савраньского до грабі Ржевуско[го] . . . . . л. 380
311. Сказка, що Розум дав бідному чоловікови 30 рублі, то він ни запомігся, а Щастя дало 3 гроші, то він запомігся . . . . . л. 381
312. Сказка, що бідний чоловік покинув жінку і пішов в світ і ожинився зо свинью . . . . . л. 381
313. Сказка о комарови . . . . . л. 381
314. Четырнадцать песней малороссійскихъ . . . . . л. 381
315. Сказка, що пес сильский [sic] пішов [в] місто, і єго гицель забив . . л. 385
316. Сказка, що Іванко вкрав в жида гроші . . . . . л. 385
317. Сказка, що пан обголив вовкови д-у . . . . . л. 386
318. Сказка, що чоловік жінці куповав що-неділі горшки . . . . . л. 386
319. Сказка, що мазур просив Бога, щоби найшов гроші . . . . . л. 386
320. Сказка, що органіста співав в косцьолі . . . . . л. 386
321. Сказка, що панну вітав органіста в косцьолі . . . . . л. 386
322. Сказка: їдна панна моли[ла]ся о чоровікови [sic], щоби мала . . . . л. 386
323. Сказка, що мужик чув в косцьолі, як співают, прийшов додому і жінці так співав . . . . . л. 386
324. Четыре песни малороссійскаго языка . . . . . л. 387
325. Сказка, що мужик водив жида до неба . . . . . л. 387
326. Восемъ песней малороссійскаго языка . . . . . л. 388
327. Сказка, що був дід і баба, і мала баба Покоти-горошка, котрий був дуже сильний . . . . . л. 391
328. Три песни малороссійскаго языка . . . . . л. 392
329. Сказка: для чого є у чоловіка корінец, а у жінки тое . . . . . л. 393
330. Сказка, яким способом люди розмножилися на світі . . . . . л. 393
331. Сказка, що медвидь [sic] забив воли чоловікови . . . . . л. 393
332. Сказка, що москалі у чоловіка воли вкрали, і москаль замість волів прив'язався . . . . . л. 393
333. Сказка, що систра систру зарізала . . . . . л. 393
334. Сказка, що миши були собі кумами, і їдну кіт зжів . . . . . л. 393
335. Сказка, що циган ходив за старостами сватати парубка . . . . . л. 393
336. Сказка, що стара баба хтіла ся віддавати . . . . . л. 394
337. Сказка, що циган у попа косив траву . . . . . л. 394
338. Сказка, що чоловік і жінка приймалися замість гостя . . . . . л. 394
339. Сказка, що бідний чоловік ни знав, що́ то 40 мучиників, і посіяв на їх свято в полю горох . . . . . л. 394
340. Сказка, що бідному чоловікови дуже діти мерли . . . . . л. 395
341. Сказка, що циган ни хотів їсти сметани . . . . . л. 395
342. Сказка, що піп дуже любив поросята печені . . . . . л. 395
343. Сказка, що мужик забив другом[у] льоху, і вони ся позивали до пана л. 395
344. Сказка, що кобіта привела хлопця до сповіді [sic] . . . . . л. 395

345. Сказка, що дурний парубок жинився . . . . . л. 395
346. Сказка, що був мужик дуже вірний у пана, і він казав, що „такі в пані прищі на тварі, як в єго жінки на задку“ . . . . . л. 396
347. Сказка, що мужик носив когута — дарунку панови . . . . . л. 396
348. Сказка, що мужик заїхав в болото і взивав всіх святих, щоби з болота виїхав . . . . . л. 396
349. Сказка, що мужик хотів знати, що́ в паньских покоях пахне . . . . л. 397
350. Сказка, що циган заніс ниживу маму до попа . . . . . л. 397
351. Сказка, що мазур росповідав другим, який заяєц [sic] добрий . . . л. 397
352. Сказка о ковальскім псови . . . . . л. 397
353. Сказка, що їхав пан, а мужицкий хлопиц ни зняв шапки . . . . . л. 397
354. Сказка, що дві дівки компанували собі, і кликала ї на другої приділю л. 397
355. Сказка, що піп бив дяка і питався „Чи відрікаєшся Христа?“ . . . л. 398
356. Сказка, що ішов німиц з мужиком на вандрівку, і німиц росповідав, що він був в Бога на обіді . . . . . л. 398
357. Сказка, що їдному мужикови захтілося бути попом . . . . . л. 399
358. Сказка, що піп за гроші (висв.) поховав на цвинтару пса, а архерей висвятив цапа за попа [1]) . . . . . л. 399
359. Сказка, що у цара був такий штукар, що він вмер [і] ожив . . . . л. 399
360. Сказка, що жид летів з дуба на сабаш . . . . . л. 400
361. Сказка, що циган вліз в сад, і єго господар злапав і пирисачував [sic] через пліт . . . . . л. 400
362. Сказка, що циган прийшов на празник до попа і вкрав сало з горшка л. 400
363. Сказка, що циган кидав малай і казав: „Малаю, малаю! я тебе за хліб ни маю!“ . . . . . л. 400
364. Сказка, що чоловік хотів ожинити дурного сина . . . . . л. 401
365. Сказка, що дід діда питався: „Чи ожинився?“ . . . . . л. 401
366. Сказка, що дурний повибирав очи вівцям і кидав на дівки . . . . л. 401
367. Сказка, що чоловік хотів жинитися і шукав такої жінки, щоби ни їла ниц л. 401
368. Сказка, що жінці чоловік вмер, і вона наняла куму, щоби плакала над ним . . . . . л. 401
369. Сказка, що жид литів на сабаш з дуба, виліз на дуба і впав звіттам . л. 402
370. Сказка, що був такий піп — і ни знав, коли ниділя і яке друге свято л. 402
371. Сказка, що чоловік мав покорну жінку і їздив з нею до міста . . . л. 402
372. Сказка: по чім можна опира бачити? . . . . . л. 403
373. Сказка, що на Судний день мужик жида вхватив замість чорта . . . л. 403
374. Сказка: який опир товарачий? . . . . . л. 403
375. Сказка: чим можна дівку причарувати . . . . . л. 403
376. Сказка вторая, о томъ же . . . . . л. 403
377. Сказка: що робити парубкови, щоби ни спав з дівкою? . . . . . л. 403
378. Сказка: що робити, щоби пан ни бив? . . . . . л. 403
379. Сказка: як можна чорта видіти? . . . . . л. 403
380. Сказка, що хто хоче знати, яка зима буде . . . . . л. 403
381. Сказка, що наймит задусив господара и господиню і сам втік в світ і чорта віз . . . . . л. 404
382. Сказка, що дід і баба підперали просо [sic] на припічку варешкою . л. 404
383. Сказка о дурнім балови [?], що в косцьолі гуляв . . . . . л. 404
384. Сказка, як то давно жиди воювали . . . . . л. 405
385. Сказка, що хлопиц пішов в світ і був дуже великий злодій . . . . л. 406
386. Сказка, що в Браньских лісах є 500 бочок гроший . . . . . л. 408
387. Сказка, що ксьондз мав лоша . . . . . л. 408

[1]) Видрукувано у акад. А. Кримського в його фольклористичній збірці, ст. 74.

388. Сказка, що два злодії вкрали з попа в білий день чоботи . . . . л. 409
389. Сказка, що цар ходив в місто з москальом красти . . . . . л. 409
390. Сказка, що чоловік прийшов до церкви і засвітив свічку перед Іудою, і той после єму тую ласку віддячив . . . . . л. 410
391. Сказка, що бирнардин вкрав у жида коня і дав другому, а сам запрагся в візок . . . . . л. 410
392. Сказка, що був такий пан і ни хтів бути в небі . . . . . л. 410
393. Сказка, що мужик засвітив свічку перед чортом, і чорт дав єму богато гроший . . . . . л. 410
394. Сказка, що подорожний чоловік сказав 3 чоловікам „добридень“, і они сварилися после . . . . . л. 411
395. Сказка, що наймит шукав справидливого чоловіка і найшов справидливу смерть . . . . . л. 411
396. Сказка, що німиц показував живі чорти . . . . . л. 412
397. Сказка, що в Кийові москаль з попа зняв расу, шапку і палку . . л. 413
398. Сказка, що баба продала москальови за рубля кошель . . . . . л. 414
399. Сказка, що їден судия судив Господа-Бога . . . . . л. 414
400. Сказка, що купецкий син засватав у чорта дівку, і чорт дав єму богато гроший . . . . . л. 415
401. Сказка, що на морозі змерз і казав жидови: „Щоб так ще до того земна [sic] — кольок!“ . . . . . л. 415
402. Сказка, що москаль пікрав церковні вещі . . . . . л. 415
403. Сказка, що Лютий до Полютого в гості їхав . . . . . л. 415
404. Сказка, що козак в бурці їхав і замарз [sic] . . . . . л. 415
405. Сказка, що баба говорила: „Коли я пирибула стичень-мичинь, — а на марця випну яйця!“ . . . . . л. 416
406. Сказка, що люди перші їден другому подали за милю сукиру . . . л. 416
407. Сказка, що піп шість волів звів . . . . . л. 416
408. Сказка: звітки виликодні свята взялися? . . . . . л. 416
409. Сказка: на що Бог рай запровадив? . . . . . л. 416
410. Сказка, що чоловік медвидя зробив рабим . . . . . л. 417
411. Сказка, що мазур любив дівку, і вона ся впаскудила, а він тое їв . . л. 417
412. Сказка, що мужики вовка злапали живого . . . . . л. 417
413. Сказка, що мужик їдну корову пропив тром жидам . . . . . л. 417
414. Сказка, що пані мала молоду дочку і єї казала позолотити . . . . л. 417
415. Сказка, що богатий мужик, як вмерав, то закопав гроші в коморі, а дітьом ни дав . . . . . л. 417
416. Сказка, що пан мав дуже важну справу в ссуді [sic] і наняв адвоката, щоби єму виграв . . . . . л. 417
417. Сказка, що мазур ніколи не бував в косцьолі . . . . . л. 417
418. Сказка, що мазур ніс надокола косцьола таку статулу святого, що важила 10 пудів . . . . . л. 417
419. Сказка, що була така господиня, що лічила 6 неділь пилипівки . . . л. 418
420. Сказка, що двох братів було: їден — богатий, а другий — бідний, і той бідний злапав богачови щастя . . . . . л. 418
421. Сказка, що вандрувало двох чоловіків, і їден другому вибрав очі за кавальчик хліба . . . . . л. 419
422. Сказка, що чоловік мав лядащу жінку . . . . . л. 420
423. Сказка, що чоловік мав жінку лядащу, і єї святий Спас бив . . . . л. 420
424. Три пьесни малороссійскаго языка . . . . . л. 420
425. Примова, як кого врече хто, то так говорится . . . . . л. 421
426. Сказка, що чоловік ожинився з лядащою дівкою . . . . . л. 421
427. Сказка, що чоловік завинув голу жінку в околіт і так їздили на вісіля л. 421
428. Сказка, що мужик ходив на празник до другого села . . . . . л. 421

429. Дватцать песней малороссійскаго языка . . . . . л. 421
430. Сказка, що їдна дівка була з гадюками цілу зиму в землі . . . . . л. 425
431. Сказка, що в їднім силі дужи опир люди дусив, і єго козак забив . . л. 426
432. Сказка, що окоман мав три сини, і вони пішли в світ, і їден ожинився з царівною . . . . . л. 427
433. Сказка, що попадя мила ноги за рікою, а циган з другої сторони єї брав л. 429
434. Був король сліпий і мав 3 сини, і тії сини діставали єму видущої води л. 430
435. Сказка о Івану Вітернику, що всьо море забрав в відро . . . . . л. 434
436. Дватцать и одна сказка [*М. Л.* треба: пѣсня] малороссійскаго языка . л. 435
437. Сказка, що шутим чоловік віз вовком пчоли . . . . . л. 445
438. Сказка, що гуменний тримав спілку з жидом, і пан дав жидови сто батогів л. 446
439. Сказка, що пан втопив свого сина за тоє, що ни говорив . . . . . л. 447
440. Сказка, що Господь із апостолами ночували в баби-кушарки, і тая баба великого цуду дізнала . . . . . л. 447
441. Четыре песни малороссійскаго языка . . . . . л. 448
442. Сказка, що король злапав жилізного вовчка . . . . . л. 448
443. Сказка, що ксьондз до молодиці ржав . . . . . л. 450
444. Сказка: був пан, мав 3 дочки, і наймолотша віддалася за заклятого королевича . . . . . л. 451
445. Сказка, що король хотів ся з дочкою жинити . . . . . л. 453
446. Сказка, що шинькар вкрав у козака сідло . . . . . л. 454
447. Сказка, що пан вступився з дороги шляхтичови . . . . . л. 455
448. Сказка, що мазур просив Бога, щоби мав футру . . . . . л. 455
449. Другий мазур просив Бога о сто дукатів . . . . . л. 455
450. Сказка, що як вмерав дід, то закупав [sic] гроші в лісі під явір, а синови ни дав . . . . . л. 456
451. Три пьесни малороссійскаго языка . . . . . л. 457
452. Сказка, що москаль хотів опира зарізати . . . . . л. 458
453. Сказка, що жид голі дочки повіддавав за рабінів . . . . . л. 458
454. Песній пять малороссійскаго языка . . . . . л. 462
455. Сказка, що баба віддала дочку за богача з двома мисками . . . . . л. 463
456. Сказка, що трох злодіїв змовлялося, що́ мают вкрасти . . . . . л. 464
457. Сказка, що в ангела вкрав чоловік золоте стримино . . . . . л. 466
458. Сказка, що дурний чоловік забив сто диких свиний . . . . . л. 467
459. Шесть загадокъ малороссійскихъ . . . . . л. 467
460. Сказка, що москаль літав так, як орлом, і царом був . . . . . л. 468
461. Сказка о пану Пашліовскому і пану Гримоцару . . . . . л. 469
462. Шесть загадокъ малороссійскихъ . . . . . л. 472
463. Семъ загадокъ малороссійскихъ . . . . . л. 472
464. Сказка, що бідний брат заміняв з богатим паску з хліба за дерев'яну л. 472
465. Сказка: яка давно була на людях шкаралупа . . . . . л. 473
466. Сказка, яким способом Бог сотворив землю . . . . . л. 473
467. Пословица за Гаврилу мужика [1]) . . . . . л. 474

[1]) Опублікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці ст. 69—72.

РЕЦЕНЗІЇ.

„Ziemia“. Dwutygodnik Krajoznawczy Ilustrowany. Organ Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Rok XI. Warszawa, 5 Grudnia 1926, № 23—24. Zeszyt Jubileuszowy z okazji 20-lecia działalności Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.

Заснований ще за світової війни часопис „Ziemia“ популяризує краєзнавство серед широких кіл польського громадянства, зацікавлює та втягає в цю справу охочих. В ньому публікується краєзнавчі статті в найширшому розумінні цього слова, не обмежуючися питаннями виключно польського краєзнавства. Окрім того, подається бібліографію (z piśmiennictwa) та хроніку — як загальну (z kraju i ze świata), так і організації, що цей часопис видає — Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Ціна зшитку (349—396 ст.) невеличка — три злоти, і це дає можливість широко розповсюдити журнал, досить цікавий своїм змістом.

Це юбілейне число, подвійне проти звичайного, підбиває підсумки 20-річної краєзнавчої праці в Польщі, що її провадило Товариство. Воно містить такі статті: 1) А. Гурського „Ідеологія краєзнавства“; 2) К. Кульвеця „Про наукову діяльність краєзнавчого Товариства“; 3) Я. Колодзейчика „Краєзнавче Товариство і охорона природи“; 4) К. Раковецького „Спогади та нотатки про бібліотеку“; 5) Ст. Тугута „Справи ‚Ziemi‘“; 6) Вол. Антонєвича „Музеєзнавство і музеєгеографія в 11 річниках ‚Ziemi‘“; 7) А. Яновського „Видання Товариства“; 8) М. Вишницького „Цінність і користь краєзнавчих екскурсій“; 9) Я. Колодзейчика „Польське краєзнавче Товариство і молодь“ (як підсумок праці Комісії для популяризації краєзнавства); 10) К. Конарського „Комісія праці позашкільної та фізичного виховання“ (звідомлення про діяльність у столиці Польщі, Варшаві); 11) О. Яновського „Звідомлення за діяльність Товариства“; 12) його-таки „Про затвердження статуту“; 13) Проф. Ст. Павловського „Краєзнавство і географія“.

Отже це число охоплює найголовніші питання, що стосуються діяльности Товариства. А. Гурський в статті „Ідеологія краєзнавства“, за підвалину своїх думок про користь краєзнавчого виучування, бере оракулів вислів: „пізнай самого себе“ та Леонардо да Вінчі: „тим глибше кохання, чим глибше знання“. Цікавими прикладами ілюструє він свої думки і порівнює перспективи краєзнавчої праці в Польщі за трицятих рр. XIX в. та тепер, коли праця Товариства йде велетенськими кроками вперед. Стислий, але вичерпливий в основних рисах огляд наукової праці Товариства К. Кульвеця пасує до інформації про діяльність Т-ва в справі охорони природи (Я. Колодзейчик). Дальші статті присвячені окремим моментам розвитку інституції, як от справі заснування бібліотеки (стаття К. Раковецького), та видавання свого власного органу, себ-то „Ziemi“. Автор (Тугут), що пише про історію „Ziemi“, зазначає при тому: „Ми на край наш хочемо дивитись, як живі люди на живий організм“. Подавши коротенькі огляди музеєзнавства і музеїв на підставі річних звідомлень, що їх було видрукувано в „Ziemi“ протягом усього часу її існування (В. Антоневич) та огляд видань Т-ва (література перекладна, Pamiętnik Fiziograficzny 4 т., Metodyka wycieczek krajoznawczych — А. Яновський), редакція дала місце для докладної статті за краєзнавчі екскурсії (сс. 373—378) та їхнє значіння, закликаючи переводити їх як-найширше.

Питанню про ролю краєзнавства у виховальній справі присвячено дві статті, що може свідчити за підвищений інтерес до краєзнавчої праці в громадських колах. Для популяризації краєзнавства є спеціяльна комісія та комітет громадян м. Варшави, що виділив ще одну комісію для позашкільної праці та організації фізичного виховання.

Із загального звідомлення довідуємося, що засноване р. 1905 Товариство виникло з невеликого гуртка молодих природників, які працювали в природничій секції Варшавського Садівничого Товариства. На перших-же роках існування (1905—1908) Товариство вже змогло перевести кілька екскурсій, а протягом р. 1907—1913 заклало 30 філій та 30 музеїв на провінції, р. 1913 воно об'єднує 5.722 членів і 5.261 учасників екскурсій; на доповідях та публічних засіданнях брало участь до 10.822 слухачів. Вже за часи війни (1915) організується комісія позашкільної освіти. Тепер на чолі Товариства стоїть Головна Рада, вибрана на загальному з'їзді делегатів філій. Рада збирається що-місяця і керує не тільки справою загалу, але й окремих філій, яких нараховує Т-во до 36.

Стаття професора познанського університету Ст. Павловського трактує про взаємини краєзнавства й географії. Термін „Краєзнавство" він наближає до терміну „Heimatskunde". Краєзнавство можна розуміти як методу, як популярно-науковий рух, або-ж, як галузь географії. Категорично заперечуючи положення про краєзнавство, як ancilla всіх наук, Павловський схиляється до думки, що краєзнавство є й повинно бути рухом, скерованим на пізнання власної країни; як рух науковий, воно є галузь загальної географії, зокрема — географії батьківщини. Спираючись на географічні науки, краєзнавство повинно сприяти розвиткові географічних студій. Подаючи далі проєкт організації цього руху, проф. Павловський радить Т-ву об'єднатися з Географічним Товариством у одне Narodowe T-wo Krajoznawczo-geograficzne.

„Ziemia" — не єдиний орган Т-ва. Окрім нього, є ще видання „Orli Lot", що видається в Кракові.

В'ячеслав Камінський.

Этнография. *Под редакцией В. Д. Виленского-Сибирякова, проф. Д. А. Золотарева, акад. С. Ф. Ольденбурга, проф. Б. М. Соколова и проф. Л. Я. Штернберга. Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург. Отв. секр. проф. Б. М. Соколов. 1926, № 1—2.* Москва — Ленинград. Главное управление научными учреждениями (Главнаука). Государственное издательство (Госиздат). Ст. 376. Ц. 4 рубля.

Наприкінці 1926 року вийшов нарешті новий журнал „Этнография", що на його вже давно чекали не тільки в Р.С.Ф.Р.Р., але й далеко за межами її. Редакційний комітет цього журналу складається з видатних московських і ленінградських представників етнографії. За головного відповідального редактора журнала — акад. С. Ф. Ольденбург, а за відповідального секретаря — проф. Б. М. Соколов (Директор Центрального Музею Народознавства в Москві).

В стислій передмові виразно зазначуючи „Задачи журнала „Этнография" (ст. 5—6), С. Ф. Ольденбург каже, що за останні роки інтерес до етнографії з етнологією надзвичайно поширився і примушував „все настоятельнее думать о самостоятельном органе по этнографии и этнологии: слишком уже, иначе, распылялось по самым разнообразным изданиям большое богатство нашей литературы" з цих предметів... „Направление и содержание нового журнала предопределяла сама жизнь. Прежде всего, необходимо дать известные сводки того, что сделано у нас и за границей за эти годы, когда сведения о работах были чрезвычайно скудны; в этом мы следуем и другим научным дисциплинам; без подобных сводок трудно было бы удовлетворить наших этнографов, особенно тех, кому не доступны центральные библиотеки". До звичайної інформації такого роду, за допомогою окремих статтів, відповідних оглядів, заміток у „хроніці" та почасти серед рецензій, передмова додає „и некоторое новшество, тоже вызванное жизнью": „в настоящее

время удается печатать только малую часть тех работ, которые исполнены, и тех материалов, которые собраны; редакция поэтому обратилась с письмами и призывами к большому числу наших специалистов с просьбой сообщить ей об их работе. Многие откликнулись, и явилась возможность создать отдел Personalia с богатыми сведениями о работе, которая велась и ведется".

„Новый быт", читаємо далі у шановного редактора: „те громадные перемены, которые внесла революция в жизнь, естественно, найдут себе изучение и отражение на наших страницах, где будет обращено внимание и на переходные формы и на пережитки старого. Старый быт исчезает во многом весьма быстро, и мы обязаны спасти для полной картины исторического развития то, чего скоро совсем не будет. На вопросы методологические, на теорию мы постараемся обратить особенное внимание, так как их значение очень велико для правильной постановки работы, которая, благодаря успехам краеведения, скоро пойдет быстрым темпом и будет требовать теорий и методов. Сырым материалам не удастся, вероятно, уделить особенно много места, как ни важны эти материалы, потому что мы, на первых, по крайней мере, порах, не будем обладать достаточным количеством страниц, чтобы выполнить всю нашу разнообразную программу".

Як бачимо, найвидатніший московсько-ленінградський журнал етнографічний виходить більше-менше з тих саме принципів, що їх додержуємося й ми. Та не завсіди й не у всіх тільки так буває. „Этнографические исследования", закінчує свою статтю акад. С. Ф. Ольденбург: „ведутся у нас многими, с каждым годом растет их число, но согласованности в них мало, слишком много в них случайного, зависящего от индивидуальных интересов отдельных исследователей и отдельных учреждений. Хотелось бы, чтобы новый журнал помог объединить эти работы, осведомляя о сделанном и о том, что подготовляется и намечается".

„Задачи" отже — дуже важливі, цілком сучасні. Як-же здійснює їх перша книжка цього журналу?

Вже спочатку приємне враження справляє те, що зараз-же за вступною статтею С. Ф. Ольденбурга в „Этнографии" Л. Я. Штернберг подає яскраву характеристику „Д. Н. Анучина, как этнографа" (ст. 7—13), відомого „старого научного вождя и учителя" на Москві (помер 1923-го року). Тут почасти згадано ще за В. Ф. Міллера та М. М. Ковалевського, і першого з цих двох іще більше викликають у пам'яті замітка в хроніці про „Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии" та рецензія Б. Соколова на III-й т. Міллерових „Очерков р. нар. словесности". От тільки доводиться пожалкувати, що такі спогади торкнулися не всіх етнографів минулого, які варті уваги!

Особливо важливу частину являють собою с т а т т і: Л. Я. Штернберга — „Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы" за межами Союзу (15—43 ст.); Д. А. Золотарьова — „Вопросы изучения быта деревни СССР" (45—53 ст.); В. Д. Віленського-Сібірякова — „Задачи изучения малых народностей Севера" (55—60 ст.). Путяща, змістовна стаття Штернберга не викликає ніяких зауважень; з приводу останніх двох хочеться зазначити дещо. По-перше, етнографи взагалі звертали раз-у-раз особливу увагу на с е л я н с ь к и й побут, але принаймні тепер бажано-б поширити це й на місто, а тому, може, в дальшому журнал подасть іще відповідну статтю. По-друге, не менш бажано торкнутися місця етнографії в краєзнавстві. Російська краєзнавча література надзвичайно багата, є навіть спеціяльний окремий часопис „Краеведение", тільки, на жаль, далеко не всі ще, як слід, знають цю літературу, розбираються в ній, уміють з неї вибрати найпотрібніше, найдоцільніше, найкраще; до всього-ж декотрі питання що-до етнографії в краєзнавстві взагалі не зовсім розроблено. Тому провідні думки про зазначену справу були-б тут дуже й дуже до речи!

Цінні зразки наукових студій у відділі статтів являють собою праці Е. М. Шиллінга — „В Гудаутской Абхазии" (61—82 ст.), Н. П. Грінкової — „Одежда г у д о в л я н Ржевского уезда" (83—95 ст.) і надто Б. М. Соколова, що в „Былинах старинной записи" (97—123 ст.) продовжує видатну традицію Л. Н. Майкова, Н. С. Тіхонравова та почасти В. Ф. Міллера.

Перший з дальших „обзоров“ (ст. 125—241) присвячено „XXI конгрессу американистов“ В. Г. Богораза-Тана (125—131 ст.), де ми знаходимо т. м. окреме доповнення до статті Л. Е. Штернберга: „Современная этнология“. Всі інші „обзоры“ присвячено вже самому лиш СРСР; див. Д. К. Зеленіна „Обзор работ по этнографии восточных славян за 1917—1925 гг.“ (ст. 133—152), Ю. М. Соколова „Обзор работ по фольклору за революционный период“ (в тексті — „Работа по русскому фольклору“...) (ст. 153—178), Б. С. Жукова „Работы по палеоэтнологии в СССР за 1918—1925 годы“ (ст. 179—192), В. В. Пасхалова „Деятельность московских музыкантов-этнографов за последние 8 лет“ (ст. 193—199), А. М. Лободи „Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.“ (ст. 201—210), К. Квітки „Музыкальная этнография на Украине в послереволюционные годы“ (211—221 ст.), К. В. Веселовської „Обзор этнологической работы в Белоруссии за 1919—1925 гг.“ (223—228 ст.), А. П. Міллі „Этнографическая работа среди чуваш в годы революции“ (229—233 ст.), А. П. Герд „Этнография у вотяков после революции“ (235—241 ст.), А. С. Сідорова „Из работы по этнографическому изучению коми (Зырянского края)“ (243—245 ст.), М. К. Азадовського „Этнография в краевых библиографических указателях 1918—1925 гг.“ (247—257 ст.).

Між иншим, сами вже заголовки поодиноких „обзоров“, де по суті однакова робота зветься то етнографічною, то етнологічною, свідчать, яка потрібна тут методологічна стаття, що з'ясувала-б основні, вихідні межі й назви наших досліджень. Далі, „обзору“ Б. С. Жукова необережно надано звичайний археологічний ухил коштом справжньої палеоетнології. Певна річ, звязок між спорідненими дисциплінами не можна не визнавати за важливий. Не без підстав і те, що „изучение доисторических культур, окрепшее в значительной степени на фундаменте дилетанства, от которого оно, к сожалению, не вполне освободилось еще и теперь, продолжает еще оставаться у нас в значительной степени втиснутым в формальные рамки искусствоведческой, достаточно ортодоксальной археологической концепции“ (ст. 179). Тільки, як-раз виходячи з цього, треба-б було не наводити звичайної більш-менш археологічної літератури останніх років, а докладніше зазначити, в чому саме полягають палеоетнологічні наукові завдання й методи, чим детально вони відрізняються від давніх завдань, метод археологічних.

Бажано-б, нарешті, в дальших книжках „Этнографии“ поширити „обзоры“ й на всі не охоплені ще частини людности в нашому Союзі. Ці „обзоры“ добре підкреслюють зроблене й значною мірою намічають шляхи для майбутнього.

Опісля йдуть дві маленькі „заметки“ — Ф. А. Фіельструпа, „Кара-Космос (чорний кумис) Рубрука“ (259—261 ст.), та А. Губайдулліна, „Объяснение одной казанско-татарской поговорки“ (ст. 261). За ними ст. 262—313 забирає „хроніка“; вона мала на меті очевидячки лиш 1925 рік і повинна була складатися попросту з останніх для того часу річних звідомлень, але деякі установи захоплювали трохи чи не ввесь радянський період і робили, отже, з усієї хроніки якийсь окремий більш-менш здеталізований додаток до попередніх „обзоров“ цієї-ж-таки книжки. Огляди установ РСФРР краще справляють враження, але з київських, приміром, установ відомості подано тут тільки про відділ етнології академічного кабінету ім. Хв. Вовка; немає навіть антропологічного відділу цього кабінету, не кажучи вже за низку установ, зазначених у мене (Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.). А що коли-б усі подали такі самі докладні окремі відомості, як етнологічний київський відділ? Чи вистарчило-б для них місця? А як-би відомості ці скорочувано, то чи потрібні були-б вони в цій книзі, коли тут-таки вже є відповідні загальні „обзоры“? Розпочинаючи хроніку, редакція виходила, здається, з інтересів, що висловив проф. Б. М. Соколов у № 11 січня 1927 р. Известий: „вполне естественно желать, чтобы издающийся в центре Союза журнал „Этнография“ вместо почти что ежегодника превратился в этнографический ежемесячник“. Тоді-б, звичайно, все вийшло дуже добре: в одній книзі йшли-б річні загальні звідомлення, в инших додавалися-б і цікаві відомості окремих установ.

Далі хроніка послідовно переходить у Personalia, або дані в абетковому порядкові за працю окремих осіб (радянського часу). Це підвищує плановість часопису: од загальнішого, од цілих загальних оглядів (пор. „обзоры“ на ст. 133—247), через

дрібніші гуртки (див. „хронику“ ст. 262—313), аж до поодиноких, иноді попросту випадкових робітників-етнографів (див. ст. 314—350 .

Закінчено „Этнографию“ рецензіями (350—376). Розміщено їх не зовсім рівномірно: окремі рецензії забирають од однієї сторінки до сімох, і наприклад тільки 2 сторінки присвячено „новому (німецькому) журналу по доисторическому и этнографическому искусству“, „форматом в лист, внушительного объема (286 с.), с обширным иллюстративным материалом (83 таблицы одноцветных на отдельных листах и множество рисунков в тексте), издан превосходно“ (ст. 353), тимчасом, як той, що на 7 ст. розглядається, „3-й том Очерков В. Ф. Миллера... включает статьи В. Ф. Миллера, печатавшиеся в различных журналах в период с 1910—1913 гг., посвященные былинам и историческим песням“ (ст. 370). Звичайно, таку нерівномірність пояснити можна ролею В. Ф. Міллера в Москві. З випадковістю самого добору рецензій погодитися важче: адже в Москві й Ленінграді — чимало дуже видатних етнографів Союзу, звязок з закордоном чудовий, отже випадало-б усе це як-найдоцільніше, найширше використати, щоб рецензії ці — то був систематизований, послідовно впорядкований додаток до того, що зазначалося в статтях Л. Я. Штернберга, Д. А. Золотарьова, В. Д. Виленського-Сибирякова та в різних „обзорах“ часопису.

Це тим більш бажано, що зокрема рецензії сами собою, нарізно взяті, справляють добре враження: видко, що їх писали справжні, досвідчені спеціялісти, і напевно, коли-б тільки вистарчило місця і коли-б чергове число „Этнографии“ не розрослося вже надміру, відділ рецензій був-би повніший.

Зазначене з приводу рецензій можна почасти поширити й на опубліковану книжку в цілому: у часопису є, як видко, чимало співробітників, в тому й найвидатніших; статті й матеріяли в № 1—2 часопису цікаві й варті серйозної уваги. Але трапляється й таке, наприклад: деякі „обзоры“ охоплюють чи більш-менш зачіпають навіть 1926 рік, деякі кінчаються роком 1925-м. Сталося це, мабуть, теж через те, що № 1—2 друкувався мало не рік.

Знов-же, як можна, виходячи з „громадного роста интереса к этнологии“ (ст. 5), накреслюючи для часопису завдання всесоюзного обсягу й значіння, обмежувати тираж цього часопису 800 примірників?! Тут, безперечно, вийшло якесь непорозуміння, і залишається тільки побажати, щоб як-найшвидше пощастило його ліквідувати, та щоб швидше, краще для всіх здійснилися думки шановних його редакторів!

Акад. А. Лобода.

Музыкальная этнография. Сборник статей под редакцией Н. Ф. Финдейзена. Издание Комиссии по изучению нар. муз. при Этнограф. отд. Р. Г. О. Ленинград 1926, 51 стор.

Книжка розрахована на широкі читацькі кола і містить у собі матеріял переважно оглядово-інформаційного характеру в формі стислих заміток.

З вступної статті Н. Фіндейзена з'ясовуються завдання Комісії, а саме: 1) „зібрати й зафіксувати, вивчити й зберегти в пам'яті народню музику та пісенний побут народів і племін Росії, а також суміжних з нею країн“, 2) „підготувати робітників для збирання муз.-етнограф. матеріялу шляхом лекцій, доповідів та спеціяльного інструктивного курсу“, нарешті 3) встановити звязок між наукою та народнім пісенним побутом, „а заразом зберегти для науки й нащадків рідну старовину“. Уміщене далі звідомлення Комісії свідчить про те, що Комісія в своїй діяльності за 1925—1926 р. виправдала поставлені перед собою завдання. Її робота виявилася в кількох доповідях та рефератах з приводу загальних питань музичної етнографії й з приводу явищ музичного побуту, головним чином, східніх народів; у низці етнографічних концертів, де переважала також музика народів Сходу; у лекціях інструктивного курсу.

І вступна стаття і звідомлення виявляють, що роботу Комісії скеровано не стільки в бік систематизації, студіювання музично-етнографічних матеріялів, скільки в бік їх

охоплення, нагромадження, популяризації. Це й зрозуміло, коли розглядати Комісію в плані „Географического Общества“, при якому вона існує. Не можна заперечити правдивість лінії такої роботи, коли зважити, що досі зібрані матеріяли далеко неповні, особливо-ж, коли узгляднити ще й недосконалість багатьох з попередніх записів. Справедливо також Комісія віддає велику увагу музиці східніх народів, музиці національних меншостей, що мають у собі стільки недосліджених скарбів. Час нам, проте, подбати не тільки за кількість, а й за якість нових записів. З цього погляду шкода, що в доданій наприкінці книжки програмі для збирання музично-етнографічних матеріялів, де більшу увагу приділено зовнішнім, правда, дуже цінним сторонам музичного побуту, надто мало говориться про техніку запису самих мелодій, щоб він був придатний для наукових цілей. Так само не можна уважати за взірцеві що-до якости уміщені в книжці записи мелодій Бімбоеса та Каруновської.

А. Бімбоес у статті „25 киргизских песен“, підкресливши імпровізаційні здібності кіргізів та назвавши імена співців, що були за об'єкт його записів, зазначає, що записи проваджено за допомогою кіргізького інструменту домбри або роялю й перевірювано мелодії протягом $2^1/_2$ років, щоб „выяснить и укрепить в них коренные мотивы, выделив в напевах мелодические украшения (фигурации), исполняемые самими Киргизскими певцами не всегда одинаково, часто по произволу и капризу певца“. Було-б добре, коли-б окрім тих „коренных мотивов“ записувач подав у нотному додаткові ці саме варіяції, приписані „произволу и капризу певца“, тоді-б записи його були багато цінніші для студіювання кіргізької мелодики. Друга вада в тім, що Бімбоес „предпочел инструментальную группировку напева, как более удобную для уяснения его ритмической основы“ і не подав тексту, виправдовуючи це браком місця (проте підтекстування слів принаймні першої строфи під поданими нотами не зайняло-б зайвого місця), не визначено навіть ліг, щоб по них можна було міркувати, як саме підтекстовуються слова пісні до її мелодії. Все це не тільки не „уясняет ритмической основы“, але й значно утруднює студіювання ритмічної сторони поданих пісень, що є наслідком взаємодіяння словесного й мелодичного ритму. Слід ще зауважити про часті фермати, що ми їх бачимо в Бімбоесових записах: замість них варто-б по змозі зазначати точну продовженість відповідних нот, а ні, то хоч пояснити словами, яке удовження вони визначають, чи велике чи мале (при несталості цього удовження зазначити його мінімум і максимум).

Л. Каруновська („Несколько песен Костромской губернии“) після попередження, що її записи „носят случайный, отрывочный характер“ і що „записана лишь главная мелодия с одного голоса круговых и переголосных песен“, подає досить детальний опис святкового ігрища, до якого здебільшого пристосовані подані далі тексти та мелодії пісень. Не всі тексти надруковано цілком „вследствие их грубой нецензурности“. Що-до останніх слів треба зауважити, що в виданнях наукового характеру пропуски тексту небажані, навіть коли він „нецензурний“. До записів мелодій (їх 12) після зауваження самої записувачки, не можна ставити тонших вимог, але висловимо тут побажання, щоб надалі при кожній мелодії зазначалося її темп. Незрозумілі видаються тактові перетинки в №№ 1, 6 і 7; у № 9, мабуть, проминено бемоль при si.

У статті „Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские“ Н. Фіндейзен показує місце жидівських цимбалів серед споріднених інструментів инших народів, роблячи побіжний екскурс в історію цього роду інструментів, а далі наводить побутові відомості про жидівське весілля і про ролю цимбалів у жидівських весільних музиках. Характеризуючи цимбальний ансамбль родини Лепянських, як культурних представників гри на жидівських цимбалах, Н. Фіндейзен додає в кінці 4 весільні мелодії з їх репертуару.

Цікава з погляду знайомства з формами, в яких здійснюється відродження народніх старинних інструментів у сучасному музичному побуті біографічна замітка про гусляра Н. Н. Голосова. Зазначимо ще замітку Н. Привалова, що містить мало не повний перелік праць К. В. Квітки за 1917—1925 рр. і зупинимося на статті Е. Бертельса „Теория музыки в современной Персии“. Цю статтю треба вважати за найцінніщу в цілому збірнику, бо в ній автор розглядає не всім приступний підручник гри на перському національнім струменті „тар“, що його склав полковник перської служби Алі-Накі Хан Вазірі

і видрукувало перською мовою в Берліні перське видавництво „Кавіані". Е. Бертельс переказує властиво теоретичну частину названого підручника, де перелічено оригінальні перські лади в зіставленні з европейськими, і наводить одну з мелодій для т а р'у. Отже, поки ми не маємо инших праць з поля перської народньої музики доступними мовами, можна порадити тим, кого це цікавить, ознайомитися, принаймні, з згаданою статтею Е. Бертельса.

В. Харків.

Валентин Отамановський. *„Краєзнавство на Поділлі.* Найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета виучування Поділля". Кабінет виучування Поділля. Вип. 8. У Вінниці, 1926 р., стор. 1—13 + I—XV.

„Investigasse et descripsisse integram Podoliam sit pars operis nostri litterarum Ucrainensium" („За внесок наш до української науки нехай буде дослідження та описання цілого Поділля"). Отаким девізом починається невеличка книжечка Директора Вінницької Філії Всенар. Бібл. України В. Отамановського „Краєзнавство на Поділлі".

Вага краєзнавства в господарчому й адміністративному житті країни без сумніву велика. Це річ відома. Краєзнавство в нашу добу, добу соціялістичного будівництва зайняло почесне місце як і в шкільній науці, так і в відповідних дослідчих установах. Але на превеликий жаль ота спадщина попередньої неписьменности в справі пізнання країни ще й досі залишила свою познаку; ще й досі ми подекуди зустрічаємо сумні факти недооцінювання й зовсім байдужого ставлення до краєзнавства. Я дозволю собі навести отой кумедний, але разом з тим сумний факт, про який згадує В. Отамановський у I розділі своєї книжки: „Як відомо, каже автор, у м. Вінниці народився славетній український письменник Михайло Коцюбинський. Дбаючи про вивчення пам'яти такого визначного Подолянина, і кол. Подільськ. Губ. Ревком, і кол. Подільськ. Губвиконком постановили назвати на честь письменника одну з вулиць. Але всі заходи губерніяльних органів пішли марно через неписьменність звідкись з півночи імпортованого інженіра-фахівця Відділу Благовлаштування Губмісцгоспа. Він знеславив нашу Вінницю, поприбивавши на вулиці, названій на честь письменника, помилкові таблички за написом: ‚Вулиця Колюбинського'. І от кілька років вже висять на ганьбу нам оці пам'ятки неуцтва, а помилкова назва ввійшла в урядові акти й уживається в щоденній розмові, замість знаного цілій Україні імени славетного Вінничанина", стор. 3—4.

Невеличка книжечка В. Отамановського, що оце тепер ми маємо нагоду про неї говорити, — голсвним чином інформаційного характеру. Складається вона з трьох розділів. У I розділі: „Всебічне вивчення Поділля є передумовою правильного господарювання та адміністрування на Поділлі" автор звертає увагу на ту сумну спадщину в царині господарювання й адміністрування, що її залишили нам колишні царські адміністратори. У багатьох ділянках адмін.-господ. практики зустрічаємо безліч помилок, як ото: винищення багатьох корисних звірят, виродження цінної деревної породи бука та берези, то-що. Об'єктивні факти, що спричиняються до цього — мала дослідженість Поділля. У II розділі: „Історичний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі", автор дає спочатку короткий нарис краєзнавчої праці передреволюційної доби, вказуючи на тодішні важкі політичні умови, що надто гальмували культурну справу на Україні. Далі автор переходить до революційної доби, відзначаючи ролю місцевих наукових установ, зокрема ролю Кабінету виучування Поділля, що ставить собі за завдання описати ціле Поділля. У III розділі: „Перешкоди дослідно-краєзнавчій праці на Поділлі, найближчі завдання її та потреби" В. Отамановський вказує на те, що дослідно-краєзн. праця ще й досі гальмується через відсутність матеріяльних засобів. Причина цього полягає в недооцінюванні ваги та значіння краєзнавчої праці на місцях, а иноді й у центрі. Наприкінці наводить цілу низку вимог, що доконче важливі в справі планового дослідження Поділля.

Книжечка має ще кілька додатків: I. „Інформаційний огляд краєзнавчої праці на Поділлі", що складається з таких розділів: 1) Життя науково-краєзн. установ, 2) Вивчення продукційних сил, 3) Революційна минувшина, 4) Увічнення пам'яти визначних Подолян. 5) Збирання та вивчення фольклору, 6) Жидівська культура та побут, 7) Наук.-дослідча праця на Галицькім Поділлі, 8) Новини та знахідки, 9) Bibliographia Podolica, 10) Miscelanea. Наприкінці до „огляду" додано коротенький „Програм збирання матеріялів до фавни ссавців" — проф. В. Храневича та „Програм збирання матеріялів до фавни птахів Поділля", II. „Статут (округ. район.) краєзнавчого Т-ва" та „Орієнтаційний план праці краєзнавчого Т-ва" і III. „Рекомендаційний покажчик найголовнішої сучасної літератури про Поділля".

Книжка цінна не тільки тим, що виявляє те недооцінювання краєзнавства, яке залишилося, як спадщина минулого ладу, але й тим, що вона інформує свого читача, в чому взагалі полягає краєзнавча праця. Навіть більше, книжка ця містить у собі дані про мережу краєзнавчих установ, план краєзнавчої праці, статут, програми до збирання матеріялів, і, таким чином у цілому являє собою наче інструкцію, якою до деякої міри можна керуватися закладаючи краєзнавчі установи в инших місцевостях України. Це, так-би мовити, науковий „Бюлетень" краєзнавчої праці, що з нього бажано було-б зробити періодичне видання (видаючи хоча-б, як квартальний). Книжка має також і покажчика відповідної літератури, що є позитивною ознакою кожної наукової книжки взагалі.

Деякими відділами книжки корисно-б керуватися сільському вчительству підчас краєзнавчої праці в школі, особливо підчас краєзнавчих шкільних екскурсій.

Звичайно, було-б добре, щоб і та думка, яку висловив автор що-до оцінки краєзнавчої праці на Україні та відповідної компенсації, не залишилася без уваги з боку відповідних державних органів.

П. Ковальов.

Кость Копержинський: *I. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку.* Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Вип. 1—2. Київ 1926, ст. 36—75. *II. Обжинки,* Одеса 1926, ст. 1—59.

Обидві вищеназвані праці К. Копержинського, не вважаючи на те, що їх видано кожну окремо в Київі та Одесі, є по суті одна розвідка про обряди збору врожаю, або точніш сказати — про обряди і церемонії, звязані з обжинками.

Широке опанування попередньою літературою з даного питання та всебічне охоплення змісту теми одразу виносять цю працю Копержинського на рівень монографічної студії, на які ще не така багата українська етнографічна література.

За мету своєї роботи К. Копержинський має таке завдання: — „Осередок нашої уваги полягає не на пісенно-творчому та музичному матеріялі, а на самім обряді. Завдання в нас — не описового характеру. Годі вже обмежуватися на самих голих спостереженнях та уникати дослідження. Порівнавчо-історичною методою пспильнуємо коли не дати викриштальовану схему історичного розвою обряду, то, принаймні, гіпотетично поставити подібного роду проблему що-до обрядів збору врожаю. Ухил наш у цьому етюді — в бік праісторії. Спробу нашу треба розглядати тільки як гіпотезу робочу, а не як дійсну історію... Осередок уваги покладаємо на описах українських, білоруських, польських, чеських, болгарських, сербських та хорватських. Для порівняння притягаємо описи литовські, німецькі, французькі та деяких инших народів. В головному одначе обмежуємо свій дослід на слов'янському матеріялі"... (Об. Зб. вр. ст. 37—38).

Перша частина праці Копержинського складається з таких розділів: 1. Становище студіювання обрядовости збору врожаю в науці; наші завдання. Громадський характер праці і святкувань старих слов'янських племін. Терміни на їх визначення (ст. 36—40).

2. Обряд з останнім колоссям („Борода", „Коза" і т. п.) (ст. 40—50). 3. Останній сніп (ст. 50—54). 4. Вінок. Плетення і накладання на голову (ст. 54—61). 5. Обряд несення вінка та снопа (ст. 61—63). 6. Приймання вінка, снопа і бенькет (ст. 64—69). 7. Святовіт. Поганські „молитви". Жнивні „божества" (ст. 70—71). 8. Динаміка розвитку обрядовости збору врожаю в найдавнішу добу та його кульмінаційний пункт (ст. 71—74). 9. Бібліографічні замітки (ст. 75).

Друга праця, видана в Одесі, продовжує першу і має такі розділи: 1. Завдання вивчення обрядів збору врожаю нової доби розвитку. Обжинкова й весільна процесія. Два типи весільного поїзду... (ст. 3—14). 2. Взаємовідношення між весіллям та обрядами збору врожаю... (ст. 14—21). 3. Зразки типових західніх процесій збору врожаю в Чехії (ст. 21—29). 4. Міньковецьке свято Церери та його історія (ст. 29—55). 5. Загальний процес розвитку обрядів збору врожаю за нової доби, взятий у історичному аспекті.

Таким чином уже цей загальний перелік заголовків показує, що справді всеньку увагу свою Копержинський зосереджує на спостереженнях що-до процесу еволюції самого обжинкового обряду; причому автор одкидаючи описову сторону обряду, на першім плані має дослідження і вивчення церемонійного елементу, що входить у зміст і визначає загальний характер обжинкових свят.

Зазначивши і підкресливши основний методологічний принцип, що його дотримується Копержинський у своїх розвідках, маємо сказати і про те, як він виконав своє дослідче завдання.

Кожний розділ являє собою чималу критичну розправу на дану тему, до розробки якої притягнено великий етнографічний матеріял, відомий авторові на мовах слов'янських і на европейських (нім., франц.).

Критично дослідивши і заналізувавши певну окрему частину обряду, шляхом порівняння сучасної обрядовости за нової доби серед різних народів, автор зáвсіди намагається знайти певні праісторичні риси та підвалини цього обряду, виявляючи на цьому тлі праісторії виразні останки магічної дії. Вказуючи на магічні підвалини обрядових церемоній, автор одночасно звертає увагу на той факт, що обжинковий обряд заступив місце колишнього тваринного ловецького ритуалу (ст. 62), а також на великий вплив весільного шлюбного обряду (ст. 63—69).

Не заперечуючи такий трохи абстрактний розподіл обжинкового обряду на окремі епізоди і зведення їх до елементів первісної театральної дії, — себ-то до повторення і до імітації справжніх актів сільського господарства, нам здається, що деколи упереджена авторова думка про праісторичний момент, без згоди самих фактів обжинкового обряду, мало не все приводить до магічної дії (Обр. Зв. В. ст. 47, 53, 59, 63 ст. Обж. ст. 3).

Говорити нині про вірність магічного тлумачення мало відомих праісторичних чи історичних моментів в їх сучасних переживаннях, коли не можна з'ясувати всіх посередніх ланок, що в'яжуть гіпотетично конструйовану схему обряду в його праісторичній будові з сучасними формами обжинкового обряду, ледві чи доводиться.

Це питання дуже широке, занадто складне і суто дискусійне. Але можна було на нашу думку, зробити значно простіше, коли піти за Дюркгаймом, Бюхером, Ґросом та антропологічною школою і говорити про певну аналогію і схожість між дійсною роботою та її імітаційним обрядом, що потім передається в нерозвиненім елементі театральної дії, в повторній грі та деяких синкретичних моментах.

До цього ще треба додати, що зауваження ленінградських опонентів до праці Копержинського залишаються в силі і досі. Справді, чом не зосередити увагу на доборі певних відомих фактів в одній галузі слов'янства, що дійсно дало-б тривкіші наслідки? (Обр. Зб. В. ст. 38). Бо через силу охопленого різноманітного етнографічного матеріялу різних народів (напр. ст. 42 Об. Зб. В.) втрачається певна провідна чіткість авторової думки, отже наявна спільність тотожнього обряду різних народів, не зáвсіди звязана з спільністю їхнього походження. Ба навіть сам автор визнає деяку штучність свого розподілу обжинкового обряду, що базується на виявленій чинності, і припускає (ст. 72), що ще в найдавнішу добу міг впливати весільний ритуал.

Ще зауваження. Автор подавши певну схематичну концепцію своєї роботи, що ґрунтується на процесуальній чинності, мужньо сам доходить до визнання, що і в найдавнішу добу було поєднання і обжинкового і весільного обряду, — а через те руба повстає питання, чи не варт було авторові підійти не тільки з сторони процесуальної чинности та порівняння сучасної і нової доби обжинкової обрядовости, що одночасно і звязалися і відірвалися від шлюбного ритуалу (спостереження над дикунами), але піти шляхом історичної генези розвитку цього обряду в ширшім маштабі, де факти инших народів могли-б вказати і на инші шляхи розвинення обжинкової обрядовости.

Оці принципові думки, що їх ми тут висловлюємо, проте не порушують ваги численних фактів, що зібрав і навів автор, адже хочеться тільки сказати, про що твердить і англійська приповідка: — „факти — найупертіші речі", а тому тяжко укласти окремі, иноді суперечливі факти в межі звичайної робочої гіпотези.

В цілому обидві праці К. Копержинського, не вважаючи на деякі заперечливі принципові засади, подають загальну зводку мало-відомого і розкиданого в літературі матеріялу про обжинки, і це надає розвідкам Копержинського ту міць і силу наукової праці, на якій базується дальша наукова робота.

С. Якимович.

Костянтин Штепа. *Нариси з історії античної й християнської демонології.* (Відбитка з Записок Ніженського Інституту Народньої Освіти, ч. VI, 1926, стор. 125—194).

Сучасна наука з часів Шварца й Мангардта гадає, що демони то початкові міфологічні образи, що вони тільки згодом розвинулися в уявління про богів. І саме тому студії над народньою демонологією мають величезну вагу для історії релігії. Автор узяв на себе завдання дослідити демонологічні уявління у давніх греків, італіків та жидів в їх відношенні до поганської та християнської філософсько-теологічної теорії. Треба зауважити, що такої загальної праці, що охоплювала-б усеньку античну й християнську демонологію та ангелологію нема ані в західньо-европейській, ані в українській чи російській літературі. Тому розвідка молодого вкраїнського вченого набуває особливої ваги.

Перша видрукувана частина праці К. Штепи охоплює такі питання: I. Загальне поняття про демонологічні уявління поруч инших форм релігійної свідомости (класифікація демонічних образів, їхнє виникнення й розвиток, процес обернення демонів у богів, то-що). II. Демони-боги первісної стадії грецької релігії (Гомер і Гесіод); демони — духи померлих, явищ природи, хороб, окремих моментів людської діяльности. III. Демони — сопутники й служники богів (дружина богів, богові службовці й вісники, керівники людей чи духи-охоронці, питання за античний дуалізм).

У розвідці К. Штепи є деякі хиби. З погляду методологічного бажана була-б більша різноманітність і гнучкість підхідок, більша чіткість формулувань. В розвязанні питання про взаємини термінів δαίμων та θεός у Гомера багато допомогла-б авторові статистична метода: підрахунок тих місць в Іліяді та Одисеї, що в них δαίμων має те чи инше значіння (Зевс, божество взагалі, злий дух, то-що), з'ясував-би виразно семасіологічну еволюцію слова від Іліяди до Одисеї (пор. Erik Hedén, Homerische Götterstudien, Uppsala, 1912, стор. 81—89). Притягнення порівняно-етнологічного матеріялу допомогло-б авторові краще ствердити свою аргументацію, провести чіткіш межу між демоном та божеством і з'ясувати джерела полідемонізму (мана —> господарі; духи —> божества).

З дрібних прогалин та недоглядів можна зазначити такі. Наведена на стор. 134—135 та 144 різниця між демоном і божеством — бліда й неповна. Rich. Meyer у своїй Altgermanische Religionsgeschichte, Berl. 1910, стор. 38—40, характеризує цю різницю таким чином: божество має 1) індивідуальність, 2) антропоморфні риси, 3) етичний зміст, 4) власне ім'я, 5) окреме місце культу, 6) певне місце в єрархії богів.

Наводячи різні етимології слова δαίμων (стор. 158 і далі), автор чомусь не згадує за етимології Otto Schrader'a, на думку якого цей термін походить од δασι — μών =

„дух предка“ (Reallexikon d. indogerman. Altertumskunde, I-е вид., стор. 28). Взагалі, весь цей відділ застарілий, бо авторові лишилася невідома розвідка W. Porzig'a: Δαίμων, Indogermanische Forschungen 41, 169—173 (1923 р.).

Про схоплення („восхищеніе“) обранців богів (стор. 170) див. цікаву доповідь проф. Л. Я. Штернберга: „Divine Election in Primitive Religion“, надруковану в працях XXI Міжнароднього З'їзду Американістів у Гетеборзі.

Деякі з праць, як давніх (Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1908, розділ V: The Demonology of Ghosts, Spirits etc.), так і нових (O. Kern, Religion der Griechen, Berlin, 1926, H. J. Rose, Primitive Culture in Greece, London, 1925, стор. 89—108, особливо 95, де повідомляється за полінезійське atua = „предок“, потім „демон“, M. Nilsson, Daimon, Köbenhavn, 1918, данською мовою та ин.) автор не використав.

Взагалі розвідка К. Штепи належить до категорії тих, що, не прокладаючи цілком нових шляхів і не розвязуючи до кінця всіх висунених в ній проблем, мають значіння в науці тим, що подають великий зібраний матеріял та правильно розвязують багато окремих питань. На підставі першої частини важко міркувати за працю Штепи в цілому. Але вже й тепер можна сказати, що автор добре обізнаний з давньою літературою та працями нових учених, здібний до самостійної аналізи, надзвичайно працездатний, обережний у висновках і має критичне чуття. Треба побажати, щоб за першою частиною було видано й дальші дві частині цієї сумлінної й корисної праці.

Проф. Є. Кагаров.

А. Ковалівський. *Виробничі культи в давній Україні* (З наукового збірника Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури, Ч. 2—3, стор. 141—176), Харків 1926.

Зміст цієї праці полягає ось у чому. Вказавши на поширеність „актуальних“ божеств (за термінологією проф. Ф. Ф. Зелінського), тоб-то божеств, що вособлюють окремі акти природи й людської діяльности, в грецькій, римській та литовській релігіях, автор докладно розглядає культи таких божеств у давній Україні. Перун, Даждь-бог, Стрибог, були, на його думку, боги з широким значінням, — Сварог, Сварожиць, Ядрій, Берегині, Род і Рожаниці, Ярило, Спех, Споринння, Кутній бог та багато инших були божествами з вужчою виробничою компетенцією.

Тема, що її вибрав автор для свого досліду, надзвичайно важка й складна, особливо для вченого, що починає свої наукові студії. Вона вимагає серйозної методологічної підготови, широких знаннів з порівняної історії релігій та з порівняного мовознавства і, розуміється, ґрунтовного знайомства з усією попередньою науковою літературою даного питання. Наш автор виявляє в своїй роботі певну наукову підготованість, і деякі з його спостережень цікаві й мають значіння. Але в цілому дослід переведено невдало. Автор не використав усієї сучасної наукової літератури з даної галузи, не досить володіє складним і тонким апаратом порівняного мовознавства, його етнологічні аналогії й паралелі недостатні й бліді, і він не зáвсіди критично ставиться до джерел. Наведемо скількись прикладів.

Головні авторитети Ковалівського—Афанасьев та Леже, що на них він покликується, навіть для ствердження своїх етимологічних міркувань, чого, розуміється, не можна припустити. Новітня література про слов'янську релігію (Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsingf. 1922; Е. В. Аничков, Последние работы по славянским религиозным древностям, Slavia, II, 1923—1924, стор. 527—547, 765—778; A. Brückner, Mitologia słowiańska, Kraków 1908) лишилася йому невідома. Цитуючи „Этимологическій Словарь“ Міклошича, він не покликується на Бернекерів словник; пояснюючи румунські слова, він користується з „Слов'янської Мітології“ Леже, не заглядаючи до етимологічних словників румунської мови.

Це ігнорування спеціяльної літератури відбивається иноді на авторових побудованнях. Так от на стор. 171 він пише: „Ми не маємо певних даних про те, що Перун був відомий південним слов'янам ні як слово, ні як бог". Навряд чи висловився-б наш автор так рішуче, коли-б він узяв до уваги статтю Іордана Іванова: „Култъ Перуна у южныхъ славянъ" (Изв. 2 отд. Рос. Акад. Наукъ, VIII, 1903, стор. 140—171). Весь відділ про походження імени Перуна застарілий, бо автор не використовує таких праць що-до цього питання, як от робота Hirt'a, Indogerm. Forsch. I, 479, де цей дослідник наближує лит. Perkūnas з давньо-інд. Parjánya, лат. quercus, давньо-горішньо-нім. foraha і гадає, що Перкун означає „бог дуба", але заперечує спорідненість слов. Перун з лит. Перкун; цей погляд поділяють Brugmann, (Vergleichende Gramm. I², 514); Uhlenbeck, (Altindisches Wörterbuch 157, PBB XXX, 273 дал.). Навпаки, Grienberger, Arch. f. slav. Phil. XVIII, 14, наближує слов. Перуна до лит. Перкуна. Ще Grimm, Kl. Schr., III, 414, порівняв ім'я Перуна з грецьким κεραυνός. До нього приєдналися Mikkola, Indogerm. Forschung. VIII 303 та инші, але Lidén, Armen. Stud. 89, 1, висловлюється проти такого наближення. H. Pedersen вважає, що слов. Перун позичено з іллірійської мови, де rk > rh > r, і бачить в іллір. perendi злиття, що в ньому друга частина di являє собою початкову форму слова „день", а перша тотожня з слов. Перун і литов. Perkūnas, латин. perkūns, позиченими з іллірійської. Але це заперечують Mikkola, Indog. Forsch. VIII, 303; Liden, op. cit. 90, 2; Much, Festschr. f. R. Heinzel, 213; O. Wiedemann B. B. XXVIII, 12; Much гадає, що ці імена запозичено з германських мов (проти цього Wiedemann, ibid., 10). Нарешті, на думку проф. Н. Державіна, Язык и литература, том I. вип. 1—2, Ленинград, 1926, стор. 191, слов. Перун, як і лит. Перкун — це вкупі з іллірійським perendi, спадщина живої яфетичної старовини. За все це Ковалівський не згадує.

Про хиби лінгвістичних підхідок авторових кажуть його етимології імени Сварог (стор. 164), Стрибог (=зустри-бог, стор. 167), Хорс (стор. 170) та инші. Що-до останнього ймення, то його іранське походження (khurs, xors), на мою думку, по-за сумнівом.

У статті А. Ковалівського чимало неправдивих тверджень, як от наче-б „огню ніхто ніколи не молився" (стор. 155), що русалки не звязані з водяною стихією (157). Через брак критичного ставлення автор визнав, наче-б у релігії слов'ян були такі боги, що їх навсправжки повигадували літописці, як Переплут, Обілуха, то-що. Шкода, що авторові не відомий збірник „Религия и Общество" (вийшов у Ленінграді р. 1926 і має великий матеріял з історії професійних і виробничих культів). Зазначу, прим., статтю А. Болдирьова про богів-кормчих у релігії грецьких мореплавців (стор. 144 і далі), І. Троцького про релігію грецьких пастухів (стор. 126 і дал.) і т. и.

Праця А. Ковалівського не вносить нічого цінного в справу розробки виробничої релігії слов'ян. Але автор без сумніву обдарована й віддана науці людина, і коли він захоче попрацювати над удосконаленням своїх методологічних підхідок, од нього можна буде чекати згодом, як мені здається, дуже добрих наукових дослідів у цікавій для нього галузі.

Проф. Є. Кагаров.

И. Г. Фрезер. *„Аттис". „Фригийский культ Аттиса и Христианство".* Перевод с английского проф. Г. С. Фельдштейна. „Новая Москва" 1924, ст. 1—108.

Книжка невеличкого формату, — має 103 сторінок; переклав її з англійської на російську мову проф. Г. С. Фельдштейн, додавши на початку вступну статтю: „И. Г. Фрезер и его труды". Стаття проф. Фельдштейна слушно доповнює Фрезерову працю. Вона подає відомості за особу автора, особу, що досі була мало знайома для широких кіл публіки, принаймні, тим молодим дослідникам фольклору, що не орієнтувалися ще як слід у відповідній чужоземній літературі. По-друге: проф. Фельдштейн викладає цілу низку думок Фрезера з його инших фольклорних праць, і, таким чином, підготовлює читача до розуміння тих основних тверджень Фрезера, що їх висловив він у своїй книзі „Аттис".

З Фрезера — видатний знавець грецької мови й грецької стародавности. Працюючи в сфері соціяльного побуту й релігії, він опанував мало не ввесь неосяжний матеріял фольклору всіх народів земної кулі, виявивши надзвичайно велику здібність розгадувати ті явища, яких ще досі не розгадала наукова думка. Щоб ознайомити з думкою Фрезера, проф. Фельдштейн зупиняється на головній його праці: „The Golden Bough" („Золотая Ветвь"). Наприкінці своєї вступної замітки проф. Фельдштейн так резюмує тезу Фрезерової праці про Аттіса і про звязок фригійського Аттісового культу з християнством. „В небольшой книге Фрезер, каже Фельдштейн, предлагаемой нами в переводе с английского оригинала вниманию русского читателя, мы видим искусный подход к разрешению этого вопроса и подкрепленную историческими документами мысль о связи культа Аттиса с такими существенными чертами христианского учения, как воскресение и смерть Христа и установление основных праздников христианства: „Рождества и Пасхи".

Цим і закінчує проф. Фельдштейн свою статтю. Стаття завчасу допомагає читачеві орієнтуватися в думках Фрезера, висловлених у книзі „Аттис".

Сама-ж книга Фрезерова має 7 розділів. В I розділі: „Аттис, миф о нем и его ритуал" автор характеризує особу Аттіса, як бога, що вмирає й воскресає; порівнює його з Адонісом Сирійським. Це — бог рослинного царства. Він користується любов'ю матери богів Кібели, азіятської богині плідности. Народження Аттіса являє собою чудо: мати його Нана була діва, а завагітніла від того, що поклала собі на груди дозрілий миґдаль.

Про смерть його є дві версії: одні кажуть, що його забив кабан, инші — що він вивалашав себе під сосновим деревом.

Культ Кібели з її коханцем Аттісом автор малює в обставинах римської держави. Щоб уратувати державу од Ганібала, римляни привезли з Фригії невеличкий чорний камінь, що втілював богиню Кібелу. З культом Кібели перейшов і культ Аттіса. Урочисте святкування на честь Кібели й Аттіса відбувалося на-весні: 22, 23 й 24 березня; жерці, дійшовши до найвищого екстазу, різали себе ножем, щоб кров'ю своєю окропити дерево, що симболізувало собою Аттіса. Ці святкування, як гадає автор, були не що инше, як оплакування Аттіса, бо-ж оте дерево, що являло собою Аттіса, спускалося в могилу; навіть постили ті дні. Але вночі з'являвсь світ, могила відкривалась, і бог воскресав; це припадало на 25 березня. Тоді для всіх була велика радість і воля.

Так святкували що-року смерть і воскресіння Аттісові.

Опріч прилюдних обрядів, були ще й таємні, містичні церемонії для тих, котрі, мабуть, хотіли ближче з'єднатися з богом. Їх хрестили кров'ю тільки-що зарізаного бика. Після хрещення вони, омивши в крові свої гріхи, вдруге народжувалися для вічного життя.

У розділі II: „Аттис, как бог растений" автор зупиняє читачеву увагу на таких рослинах, як сосна й тиро, що являли собою симбол духа Аттіса. Вшанування сосни, як духа Аттісового, звязане з легендою, що Аттіс, бувши спочатку людською істотою, перетворився потім на сосну. На думку авторову, можливо, що сама корисність цього дерева (стародавні народи їли соснове зерно й робили з нього вино) спричинялася до того, що йому надавали священного характеру. Друга рослина, що симболізувала дух Аттіса, це було жито. Священність цієї рослини вбачали в тому, що як Аттіс умирав і воскресав для нового життя, так і зерно жита вмирає й потім знову відроджується.

У розділі III: „Аттис, как бог-отец" Фрезер характеризує саму назву „Аттис", що це означає „отец". Аттіса звали ще „Папас", а це форма подібна до „pater". Слово „Нана", мати Аттісова, означає „мати" — „mater". З цим звязані й ті звичаї виходити на гору й закликати Аттіса ім'ям „Папас", як це було в Вифінії. Як гадає Фрезер, людність Вифінії вважала Аттиса за небесного бога чи небесного отця, як греки — Зевса.

У IV розділі: „Человеческое воплощение Аттиса" Фрезер висловлює думку, що верховні жерці мали ймення Аттіса; жрець був наче частина того легендарного Аттіса, підчас його рокового святкування. Жерці вмирали жорстокою смертю, як і сам бог.

У розділі V: „Распятый бог" на думку Фрезерову, рід смерти осіб, що втілювали Аттіса, виявляються з легенди про пастуха й друга Кібели Марсія, що його розіп'яв на

сосні бог Аполлон, здерши з його шкуру. Можна гадати, каже Фрезер, що й жрець, що мав ім'я Аттіса та заступав його підчас урочистого весняного святкування, вішався, чи иншим способом убивали його під деревом. А згодом, можливо, ця сувора жертва зм'якшилася, — жрець тільки випускав кров з своєї руки під деревом.

Далі автор в коротеньких рисах накреслює способи й звичаї похорону в різних народів: жерців, царів, з символічним значінням тих особливостів та звичаїв.

У розділі VI: „Восточные религии на Западе" автор докладніш зупиняється на культі Кібели й Аттіса та його поступінному переході в християнство. У римській державі цей культ був надто поширений; ним захоплювалися римляни: їм подобалися криваві оргії азіятської богині та її сопутника Аттіса. Цей гидкий культ відштовхував від себе гуманних греків, але-ж ласкаво приваблював західніх варварів. Ці східні релігії, каже Фрезер, поступінно призводили до підриву всього механізму грецької й римської культури, відкинувши своєрідні грецькі й римські принципи суспільности й виставивши натомість цілі спасіння індивідуальної душі, як найвищого ідеалу життя.

Далі Фрезер знаходить споріднення між культом перського божества Мітри й християнства, звідкіля християнство й запозичило свої свята: Різдво, Великдень, то-що.

У розділі VII, останньому: „Гиацинт", Фрезер характеризує виключно грецьку мітологію з культом мітичного бога Гіяцінта. Щорічне святкування на честь Гіяцінта нагадує святкування на честь Аттіса.

На цьому й закінчує Фрезер свою книжку. Наприкінці книжки вміщено два додатки, віршовані уривки з творів Катула й Овідія: 1) Катул „Аттис" і 2) Овідій „Прибытие матери богов в Рим".

Фрезерова книжка „Аттис" цікава не тільки що-до свого змісту взагалі, але й що-до того своєрідного підходу до тих чи инших явищ релігійних, що-до вміння відшукувати в сучасному фольклорі ті риси, якими аж рясніли релігії східніх народів. Зокрема, наш український фольклор в своїому дослідженні потрібує такого-ж самого підходу, бо він заховує в собі багато рис, спільних з мітичними явищами східніх народів. Український фольклор — це багатющий скарб для дослідження мітичних явищ, тих явищ, які в обставинах своєрідного українського побуту заховують перед дослідником коріння свого старовинного походження й органічного звязку з мітологією стародавніх східніх народів.

Книжка Фрезерова багато в цьому допоможе.

П. Ковальов.

Франц Боас. *Ум первобытного человека.* Перевод с англ. А. И. Водена. М.—Л. ГИЗ, 1926, стор. 153. Ц. 1 р.

Книжка професора Боаса вигідно відрізняється від багатьох науково-популярних видань з первісної культури, що вийшли останніми часами. Рецензована тут праця, це збірка новітніх даних, що стосуються до людської культури, раси та мови, і дає значно більше, ніж обіцяє її назва.

Розум первісної людини, на Боасову думку, по суті, не відрізняється од розуму цивілізованої людини. Оцінюючи розумовий розвиток, треба вважати на умови соціяльного оточення.

Досі, — каже Боас, — „не принимается надлежащим образом в расчет социальные условия жизни рас и, таким образом, причина смешивается с действием" (стор. 57).

Навівши традиційні думки подорожніх за те, наче б первісні люди дуже імпульсивні та нестримані, Ф. Боас висловлює з того приводу свої зауваження і примушує поставитися до цих думок трохи критично. Досить одзначити численні заборони-т а б у', щоб упевнитися, як надзвичайно витримані та як добре вміють панувати над собою первісні люди. З другого боку, так звана вища цивілізація зовсім не дає підстав говорити про її гуманність та культурну досконалість. „Что сказал бы первобытный человек относительно благородной страсти, вспыхнувшей перед началом междоусобной войны в Аме-

рике и проявлявшейся во время войны? Не показались ли ему права невольников в высшей степени неважным вопросом?" — уїдливо запитує Боас.

Усупереч поширеній думці, Боас каже, що первісні мови надзвичайно складні. Лінгвістичні групи склалися в наслідок несвідомого добору, до того-ж мови зáвсіди залежать од думки, а не навпаки (стор. 111 і 135). „Грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, — форм, совершенно не известных нашей речи". Отож прийшлось упевнитися, „что простота не всегда является доказательством древности" (стор. 108).

Автор зазначає ще помилку, що її допускаються, оцінюючи числові системи первісних мов. „Хорошо известно, что существуют многие языки, в которых числительные не идут далее двух или трех. Из этого делали тот вывод, что люди, говорящие на этих языках, не способны образовать понятия дальнейших чисел. По моему мнению, это истолкование существующего положения дел совершенно ошибочно. Такие народы, как индейцы Южной Америки или эскимосы, у которых старая система чисел, вероятно, не шла далее десяти, повидимому, не нуждается в обозначениях дальнейших чисел, так как предметов, которые им приходится считать, не много. С другой стороны, чуть только эти самые люди начинают соприкасаться с цивилизацией и приобретают мерило ценностей, которые приходится считать, они очень легко усваивают дальнейшие числительные из других языков и развивают более или менее совершенную систему счета" (стор. 84).

Виходить, отже, що мова залежить од культурного ступеня. І навпаки, „известное состояние культуры не обусловливается морфологическими чертами языка" (Боас). Тому автор відмовляється відзначати різницю в розумовому становищі рас за лінгвістичними прикметами.

Так само й антропологічні прикмети не характеристичні, щоб казати за розумові відміни. У своїх попередніх працях Боас довів, що фізичний тип людини змінюється залежно від того, як змінюються прикмети географічного та соціяльного оточення. Зовнішній вигляд пересельців з Европи до Америки, жидів, італійців і чехів (у перекладі — богемців) змінивсь надзвичайно швидко, і цю зміну можна навіть обрахувати (стор. 32 і далі). — Професор Боас цілком слушно прирівнює людський рід у його цивілізованих формах до форм освоєних тварин.

Ми знаходимо в книзі багато цікавих зауважень що-до моральної й духовної культури, з фольклору, з вірувань. Ф. Боас з особливою силою підкреслює безсумнівну давність людської культури, причому він, укупі з Вейле й Гребнером, відносить вживання огню та деяких знаряддів (наприклад бумерангу) до епохи, що попереджає диференціяцію й розселення людських рас (стор. 92).

Книжка Боасова це цінне і поки єдине узагальнення сучасних поглядів на культуру та расу. Вона дасть істотну користь читачеві, що цікавиться новітніми етнографічними й антропологічними проблемами.

Зазначімо наприкінці, що це видання праці Боасової — то переклад англійської книжки: „The Mind of Primitive Man" (вийшла в світ р. 1911). Згодом, р. 1914 та 1921, цю книжку автор значно переробив і видав німецькою мовою під назвою: „Kultur und Rasse", Berlin u. Leipzig, 1922.

Для перекладу на російську мову, розуміється, випадало було-б скористатися з названих останніх видань, що вийшли після війни перероблені й доповнені.

З. Черняков.

„Религия и общество". Сборник статей научно-исследовательского института при Ленинградском Университете. Секция древнего мира. 1926.

Даний збірник притягає до себе увагу передусім з суто принципового боку тому, що це не є звичайний збірник, до яких ми так звикли, де подається низка статтів не об'єднаних ніякою спільною основною думкою. Навпаки, ми тут бачимо певний принцип

об'єднання — дослід проблеми суспільного характеру релігії. „Религия и общество", це не проста формальна назва збірнику, але дійсно основний принцип, що проходить через увесь збірник. Правда в деяких з статтів через складність матеріялу і заплутаність проблеми основна думка виявляється не досить яскраво, але, як побачимо, це, кінець-кінцем не відбивається на загальному принципі збірника, бо стосується тільки підхідок досліду даного матеріялу. Така напр. стаття проф. Богаєвського: „Ритуальный жест и общественный строй древней Греции". Автор починає свою статтю з того, що підкреслює загальне значіння „мови рухів" в людському побуті, посилаючись на роботи Saglio, G. Mallery і ин. Визнаючи, що рухи взагалі утворюються не випадково, але за певною системою, автор намагається простежити різні зміни в характерних рухах, що ми їх бачимо на знайдених у Криті статуетках, перснях й инших речах, зіставляючи одночасно всі ці дані з даними свідоцтв грецького епосу (напр. рухи Одисея, то-що). Проф. Богаєвський хоче показати, що еволюція форми рухів залежить од еволюції релігійних уявлінь, безпосередньо звязаних з еволюцією соціяльної психології греків. Не можна заперечувати цю основну думку, бо справді мова рухів, як і вербальна мова, є вислів думки, і через те мусить в своїй еволюції іти поруч еволюції думки, цю еволюцію думки в мові відбиваючи, але треба одночасно вказати, що автор трохи поспішно зіставляє дані рухів з даними соціологічної психології, не досить иноді ґрунтовно заналізувавши суть даних форм рухів. Напр. ми читаємо: „...военноначальник властным жестом отводит руку в сторону, точно отделяя от себя начальника отряда и воинов, стоящих перед ним в подчиненной позе, и опирается на жезл. Этот жест, характерный для представителя высшего сословия, повторяет великая богиня на вершине горы, или стоя около льва. Такой жест делает ‚и принц' на фреске начальной эпохи следующего периода" (ст. 95). Проте, звичайно, справа полягає тут не стільки, може, в тім, що „военноначальник" хоче відокремити себе од „plebs'a", скільки в звичайній психології наказу, що, як відомо, в багатьох випадках вимагає саме цього руху — простягнувши руку, вказуючи або на певний об'єкт дії, або на загальний напрямок дії.

Наше це заперечення не випадкове; взагалі, на нашу думку, автор не надав належної ваги з'ясуванню відбитків у рухах психології певних видів дії. Коли, напр., людина прохає чогось од когось (не тільки від божества, але й взагалі од кожної істоти, до якої в даному разі звертаються з проханням) — вона звичайно простягає руки до даної особи. Може бути, що кожна доба і кожен окремий народ індивідуалізують цей рух і в цій індинідуалізації відіб'ється та чи инша соціяльна психологія, але з иншого боку кожна доба і кожний народ, має свою систему в рухах, де кожному типу дії і почуттів відповідає і певний тип руху. Щоб не змішати ці обидва ряди, треба передусім з'ясувати 2-й ряд, тоді, порівнявши виявлення через рух наказу, прохання, скорботи і т. и. в різні хронологічні моменти, — ми матимемо певні висновки що-до соціяльної психології даного типу рухів. Отже ми бачимо, що суть помилки тут не в принципі досліду, але тільки в підхідках, от чому це не порушує принципіяльної одности в системі збірнику.

Як і в кожній збірці ми бачимо статті і більшого, і меншого загального значіння. На нашу думку, найбільш принципіяльно важлива стаття Казанського: „Бытовые основы жертвоприношения", бо тут автор з'ясовує певну загальну проблему — проблему сути жертвопринесення. Автор виходить з твердження, що культ, як такий, завсіди первісніш ніж певні божества, що з'являються вже в наслідок певного усвідомлення тих чи инших ритуальних і культових форм. Культ є та основна форма, що з неї розвивається ідея божества, а не навпаки. Навряд чи слід було тільки стверджувати це безперечне міркування паралелізацією ролі божества в культі з ролею літературного героя в сюжеті в розумінні російських формалістів [1]). Не треба також забувати й того, що коли-б у культі зовсім не було ніякої основи для ідеї божества, — вона не змогла-б і потім реалізуватися в щось певне. Ті чи инші уявління про якісь сили, що керують усім світом чи просто певними подіями — мусять бути в основі кожного окремого ритуального моменту, инакше

[1]) Див. Томашевский, Теория литературы, ст. 157 (I вид.).

він втрачав-би усеньку свою рацію. От чому, на нашу думку, пріоритет, первісність культу треба розуміти тільки в дусі „релятивного“ пріоритету певности дійових моментів культу над розпливчастістю не зовсім встановленого ще моменту ініціятивного ядра — тоб-то божества. Вищевказані твердження потрібні авторові, щоб виразно показати, що суть жертвопринесення треба шукати передусім в ньому самому, як у певній культовій формі, але для цього цілком досить і нашого твердження. З дальшим ходом думки авторової здавалося-б слід було-б погодитися, бо справді всі ті форми жертвопринесення, що мають за свою суть форму „поклонения“, „дару“ — божеству, щоб звязатись з ним певними звязками взаємних зобов'язань — виразно вказують на аналогію з відповідними формами правничих стосунків. Вони безумовно не могли бути первісні, бо вимагають: 1) виникнення більш-менш певної реалізації ідеї божества, 2) розвитку свідомости соціяльно-правничих взаємовідносин у складі суспільного життя — цього звичайно не може бути у початковій стадії розвитку релігійних уявлінь. От чому слід погодитися з кінцевими висновками авторовими: „...в основе ‚жертвоприношения‘, как культового действия, лежит заклание ради заклания, в котором с магической целью воспроизводятся технические приемы убоя („магия пищи“). Все прочие функции жертвоприношения, в которых оно служит угощением, даром, выражением почтения, поклонения и т. д. являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями“ (стор. 125).

З инших статтів слід відзначити статті, що розглядають дуже цікаве питання про „професійні релігії“ — грецького пастуха (Троцького) та грецьких мореходів (Болдирьова). Автори уважно переглядають і скупчують різноманітний матеріял, що свідчить за існування трохи відокремлених од загального офіційного релігійного світогляду греків дрібних богів „професійного“ типу — усіх цих Карнеїв, Панів, і т. и. з їх спеціяльними святами (напр. Парілії), мітами і легендами.

Слід також звернути увагу читачеву й на такі статті, як от проф. Струве: „Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта“ та „Диалог господина и раба о смысле жизни“ (аналіза даних старовинного вавилонського пам'ятника), де особливо яскраво висвітлюються соціяльні основи цих релігійних і літературних моментів.

Взагалі, повторюємо, збірник дуже цікавий, як принциповістю провідної ідеї (бажання виявити соціяльні основи релігії), так і різноманітністю підібраного в статтях цінного і інтересного матеріялу.

Б. Навроцький.

Dmitrij Zelenin. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin u. Leipzig 1927. Walter de Gruyter. S. 1—XXIV + 1—424. Tafel V. Grundriss d. slav. Philologie u. Kulturgeschichte. Herausgegeben v. R. Trautmann u. M. Vasmer.

У серії „Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte“, що її в Німеччині видають Рейнгольд Траутман і Макс Фасмер, вийшла зазначена праця проф. Дм. Зеленіна що становить певний момент в історії східньо-слов'янських етнографічних студій. Ми мали курси народньої словесности, пристосовані для потреб університетських програм (як от Сперанського), ми мали такі солідні вправи, як от т. І та IV „Історії укр. літератури“ акад. М. С. Грушевського, але це були історично-літературні, а не суто-етнографічні досліди. Для історії нашої етнографії характеристична її симбіоза з суміжними науковими дисциплінами. Етнографія зливається з народньою літературою, діялектологією, славістикою, географією, статистикою, історією й археологією. Цей брак диференціяції пояснюється як природній наслідок того становища, в якому ввесь час перебувала етнографія. Вчені, котрі працювали в галузі народознавства, викладали в університетах инші дисципліни, російську й західньо-европейську літературу, мову, славістику, то-що. „Тому, зазначає проф. Зеленін, не дивно, що вони робили спроби поєднати свої етнографічні досліди з їхнім головним фахом“ (XII).

В роботі проф. Зеленіна „Russische (Ostslavische) Volkskunde" етнографію відмежовано від історії літератури [1]). Для Дм. К. Зеленіна етнографія є наука відокремлена, як од діялектології, так і од історії літератури, незалежна дисципліна, самостійна ділянка в загальній системі наук з своїми власними завданнями й особливими цілями.

Поставивши перед собою завдання дати „порівняну аналізу народньої культури східньо-слов'янських племін" („die vergleichende Analyse der Volkskultur der ostslavischen Volksstämme", V), проф. Зеленін тільки в небагатьох випадках мав змогу скористатися з попередніх етнографічних студій. Брак відповідних дослідів, ба навіть наукових описів окремих предметів чи явищ (прим. ціпа чи борони) примушував автора не тільки переглядати наново питання, але й „доповнювати та перевіряти попередній друкований матеріял" (V). Проф. Зеленін широко й плідно використав збірки столичних і провінційних музеїв та рукописний архів Рос. Географ. О-ва. З усіх сьогочасних етнографів Зеленін володіє як-найширшим матеріялом, досить поглянути, як простудійовано Епархіяльні та Губерніяльні Відомості, рідкі провінціяльні видання в його розвідці „Очерки русской мифологіи. I: Умершіе неестественною смертью и русалки. Петроградъ 1916" або-ж згадати за те, що саме нашому авторові належать три великі томи докладного „Описанія рукописей Рус. Геогр. О-ва" та ґрунтовний бібліографічний покажчик з матеріяльної культури („Бібліогр. указатель р. этнограф. л-ры о внѣшнемъ бытѣ народовъ Россіи" 1710—1910. Пб. 1913. Зап. Геогр. О-ва, т. 40).

Запровадивши до загального наукового вжитку видатний описовий новий фактичний матеріял, автор докладно опрацював і освітлив багато складних питань. Підбивши в своїй праці підсумки тому, що протягом мало не 30-літньої науково-дослідчої праці він зробив у галузі етнографії, проф. Зеленін подає висновки своїх останніх неопублікованих поки-що розвідок (плетене взуття, сарафан, жіноче голівне вбрання) [2]), накреслює віхи для дальших самостійних вправ.

Робота Зеленіна складається з XII розділів (170 §§): I хліборобство, II скотарство, рибальство, бджільництво, III їжа та її готування, IV робоча худоба, транспортні засоби й знаряддя, V виготовування одежі й взуття, VI одежа й взуття, VII Körperpflege, VIII житло, IX родинне життя, X громадське життя, XI ритуал окремих частин року, XII народні вірування. До книжки додано покажчик слів та таблиці з малюнками й етнографічну мапу східнього слов'янства. На жаль, книзі бракує предметового покажчика, такий покажчик значно полегшив-би користуватися цим великим томом у 424 стор. з різноманітним змістом. Книжку попереджають передмова, спеціяльний нарис, присвячений історії східньо-слов'янської етнографії (§ I—X) та вступ: „Чотири східньо-слов'янські народності" (§ 1—6).

З цього видко, як всебічно проф. Зеленін охопив тематику „ostslav. Volkskunde". Коли до того додати, що кожен розділ і кожен параграф докладно ілюстровано відповідними фотографіями й малюнками, чудово виконаними, то можна визнати, що цю працю повинна мати кожна особа й кожна інституція, які провадять народознавчі студії. Для музеїв, краєзнавчих гуртків, ІНО, педтехнікумів, робота проф. Зеленіна правитиме за найкращу програму, програмову вказівку, що й як треба робити, організуючи місцеві етнографічно-народознавчі студії.

---

[1]) Кажучи про необхідність одмежувати етнографію від історії літератури, ми цим не хочемо сказати, що етнографію можна вивчати по-за історично-літературним матеріялом, з цього останнього не користуючись. Ми хочемо сказати, що історично-літературний матеріял треба в етнографічних і фольклорних дослідах підпорядковувати цілям етнографії, а не навпаки, як це досі звичайно робиться. Робота проф. Зеленіна як вираз цього диференційного відокремлення етнографії од инших дисциплін, заслуговує на особливу увагу.

[2]) Розвідку „Женские головные уборы восточных (русских) славян" надруковано в Slavia. Ročnik V, sešit 2 (303—328) та sešit 3 (стор. 535—556).

Наш часопис зосереджує увагу не на матеріяльній культурі, а на питаннях фольклору, тому й ми, обговорюючи „О. V.“ зупинимося виключно на обрядах, звичаях та віруваннях. Д. К. Зеленін, присвятивши свою роботу головним чином питанням матеріяльної культури та описові форм господарчого життя селянина східньої Европи, фольклорний матеріял, обряди, звичаї та вірування класифікував за зазначеними питаннями. Фольклорні теми він розглядає в звязку з господарчим виробництвом, орієнтуючися на явища й факти матеріяльного побуту. Д. К. Зеленін бере кожне вірування в його господарчій пристосованості, розглядає його в його виробничій локалізованості. Розподіл матеріялу в книзі за певними ділянками з матеріяльної культури та господарчого життя (хліборобство, скотарство, хатнє будівництво, то-що) підказував і відповідний розподіл фольклорних тем. Тому тієї чи иншої фольклорної теми Д. К. Зеленін торкається кілька разів, не виділяючи, не відокремлюючи її, не беручи її в чистому вигляді, як тему суто-фольклорну. Проте, окремі екскурси, розміщені протягом усієї книги, дають, коли їх переглянути в цілому, певну картину детально-тлумаченого народнього вірування. І при такому розподілі етнографічного матеріялу книга проф. Зеленіна розкриває нам перспективи нових спеціяльних суто-фольклорних класифікацій, розташувань, відмежувань і об'єднань.

Було-б дуже бажано, щоб проф. Зеленін окремі нотатки й побіжні екскурси в ту чи иншу фольклорну тему опрацював у вигляді низки спеціяльних розвідок. Ось приміром дуже своєрідне народнє вірування, згідно з яким у багатьох випадках даний обряд треба виконувати роздягшись, лишаючися зовсім голим. Який сенс цього вірування? У проф. Зеленіна ми знаходимо декілька зауважень з цього приводу. Кажучи за те, що той, хто засіває (на-весні) не повинен нічого їсти, Зеленін додає: „Мабуть треба голодному сіяти зерно з тих-же підстав, що й голому льон, щоб настроїти прихильно духів плідности“ (стор. 26). Трохи далі він знов зупиняється на цьому питанні: „Повір'я поширене особливо в великорусів, вимагає, щоб льон сіяли неодягнені; народ виявляє в тому бажання, щоб природа поставилася з співчуттям і примусила рости льон для одежі“ (стор. 29 і далі) Так само голим треба бути збираючи зілля, оборюючи підчас пошести село (стор. 66) [1]), „щоб оберегти дитину від дитячих хороб, гола бабка з голою дитиною на руках обходить лазню“ (стор. 292—4), щоб оберегти підчас весілля наречену од чар її роздягають і чарівник обмиває її в лазні (стор. 314), відьма, роблячи закрутки, повинна бути гола і мати розплетене волосся (стор. 43, 44).

Проф. Зеленін в даному разі, як і в инших випадках, схиляється до думки, що всі ці обряди мають магічне значіння, значіння чар. Приймаючи це тлумачення, ми гадаємо, що вимога бути голим так само, як і утримуватись од їжі, голодувати стоїть у щільному звязку з загальною ідеєю очищення: чисте зерно, чиста „молитвована“ людина, чиста од усіх инших піклувань, утримавшись од їжі, скинувши з себе одежу, — людина повної очищености. Тільки в такому становищі внутрішньої й зовнішньої чистоти людина може сіяти зерно, сіяти льон, збирати зілля, захиститися від пошести, прийняти в безпеці шлюб. Вимога бути голим входить, як необхідний член і чинник, у ритуал очищення.

Говорячи про катартичне значіння обряду сіяти голим й про звязок його з ритуалом очищення, ми звертаємо увагу тільки на те, що всі народні звичаї завсіди являють собою замкнене коло, цільну систему. Чистота, як на це вказує проф. Зеленін, провідна прикмета для засіву. „Am Tage der Aussaat ist man verpflichtet, immer und überall auf Reinlichkeit zu halten; es wird ein weisses Festhemd angezogen; der Tisch wird mit einem reinen Tischtuch bedeckt; am Tage vorher wäscht man sich in der Dampfbadstube“ (стор. 28, пор. ст. 41). Все повинно бути чисте: людина, скатірка на столі. Ритуал очищення в засівному обряді передбачає момент омивання.

---

[1]) Звичай, щоб голі жінки оборювали село підчас пошести, пояснює проф. Зеленін, бажанням утворити надзвичайну обстанову для такого звичайного явища, як оранка (стор. 68).

Проф. Зеленін не раз зупиняється на проблемі „чистого" (Reinlichkeit) (§ 106). Автор уважає, що „чистота для східніх слов'ян являє моральну, а не фізичну властивість" (стор. 250). За це, мовляв, говорить і етимологія слова „поганий" — „поганський, від поганської крови нечистий" (пор. лат. paganus) [1]). Відповідну характеристику східньослов'янського поняття про „чисте" повторює проф. Зеленін, говорячи про пологи, коли породіля, немовля, бабка, чоловік, ба навіть місце, де сталися пологи, вважаються за нечисте. „Отже, пише Зеленін, ця нечистота не є щось фізичне, але духовне. Людина всередині себе є щось нечисте (etwas Unreines), а тому вона споганює (entweiht) все оточення й притягає до себе нечисту силу" (стор. 294). Автор присвячує розділ 122-й спеціяльно „ритуалові очищення породілі та бабки через воду" (стор. 297—299) [2]). Цих катартичних обрядів омивання Д. К. Зеленін торкається в багатьох місцях: омивання чоловіка після того, як він поспав з жінкою (§ 107, стор. 252), ритуальне омивання молодих (§ 129, стор. 313), „омивання душі" небіжчика (стор. 320), очищення хати, де хтось помер (ib.). Зупиняється проф. Зеленін ще на темі „Verunreinigung der Erde" через нечистий труп і теми „гніву землі" (стор. 328, пор. ще стор. 365). Цікава вказівка на спосіб очищуватися через крик півня (стор. 324); про очищення через огонь див. стор. 59, 69 (огонь і вода, як катартичні способи підчас епізотії), про культ огню й охорону чистоти огня (стор. 100—101).

Є. Анічков приписує обрядам, що їх виконують, коли вигонять худобу на пастовень, катартичне значіння (Весенняя обрядовая пѣсня, т. I, ст. 322—326). Проф. Зеленін так тлумачить тільки огнища, окроплення водою, магічне обходження, особливо з залізними предметами (серп, сокира) та вдари свяченою вербою (ст. 60). Але не всі магічні предмети, що через них прогонять худобу, мають, на думку проф. Зеленіна, очистити й оберегти від нечистоти. Так уживання яєць має бути, на думку Д. К. Зеленіна, м а г і ч н и м висловом бажання, щоб худоба була така гладка, кругла й вигодувана, як яйце, і плідна, як півень (ст. 60).

Подібне розходження ми стріваємо і в тлумаченнях весняного народнього звичаю гойдатися на гойдалках. Для Є. Анічкова гойдання то є обряд очищення через повітря („Вес. обр. пѣсня"). Д. К. Зеленін, навпаки, схиляється до думки, що звичай гойдатися має м а г і ч н е значіння й стоїть у звязку з хліборобським культом: височінь зльоту на гойдалках повинна бути за образ для буйного й високого зростання рослин і викликати його. Одночасно, на думку Зеленіна, треба бачити в цьому звичаї ще спробу людини присилувати повітря, щоб служило її цілям — м а г і ч н и й символ панування людини над повітряним царством (стор. 353—4).

Взагалі м а г і з м це провідний принцип, що його дотримується проф. Зеленін протягом усієї своєї книги, тлумачучи окремі фольклорні теми. Розуміється в книзі, присвяченій східньо-слов'янській етнографії, не місце трактувати загально-теоретичні проблеми, але все-ж-таки варт було-б дати окремий коротенький екскурс, щоб висвітлити це поняття магізму, таке багатообразне й не цілком стале.

Мітологія наука нова, з багатьма напрямками, з суперечливими й сумнівними тлумаченнями. Що-до цього праця Зеленіна вигідно відрізняється тверезістю й ясністю мітологічних концепцій. Автор обережно ставиться до різних теорій. Одкидаючи теорії,

[1]) Згідно з цим зауваженням проф. Зеленіна різниця між чистим і нечистим трактується в народніх віруваннях східніх слов'ян, як різниця морально-конфесійна: нечисте є п о г а н е, я к п о г а н с ь к е. Ми дозволили собі підкреслити це авторове зауваження, з притиском його одзначити, бо воно нам дає певні орієнтаційні вказівки гадати, що народнє уявління нечистого розвивалося в звязку з розвитком етичних понять, понять про моральне й духовне й на конфесійному ґрунті. Розуміється, звідси ще не можна робити висновку, що дане уявління повстало по-за примітивною натур-релігійною свідомістю. Прикмети магізму виразно на ньому позначилися.

[2]) Про ритуальне очищення новонародженої худоби та про обряд очищення корови див. стор. 62.

проф. Зеленін уважає на факти. Він одкидає солярну теорію, не погоджується з Мангардтом, заперечує Фрезерові.

Як відомо, В. Мангардт, розглядаючи античні й германські обряди, пропонував думку про існування особливих Korndämonen, демонів з характеристично зооморфними рисами, котрі тікають перед жнивами й шукають притулку в останньому снопі чи то в останньому колоску. На це Мангардтове тлумачення пристали І. Мандельштам (Опытъ объясненія обыч.), М. Сумцов (Этногр. Зам. „Этн. Об." 1889); М. С. Грушевський уважає це тлумачення за „правдоподібне" (Іст. укр. л. I, 193). Але на думку проф. Зеленіна, в східньо-слов'янських звичаях, звязаних з останнім снопом, немає жадних ясних слідів цього антично-германського культу польових духів. Для Д. К. Зеленіна безперечно одне: ці обряди — то магічні дії, що мають викликати гарний урожай в майбутньому році (стор. 40 — 41). „Ідея рослинного духа, — каже Зеленін на иншому місці — що її знаходив Мангардт у західньо-европейському хліборобському ритуалі, взагалі цілком чужа східнім слов'янам. Немає так само жадних достатніх підстав убачати разом з Фрезером у Купальському ритуалі вбивство молодого рослинного духа, щоб присилувати цього духа перейти в иншу, молоду й свіжу оболонку (Hülle)" (стор. 373).

Особливо слід вітати ту загальну концепцію, що її висловлює проф. Зеленін у розділі „Das Ritual der verschiedenen Jahreszeiten" (стор. 362 — 383); тут він заперечує традиційний погляд, наче-б народньо-календарні свята — то солярні свята. Автор зазначає, що коли зимовий ритуал і був колись звязаний з поворотом сонця, то тепер цей звязок вже зник, вже сливе не почувається; так само не більше виразний цей звязок сонячного повороту з святами і в літніх ритуальних діях. Осінні обряди проф. Зеленін уважає за можливе цілком пояснити з обжинків (стор. 363).

Торкаючись Купальського свята, проф. Зеленін зазначає, що в ритуалі цього дня немає нічого, що взагалі говорило-б про звязок цього свята з поворотом сонця або-ж з сонячним культом. Коли попередні дослідники, прихильники солярної теорії, бачили в колесі, що спалюють у Купальську ніч, символ сонця, то, на думку проф. Зеленіна, немає „жадних підстав", „keinen Grund", щоб надавати колесу Купальського свята таке важливе символічне значіння. Старе колесо використовують тільки як добрий горючий матеріял (370). Так само розглядаючи різдвяний ритуал і зупиняючись на звичаї палити сміття на городах у день нового року, звичаї, що його дослідники пояснюють здебільшого в звязку з солярною теорією, Д. К. Зеленін одкидає це пояснінння і тлумачить цей звичай, як обряд характеристичний для культа предків, як змінену форму колишнього звичаю „гріти небіжчиків" (375).

„Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, — пише проф. Зеленін, dass die Wissenschaft in nächster Zukunft eine befriedigendere Erklärung für die winterlichen und sommerlichen rituellen Handlungen finden wird als ihre blosse Erklärung vom Standpunkt der Solartheorie" (ст. 363). Це рішуче заперечення солярної теорії й думка про можливість появи нових обгрунтованіших тлумачень зимового й літнього ритуального циклу дає нам підстави сподіватися, що наступні досліди дозволять по новому розвязати народню концепцію солярного міту, а так само поставлять на перший план фольклористичну проблему с в я т а [1]).

Що-до власних поглядів проф. Зеленіна на ритуал окремих пір року, то Д. К. Зеленін бачить три моменти, які, на його думку, найбільше вплинули на цей ритуал: доба шлюбів (прим., ворожіння на Різдво, ст. 370, в'юнишники на масляну, стор. 381), доба, коли наготовляють запаси на зиму, та культ предків (стор. 363). Деякі ритуальні дії, як от обряди „жильного четверга", проф. Зеленін пояснює, як новорічні, бо новий рік колись починавсь у березні (§ 26, стор. 64, пор. стор. 365—6). Подібне новорічне значіння приписує він ще обрядам звязаним з колишнім святкуванням нового року в вересні (§ 151, стор. 374).

---

[1]) Проф. Зеленін у § 26 трактує питання про тваринні свята, причому заперечує звязок цих зоолатрних свят з тотемізмом. „Es sind, пише проф. Зеленін, Überreste alter heidnischer Opfer, welche mit der Zeit des Schlachtens dieser Tiere und im allgemeinen mit der Zeit der Nahrungsbereitung verbunden sind" (стор. 63).

Відгуки культу предків (§ 136) убачає Зеленін в окремих циклах народніх свят. Кулачні бої пояснює автор, як спомин давньої тризни, як відгук давнього звичаю „дратися по мертвецы“ коло могили (стор. 352, 380); звичай „жечь масляницю“ тлумачено як запрохання предків на вечерю перед постом (стор. 381), і взагалі масляну, як поминальне свято. Проф. Зеленін раз-у-раз підкреслює звязки окремих циклів. У різдвяній обрядовості автор знаходить елементи культу предків і магічних дій, скерованих на хліборобство й худобу. У ритуалі „семика“ він бачить злиття двох культів — рослинного культу й культу нечистих („залежних“) мерців, що їх ховали колись саме на семик (стор. 368). Танки, що їх водять на-весні та на Купайла, автор пояснює як магічне коло, як сберег у звязку з культом рослин (стор. 372). У весільному ритуалі він підкреслює елементи хліборобського культу (стор. 303), вказує на перенесення „Unzüchtigkeit“ нареченої на худобу й пашню (стор. 310).

Важливої проблеми культурно-історичних запозичень, історично-культурних і географічних концентрів торкається Д. К. Зеленін у багатьох місцях своєї праці, висловлюючи низку нових плідних думок і переглядаючи думки своїх попередників. Греччина, захід, монгольсько-фінські сусіди й переживання первісної доби, — ось те коло впливів і запозичень, що на нього звертає увагу наш автор. Східньо-слов'янські обряди очищення матери й дитини він розглядає, як „слов'янський варіянт ἀμφιδρόμια, позиченого від греків“ (стор. 299). Обряд пострижин, як він одбувався у князівській родині в давній Русі, тлумачить як витворений підо впливом візантійської τριχοκουπία“ (стор. 305). Погоджуючись з визначенням східньо-слов'янського весілля, як вільної містерії, що його висловив А. Веселовський (Три главы изъ ист. поэтики. Соч. I. 270), проф. Зеленін говорить про вплив з боку візантійського, а так само грецько-римського ритуалу через посередництво південних слов'ян. „Сюди, — зауважує автор, — належать переважно моменти, що мають релігійно-містичний характер“ (стор. 306). Взагалі, на його думку, глибше аналізуючи весілля, не важко визначити в ньому ті основні елементи, котрі не тільки одібрано в спадок з ексогамного поганського шлюбу, але ще й запозичено від греків: весільний хліб, прикрашене гільце, омивання (ст. 305), світилку (Kerzenträgerin, стор. 314). Стверджуючи, що обрядовий хліб, який входить у ритуал східньо-слов'янського та болгарського весілля, запозичено від греків, проф. Зеленін не погоджується з тим, щоб уважати, як це робить проф. М. Т. Сумцов, ритуальний весільний хліб східніх слов'ян за загально-слов'янський і тим більше застосувати його до індо-германської давнини (стор. 312). Цей хліб, запозичений од греків, набрав, як каже Д. Зеленін, деяких рис давньо-слов'янського культу, культу хліборобського й рослинного (ibid.). Вплив грецьких обрядів бачить проф. Зеленін і на ритуальному омиванні молодих водою, заперечуючи тим твердження Хв. Вовка, що звичай водити молодих у лазні належить до „азіятських елементів вплкр. весілля“. Це припущення Хв. Вовка, на думку проф. Зеленіна, є „ein offenbares Missverständnis“ (ст. 313).

Що-до запозичень з заходу, то проф. Зеленін говорить про елементи західньої обрядовости в хліборобському фольклорі (§ 18); деякі відміни різдвяного ритуалу Зеленін, згідно з попередніми дослідниками, ставить у звязок з святом календ (стор. 376), укр. колодку та інші подібні звичаї теж тлумачить із зах.-европ. обрядів (§ 154). Звичай перевдягати коня підчас весняного ритуалу („проводи русалки“), різдвяної ночи, весілля та масляної Зеленін уважає за звичай позичений з заходу одночасно з русаліями (ст. 355, див. ще стор. 373, § 150). Торкаючись питання про способи похорону в східніх слов'ян, проф. Зеленін вказує, що спосіб ховати, викидаючи труп у пустельне місце є відомий послідовникам Зороастра й багатьом монгольським та деяким тюркським народам, а так само трапляється в фінської мордви й литовців (стор. 330).

Ми могли-б значно збільшити кількість цитат, де наш автор досліджує дане питання запозичень, але ми зупинилися тільки на деяких, не робивши спроби викласти їх у систематичному вигляді. Для даної книги, де матеріял розташовано не за культурно-історичним принципом, аналіза впливів не могла бути за спеціяльне завдання досліду.

Спробу реконструювати взаємини громади й родини дає проф. Зеленін, говорячи про звичаї, що їх виконують, коли народжується дитина. Комплекс звичаїв, коли всі

господарі села так чи инакше беруть участь у цих обрядах, розглядає автор, як „акт приймання новонародженого в громаду“ (295). У цьому звязку Д. Зеленін зупиняється на деяких звичаях, що їх він уважає за решткы обрядів „повноліття“. Кумів теж уважає Д. Зеленін за „замісників громади“, як „посередників між громадою й батьком“ (295).

Обряд „пострижчин“, що його виконують над дитиною, коли їй буде рік, на думку Зеленіна, „належить до ритуальних свят, що в різних народів супроводять повноліття молодих людей і їхнє прийняття в суспільство дорослих для загальних робіт (стор. 303, § Haarschneiden). Як додає автор, „перенесення обрядів повноліття на молодший вік — то загальне явище в найрізноманітніших народів“ (ст. 303). „Весілля ще в більшій мірі виходить з вузьких рамців родини, ніж це буває в ритуалі при народженні дитини; визнання шлюбу від громади, як зазначає проф. Зеленін, то одне з головних завдань весільного ритуалу“ (305). Колективний характер, на авторову думку, властивий багатьом моментам весільного ритуалу, між иншим і обряду готування весільного хліба. Тут проф. Зеленін не згоджується з думкою Хв. Вовка, який тільки цьому моментові приписував колективний характер і до того-ж говорив про те, що в цьому обрядові беруть участь члени одного роду. Д. К. Зеленін настоює на тому, що в даному випадкові бере участь не рід, а ціле село (ст. 313). Описуючи обряд „засіву“, проф. Зеленін підкреслює, що „часто цей засів має публічний, а ніяк не родинний характер. Ціле село обирає часто для цього одну людину, що має „легку руку“. Иноді вибір розвязують жеребкуванням“ (стор. 26).

Окремі параграфи присвячує Д. К. Зеленін громадським роботам (толоці), а так само зборам молоди для спільної праці й розваг (досвітки, вулиця). Взагалі, автор раз-у-раз означає, що в народніх віруваннях є два роди ритуальних церемоній: публічних, колективістичних та родинних і індивідуалістичних.

На жаль. у книзі надто мало місця приділено народнім віруванням (XII розділ Der Volksglaube, стор. 383 — 398); ще стисліш викладено народню медицину (тільки дві сторінки, стор. 256 — 8). Головну увагу автора, як ми одзначили спочатку, притягла матеріяльна культура.

Наприкінці ми висловимо певність, що ця видатна й єдина книга з східньо-слов'янського народознавства з'явиться в перекладі й у нас, бо тільки недостатньою увагою до справи слов'янознавчих виучувань можна пояснити той факт, що „Grundriss'и“ з слов'янської філології й історії культури з'являються в Берліні — Липську, а не в нас, де їм належало-б виходити.

Віктор Петров.

Dr. Adam Fischer. *Profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza. Lud Polski.* Podręcznik Etnografji Polski, opracowany z zasiłku Ministerstwa wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Z 3 mapami i 58 ilustracjami w tekscie. Lwòw-Warszawa-Krakòw 1926. I/IV; 1—240.

Краєзнавча праця, що в Польщі в грудні минулого року святкувала 20-річчя своєї організованої роботи, тоб-то праця т-ва краєзнавства, підбила свої підсумки, як вони визначилися в різних галузях роботи. До цих підсумків випадає долучити й підручник польської етнографії проф. Фішера, бо він вийшов як-раз р. 1926-го, і потребу в підручникові диктував і надзвичайний розвиток краєзнавчої роботи взагалі, а так само викладання краєзнавства, як окремої дисципліни в середніх і вищих школах.

Зміст підручника проф. Фішера в головному такий: 1) Частина вступна; 2) Польська етнографічна територія; 3) Культура матеріяльна; 4) Культура суспільна; 5) Культура духова; 6) Додатки загальні. Окрім того додано: а) спростування та доповнення, б) покажчик місцевостей, осіб та предметів і в) список ілюстрацій.

У вступній частині автор охоплює такі ділянки: поняття про етнологію та етнографію і їх стосунки до инших наук. Етнологія і фольклор. Етнологічні методи. Розвиток

етнології. Справа завдань людознавства та його виучування в Польщі. Значіння людознавства для літератури і мистецтва, а так само для суспільства й держави. Нарешті — Етнологія в програмі загальної освіти. Що-до другої головної частини, то тут маємо: а) межі, б) кількість людности, в) польські етнічні групи, г) розвиток польських поселень і д) польські антропологічні типи.

Основну частину підручника становить розгляд польської культури; причому її поділяє автор підручника для зручности не на дві, як звичайно робили і роблять етнографи, а на три ділянки, а саме: а) ергологія, б) етнологія суспільна і в) фольклористика, яку цілком утотожнює автор з поняттям культури духової. До першої проф. Фішер зараховує явища матеріяльної культури, а саме будівництво (найдокладніша частина); хатні меблі і виготовлення їх; приладдя хліборобське й господарче; знання хліборобські і господарчі; промисли хатні (ткацтво, теслярство, бондарство, ситарство, кошикарство, кераміка, вироби з металю, лимарство, кравецтво, гаптування); одіж; оздоби, мистецтво народнє; музичні струменти; до другої з цих трьох ділянок автор зараховує такі явища: обряди—родинні, весільні; похоронні; звичаї домові (при закладанні будинку, перебудова при пожежі, то-що); звичаї щорічні, тоб-то народній календар і, нарешті, народнє право. До третьої ділянки зачислено: демонологію, уяви про природу (космологія та космогонія), лікування й чари, народні оповідання (міти, байки, казки, фацеції, легенди, перекази), пісні, загадки й прислів'я, драматичні вистави, а так само гри, забави, танки й музика.

Додатковий відділ (wnioski ogólne) освітлює польську культуру в її основних рисах, і разом з тим визначає на ній ті нашарування, які від давньої минувшини польського життя поступінно залишалися, а так само ті різноманітні впливи, що відбилися на побутові й на відповідній місцевості. Нарешті, визначаються і ті впливи, що останніми часами вже виникли, і що виявляються в різних царинах побуту польського народу. Влучно добрані ілюстрації яскраво доводять, що автор подбав, щоб підручник справляв приємне враження.

І справді, підручник справляє враження викінчености та заокруглености. Автор уникає питань спірних; на зібраному матеріялові ґрунтуючись та посистематизувавши його, він подає те, що є в житті та що життя заховує; і при цьому намагається виявити старовину в побутових явищах польського життя. Провідна авторова думка,— цілком слушна — подати все те, що торкається тільки польського люду, здійснюється з надзвичайною послідовністю, і тому малюнок виходить не уривчастий, а повний. На превелике наше здивування, автор до польської території зачислив і ті країни, де живуть українці; тому саме поняття lud polski трактується ніби-то в розумінні державному, а не етнографічному.

Не кажучи про те, що за польський народ уважає проф. Фішер людність Холмщини, Белзьку землю, Полісся (на сході), Спиш (на заході), він категорично зазначає, що опріч поляків „mieszkają też na obszarze państwa polskiego inne ludy" (ст. 18), і тут перераховує: литвинів і жмудинів, білорусів, малорусів (zwani zwykle Rusinami) а до території, де живуть „у межах Польської держави" українці, зараховує систему середнього та долішнього Дніпра, цілого Богу й середнього Дністра — непорозуміння, що його в підручникові бути не повинно. Кажучи за впливи останніх часів на Польщу, він згадує також „руські" і вбачає їх у виробах ткацьких та жартах і в піснях. Варт було-б хоч трошки уваги приділити тим польським етнографам, котрі, виучуючи побут Польщі, не могли проминути побут український, що має багато спільного з польським (Богдан Залеський та ин.).

Узагалі автор ігнорує українців і ніби не визнає їх за народ. Це вносить багато непорозумінь і відбиває певну тенденцію, що її бодай у підручникові, де виклад догматичний, бути не повинно. Далі, в підручникові є прогалина: проф. Фішер, коротко та точно визначивши фольклор (wiedzę ludu), етнографію й етнологію, нічогісінько не говорить про слово „культура". Тимчасом цей термін у підручникові виточнити необхідно, давши певне його визначення. Заперечення викликає ще й класифікація головних частин; вона виявляє, що суворо логічну підвалину переведено не всюди з певною послідовністю і передусім розподіл культури на три основні частини, коли вжито два принципи для розподілу. Між иншим дивно, напр., чому автор „pranie i prasowanie"

стор. 82—83) зараховує не до хатніх промислів, а до тих, до яких він зараховує садівництво, городництво, то-що. Розділ „народнє право“ (§ 32) не дає точного розуміння, в чому його суть, у чому полягає правність відповідних звичаїв, які саме становлять групу звичаїв, що їх треба зараховувати до народнього права. Мапи що-до сьогочасного географічного та державного становища Польщі, на нашу думку, невиразні. Тому потрібно-б було дати звичайну географічну мапу окрім цих поданих. Тоді сами собою позникали-б деякі непорозуміння що-до розташування людности.

Не зважаючи на все це, треба однак сказати, що підручник охопив усі основні частини науки: він подає елементарні поняття, їх тлумачення, методи наукового дослідження з зазначенням стислого огляду основних течій у методології, стислий історичний огляд розвитку науки в Польщі, а також її всебічне значіння — тут з'являється момент педагогічний і патріотичний. Опрацювання окремих частин підручника прямує до того, щоб небагатьма словами освітлити суть питання, охоплюючи його як-найдокладніше, а взагалі збудовано так, що матеріял одної частини не переважає надто другої. Оця гармонічна структура сполучується цілком з матеріялом, що подає найновіші в науці факти; вона свідчить про те, що підручник змагається дорівняти сьогочасним науковим здобуткам. Подаючи узагальнення з відповідними прикладами, підручник зазначає і самий процес переведення порівняльної методи в галузі чи то окремого питання чи то цілої їх низки. Самий догматизм викладання, позбавлений сухої ригористичности, зацікавлює, окреслюючи певне питання і одночасно завдовольняючи наукові запити: за кожним розділом і деякими відділами подається відповідний бібліографічний покажчик праць, що вийшли вийнятково польською мовою (приклад стор. 9) і найновіших праць.

Педагогічне завдання — скласти підручник, який-би міг допомогти молоді пізнати свою рідну країну через школу та зробити так, щоб вона глибоко й дуже покохала рідну країну саме в процесі її виучування, — автор, ми вважаємо, виконав гаразд.

В'ячеслав Камінський.

ХРОНІКА.

КАРЛ ВЕЙЛЕ

(1864 — 1926).

19 квітня минулого 1926 р. помер один з видатних німецьких етнографів, директор Ляйпцизького Народознавчого Музею, професор Карл Вейле (Weule), добре відомий своїми популярними книжками з історії культури й нашій публіці.

К. Вейле народився 29 лютого 1864 року в Альт-Вальмодені біля Ринґельгайму (Ганновер). Скінчивши реальну гімназію в Гільдесгаймі, слухав лекції в Ґеттінґенському та Ляйпцизькому університетах, вивчаючи спеціяльно географію, що до неї нахил почував змалку. Особливо плідні були його студії в Ляйпцигу під керівництвом славетного географа й етнографа Фр. Ратцеля (див. за нього „Етногр. Вісн.“, III, с. 44). З р. 1891 до 1899 Вейле працював у Берліні в географічному семінарі Ріхтгофена та Народознавчому Музеї, що його заснував р. 1868 Бастіан (за Бастіана див. там-таки, с. 43). Р. 1899, за порадою Ратцеля, повернувся до Ляйпцига й одержав доручення упорядкувати колекції відділу Африки та Океанії у Міському Народознавчому Музеї. Того-таки року захистивши дисертацію pro venia legendi на тему за африканські стріли, посідає катедру географії й етнографії в Ляйпцизькому університеті. Спочатку Вейле читав курс економічної географії, але потім перейшов на етнографію та передісторичну культуру. Р. 1906-го він подорожує з науковою метою до колишніх німецьких колоній в Африці, де пробув дев'ять місяців серед племін на високорівні Маконде. З року 1907-го він був директором Ляйпцизького Народознавчого Музею; року 1914-го заснував етнографічний семінар та етнографічний науково-дослідчий інститут у Ляйпцизькому університеті; року 1920-го одержав ординатуру.

Вейле був видатний етнолог-дослідник, музейний діяч, письменник та педагог разом, виявивши в усіх цих галузях невтомну творчу ініціятиву. З його друкованих праць найвідоміші: Geschichte der Erdkenntnis (1904); Negerleben in Ostafrika (1909); Wissenschaftl. Ergebnisse meiner ethnograph. Forschungsreise im Süden Deutsch Afrika (1908); Leitfaden der Völkerkunde (1912) та ціла низка науково-популярних книжок і брошур з історії первісної культури, перекладених на російську та українську мови, як напр. „Культура безкультурних народів“, „Елементи людської культури“, „Первісне суспільство та його господарство“, „Від карбу до абетки“, „Нариси з первісної механіки й технології“, то-що.

В своїх теоретичних поглядах Вейле не схиляється ні до Бастіанового вчення про елементарну думку народів (Völkergedanke), ні до Ратцелевої теорії запозичення; він прагне розкласти найдавніше культурне надбання людности на складові частини з тим, щоб потім простежити еволюцію кожного з таких елементів культури. Проте в останніх своїх працях Вейле начеб-то наближається до теорії культурних кіл Фробеніуса, Гребнера, Анкермана, Фоя та инших.

З великих творів Вейле видатний його „Підручник з народознавства“ (Leitfaden der Völkerkunde), що поділяється на дві частини: в першій описується різні народи за культурними циклами, в другій подається історія розвитку матеріяльної, соціяльної та розумової культури людства. До книжки додано розкішний атлас малюнків; вона є прекрасний підручник для молодих етнографів. Ленінградська філія Держвидаву РСФРР взялася перекладати цю книжку російською мовою. Позитивні риси популярних книжок

Вейле такі: тверда, реальна підхідка, далека від жадної метафізики, багатство матеріялу, простий і ясний виклад, рясні ілюстрації. До хиб можна застосувати брак історичного погляду (він не вважає на різні порівні культур цілком відсталих народів), недостатню увагу до археологічних даних, ігнорування суспільної свідомости первісної культури й т. и.

В особі Карла Вейле зійшов у могилу один з найвидатніших сучасних діячів етнографії.

Проф. Є. Кагаров.

МЕЛОДІЇ т. зв. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

(Див. 8 — 30 ст.: Павло Попов. До текстів т. зв., „Калинівських“ пісень; 71 — 78 ст.: Василь Кравченко „Псальми“, що в 1923 — 24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес).

До деяких „Калинівських“ пісень Етнограф. Комісія дістала записи мелодій, що їх тут і вміщаємо в порядку їх мелодичної споріднености. Записи подали такі особи: №№ 1, 2-в, 3-а, 4-а, 5, 8 — П. Гопцус — від селянки Христі Пінчукової з с. Івниці Іваньківського р. д. Житомирського пов.; №№ 1-а, 3, 8-а — з с. Скочища Корнинського району та №№ 2-а, 4, 5-а — з м. Ходоркова Білоцерківської окр. записав В. В. Теплий-Гарячий; № 2 — з с. Дорожинець на Одещині (д. Балтянського пов.) і № 4-в — з Синюшиного Броду на Одещині-ж подав Б. Левицький; № 6 — М. Хомичевський — від селянина с. Альбинівки під Житомиром; № 7 — М. М. Пухтаєвич — з с. Тулина Житомирської округи.

Ці 16 записів зводяться, власне, на 8 мелодій і 8 їх варіяцій. Вони стосуються до 9 пісенних текстів згаданих або наведених у статті П. Попова та збірці В. Кравченка під такими зазначеннями: 9 ст.: 2) — мелодія № 5-а (див. ще ст. 75); 10 ст.: 4) — мел. №№ 2, 2-а, 2-в (див. ще ст. 78); 5) — мел. №№ 1, 1-а (див. ще 76 ст.); 6) — мел. №№ 3,3-а; 8) — мел. №№ 5, 7, 8-а; 11 ст.: I — мел. №№ 4, 4-а; 14 ст.: III — мел. № 6; IV—мел. № 8; 15 ст.: V—мел. № 4-а, 4-в.

Щоб зручніш було порівнювати мелодії, деякі з них транспоновано супроти оригінальних записів, а саме: № 1-а транспоновано на $1^1/_2$ тона нижче на №№ 2-в, 3-а, 4-а — на 1 тон вище; № 4-в — на $1^1/_2$ тона вище; № 8 — на $2^1/_2$ тони вище.

Мелодії № 8 і 8-а (їх записали різні особи), мабуть, дві партії тої самої двоголосої мелодії: № 8 — другий голос, а № 8-а — перший.

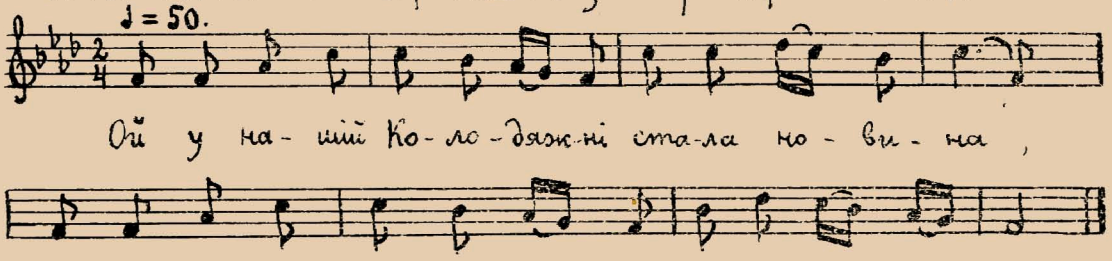
Характеристично, що деякі мелодії: 4, 5, 8 прив'язано до двох пісень кожну, знов-же до пісні про Калинівський хрест записано аж 3 мелодії (№№ 5, 7, 8-а).

Пісні „Калинівські“ з виразно позначеним церковним впливом переважно, коли не виключно, гуртові, але записи, на жаль, проваджено здебільшого від поодиноких співаків.

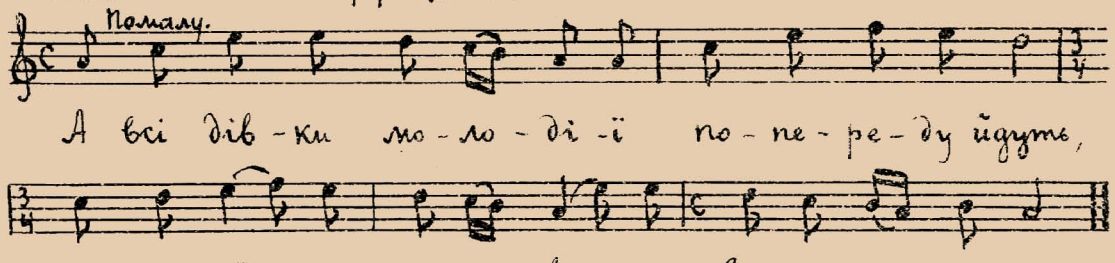
В. Харків.

Додаток до Прозділу розвідки К. Квітки
„Українські пісні про дітозгубницю."

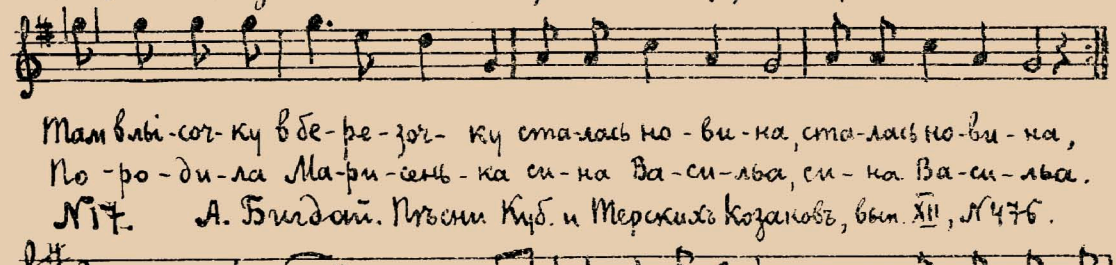
№14. К. Квітка. Нар. мелодії з голосу Л. Українки №154.



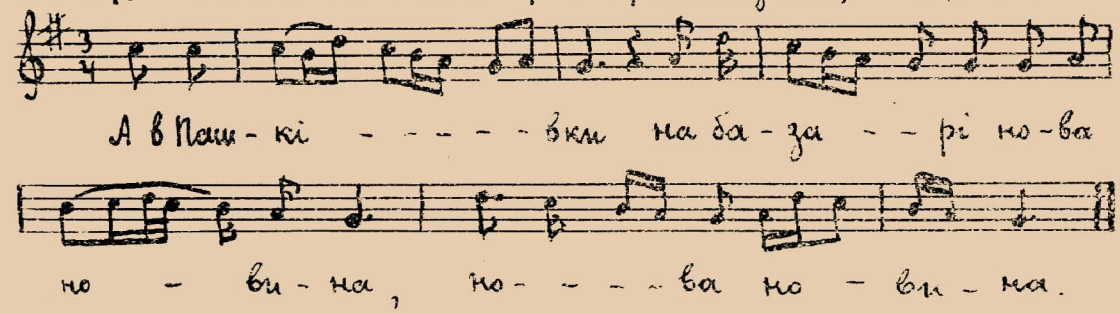
№15. Запис А. Кудрицької.



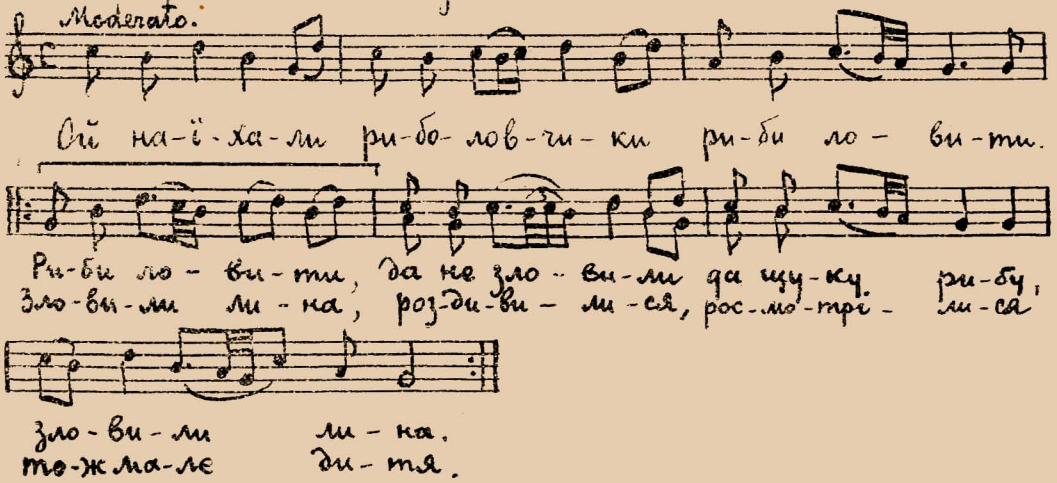
№16. Роздольський - Людкевич. Гал.-руські нар. мел. №596.



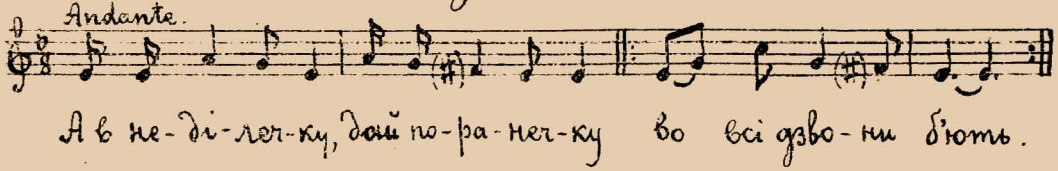
№17. А. Гилфай. Пѣсни Куб. и Терскихъ Казаковъ, вып. XII, №476.



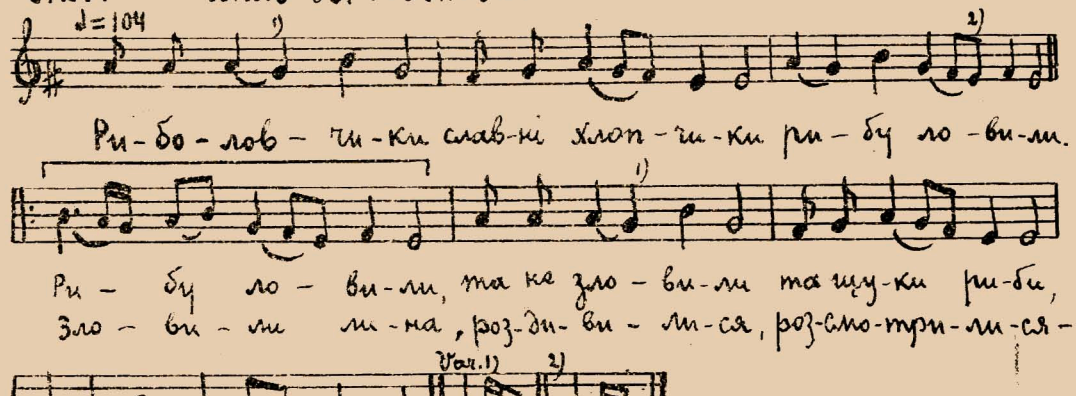
№18. Запис М. Гайдая.



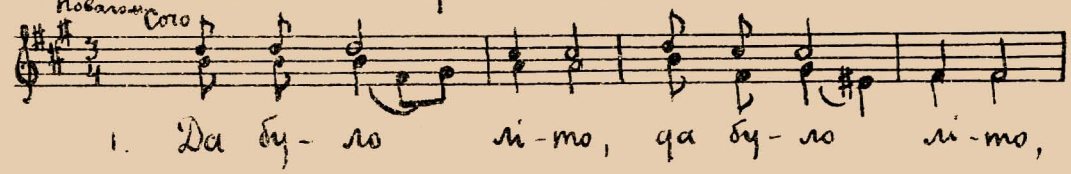
№19. Запис М. Гайдая.

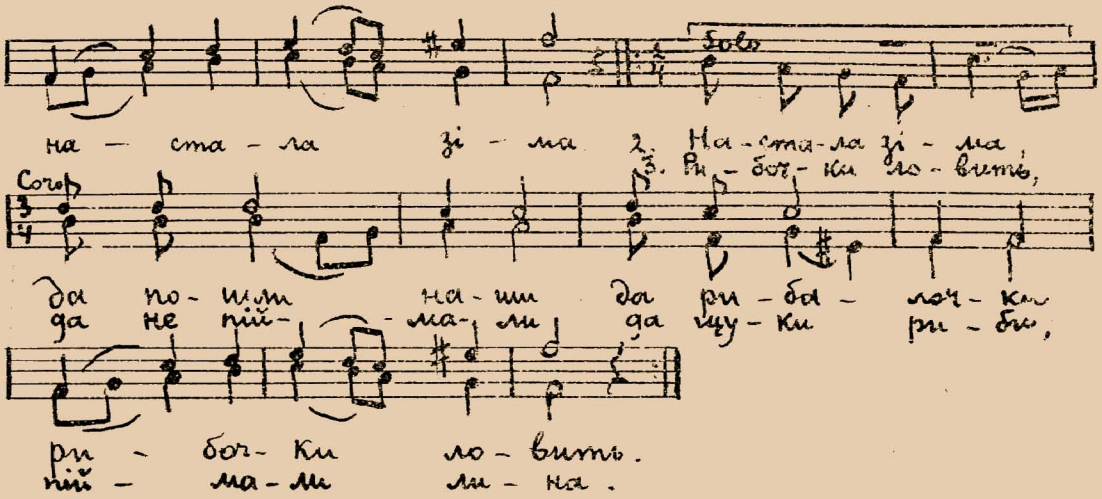


№20. Запис К. Квітки.

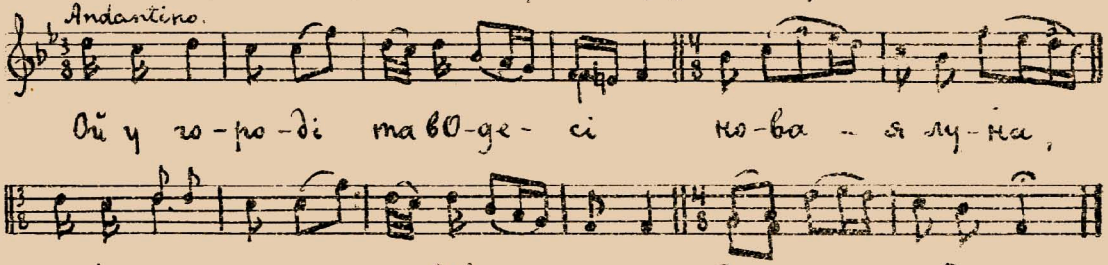


№21. Запис І. Євдокимовського.

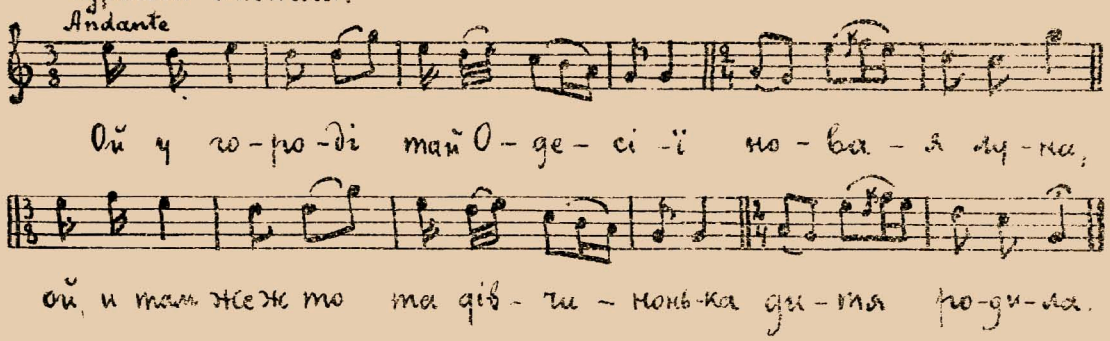




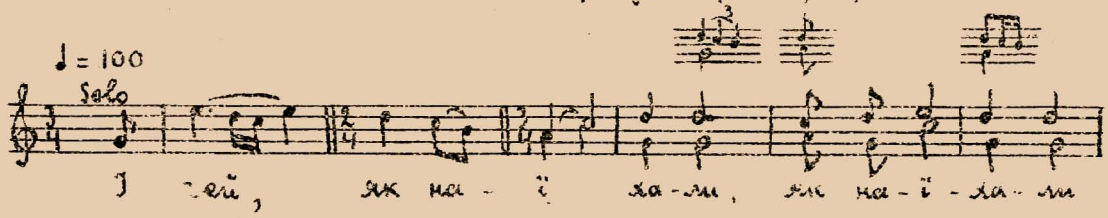
№22. А. Конощенко. Укр. пісні, II сотня, №91.

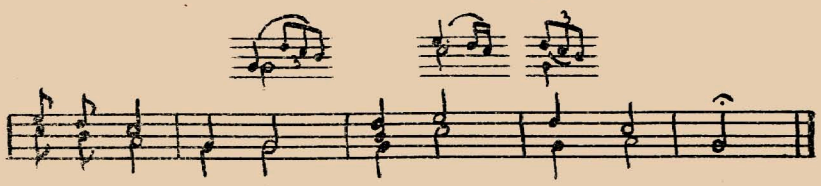


№22а З неопублікованих записів М. В. Лисенка.
Чумацька колядка.



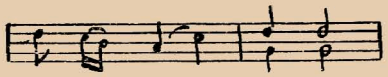
№23. К. Квітка Етнограф. збірник, II, №265





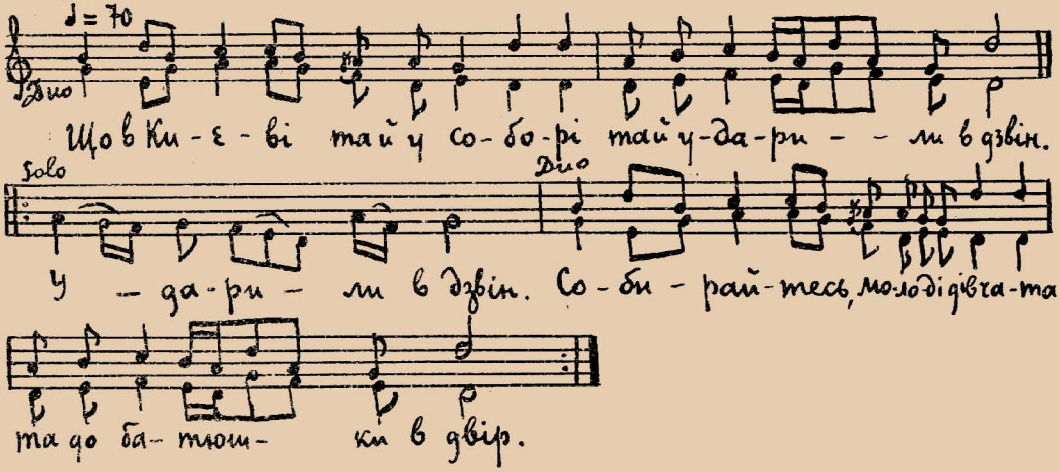
ри-бо-лов-чи-ки риб-ки ло-ви-ти.

Гіпотетична граформа відтинку відповідного 2-4 тактам:

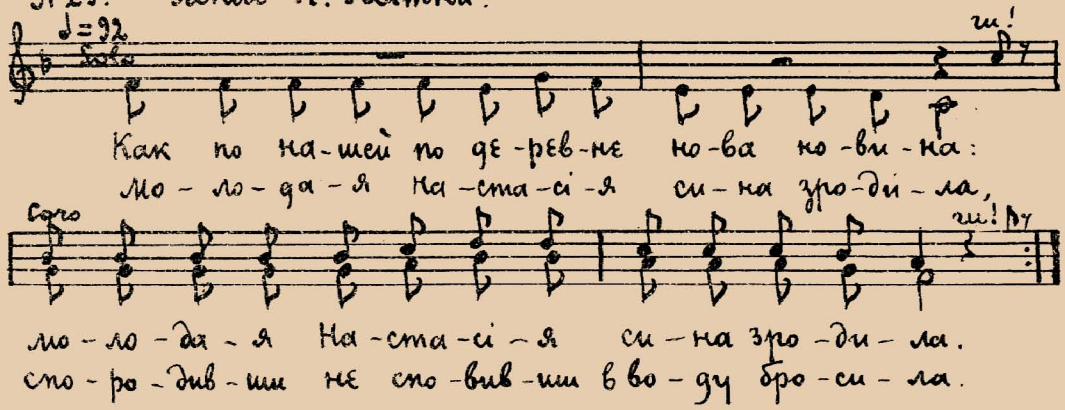


як на-ї- -ха-ли

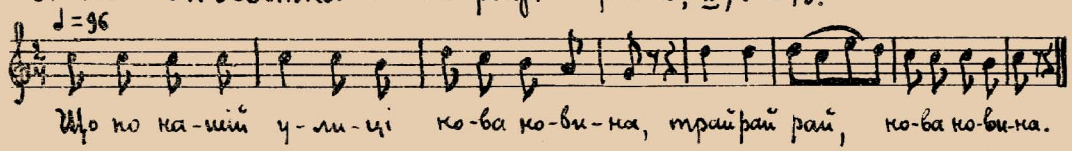
№24. Запис А. Бабія.



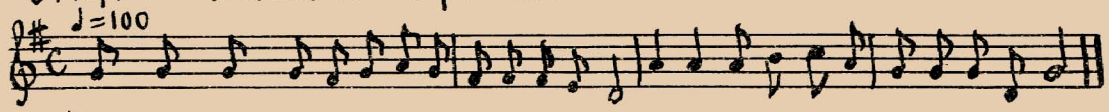
№25. Запис К. Квітки.



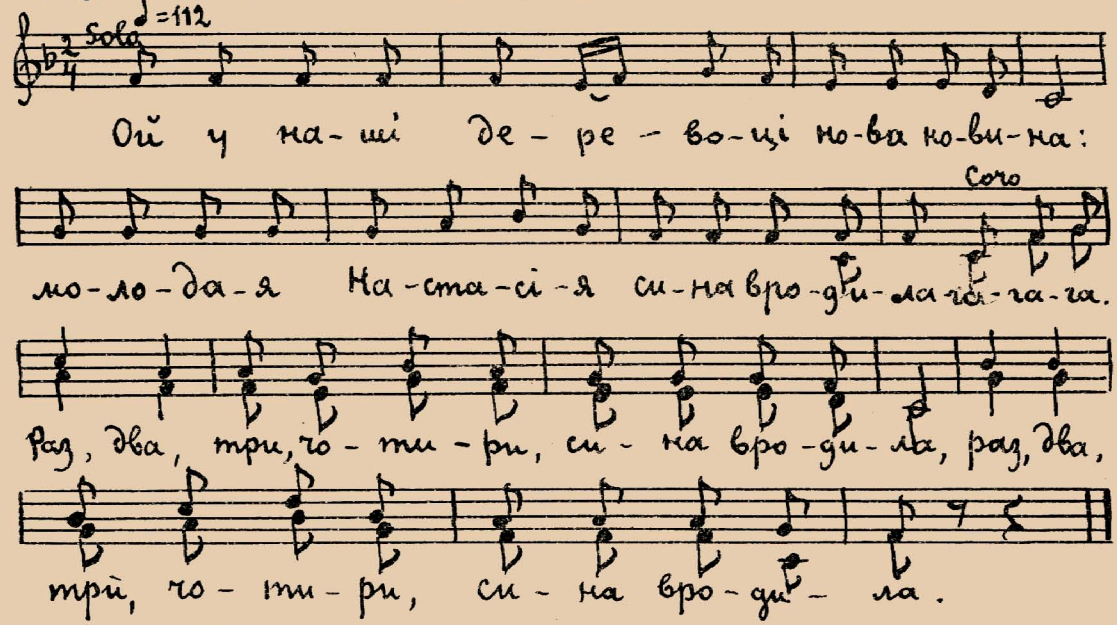
№26. К. Квітка Етнограф. Збірник, II, №348.



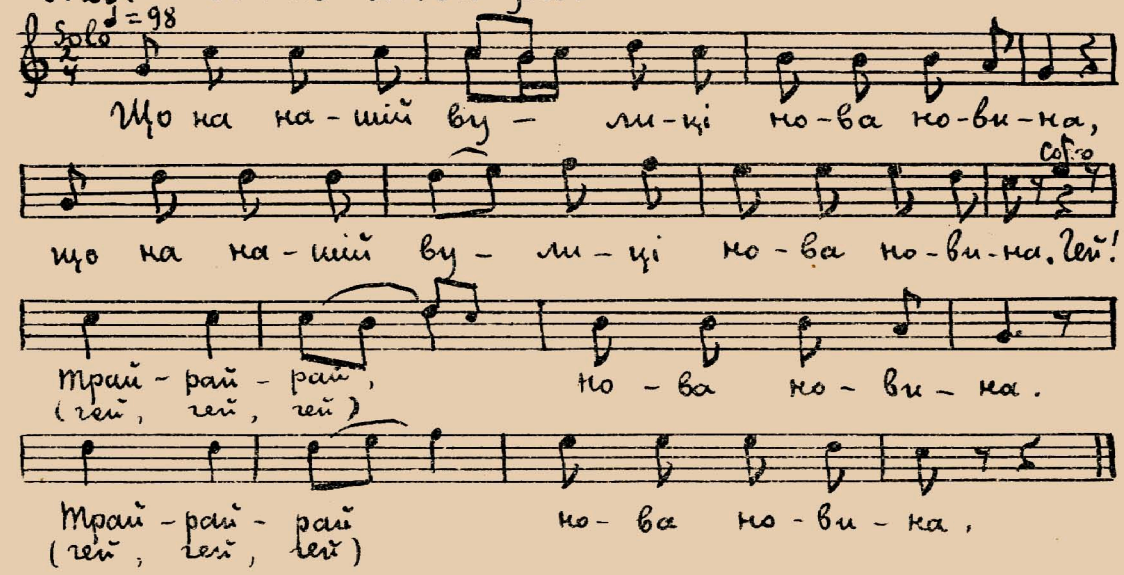
№27. Запис В. Харкова.



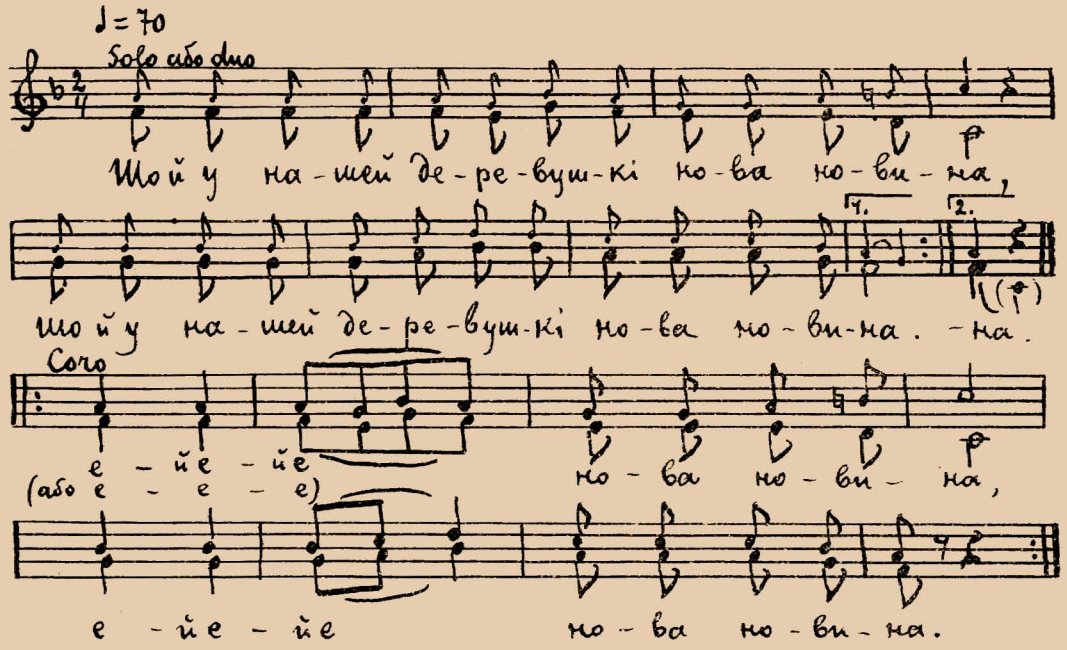
№28. Запис К. Квітки.



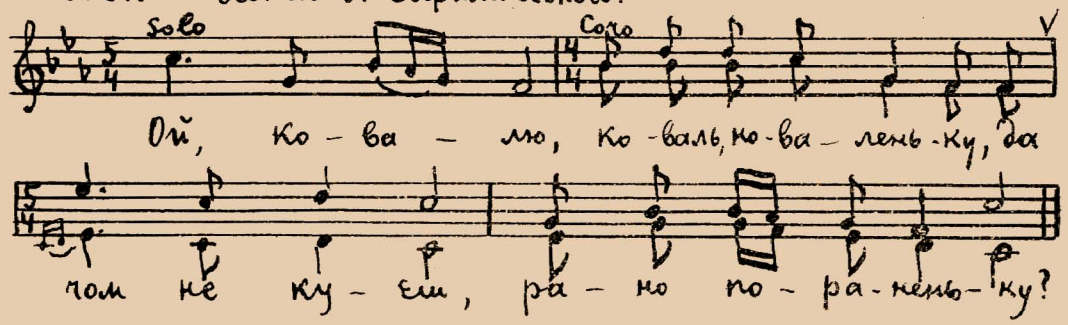
№29. Запис М. Гайдая.



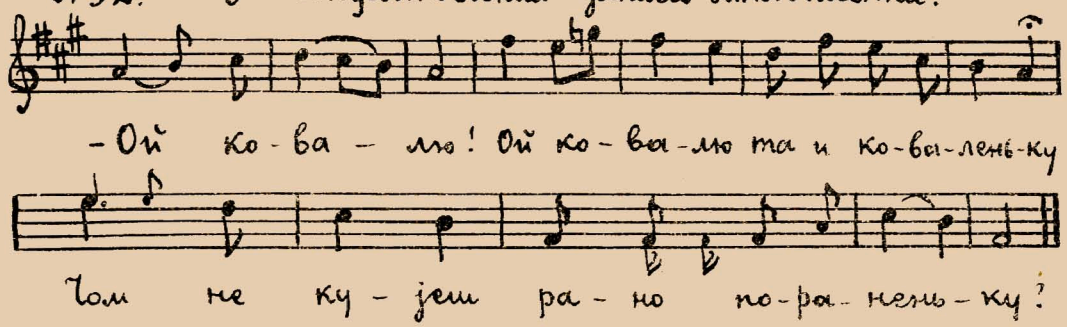
№30. Запис К. Квітки.



№31. Запис І. Єварницького.

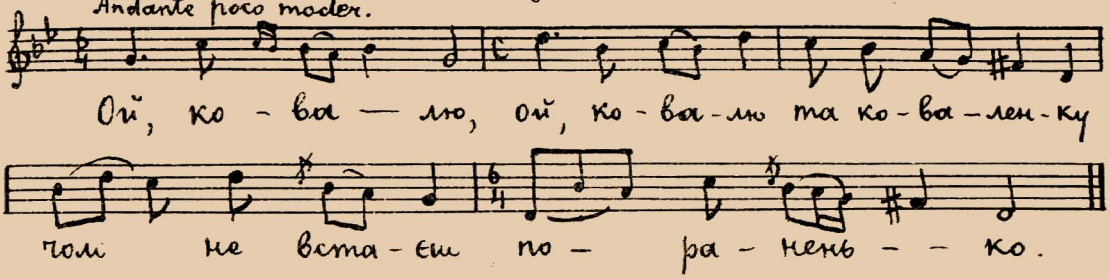


№32. З неопублікованих записів М.В. Лисенка.



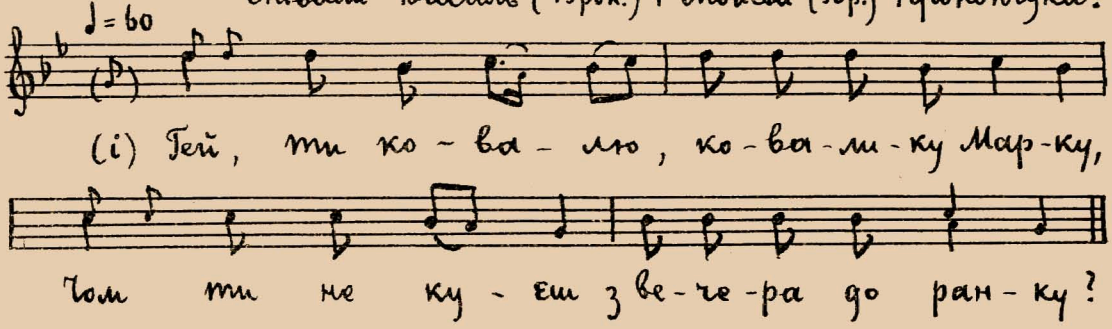
№33. З неопублікованих записів М.В. Лисенка.

Andante poco moder.

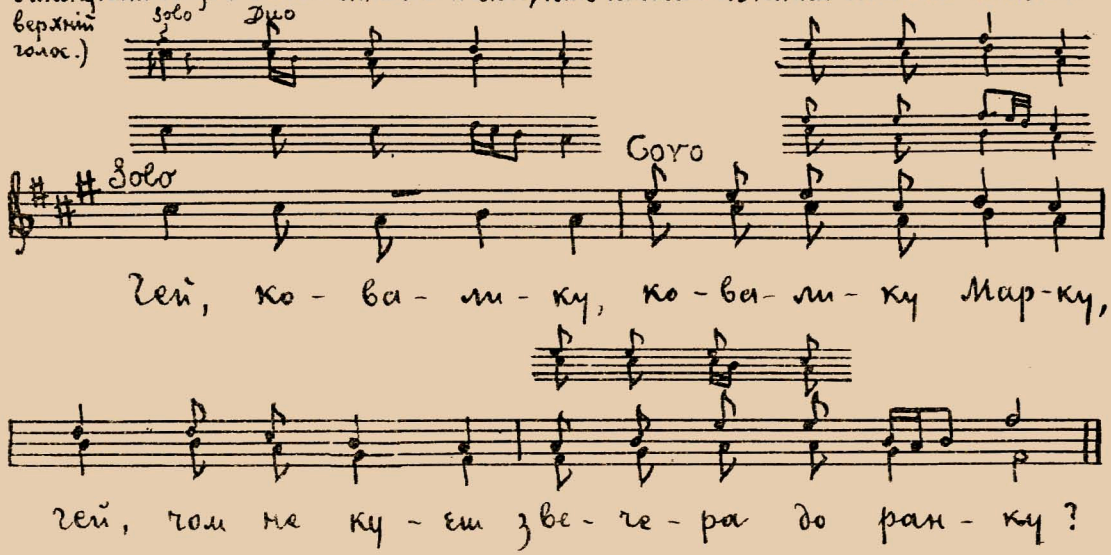


Варіянти, що їх записав В. Харків після надрукування розвідки (№№ 34 і 35 — до I розділу, №№ 36 і 37 — до II розділу):

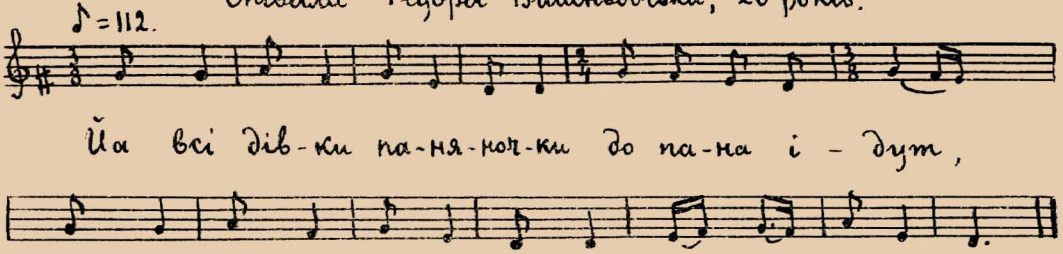
№34. с. Мервинці Могилів. округи.
Співали Василь (43 рок.) і Мойсей (36 р.) Прокопчуки.



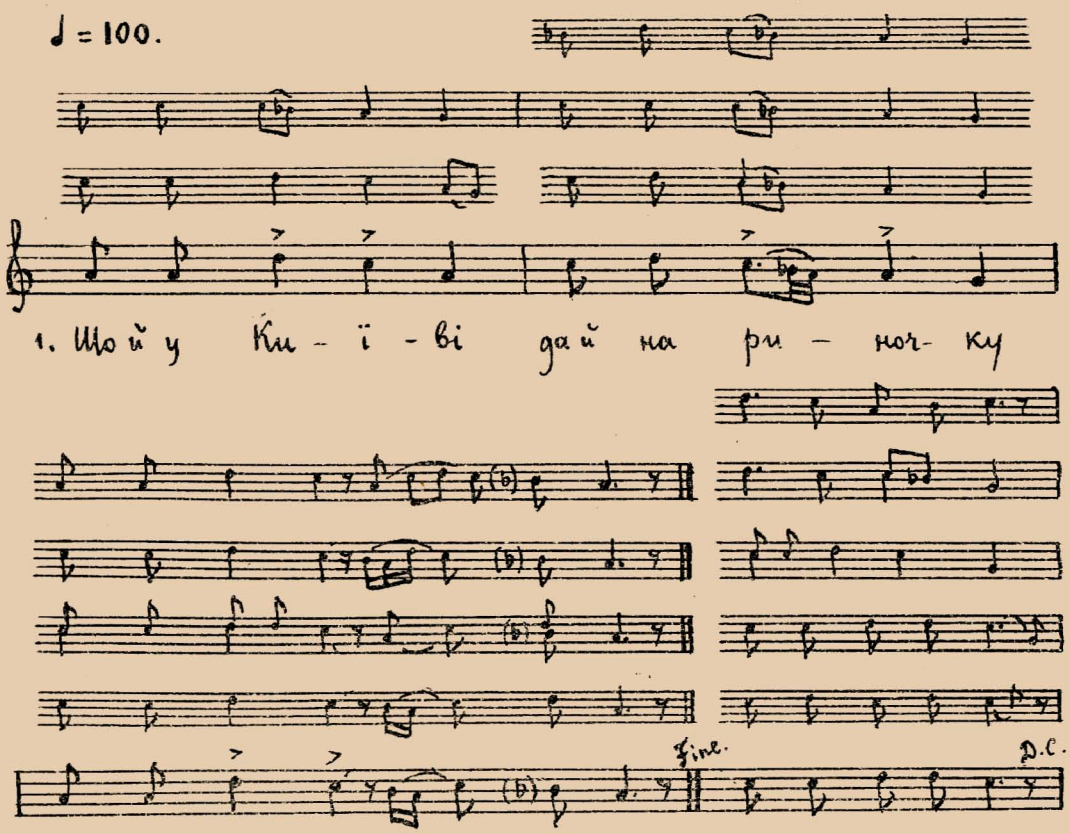
№35 с. Івонівка Могилів. окр.. Співав хурт селян (Головіки виконували обидва голоси октавою нижче, ніж написано. Жінки співали тільки верхній голос.)



№36 с. Бандишівка Могилів. окр.
Співала Федора Вишньовська, 20 років.

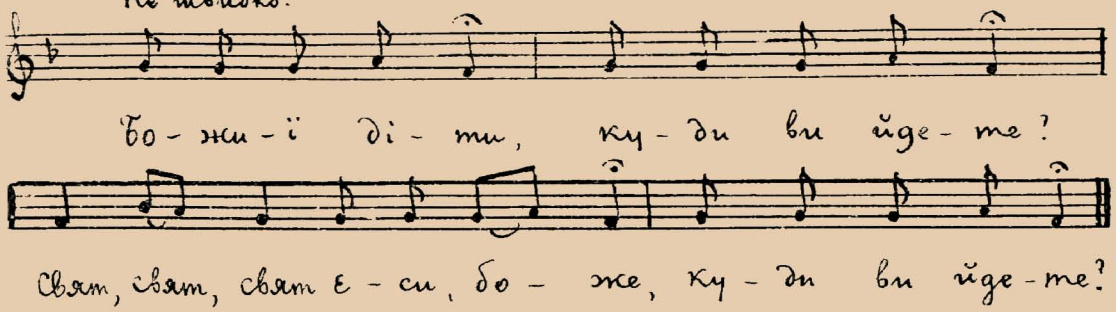


№37(пор.№24) с. Вітерці д. Переяслав. пов.
Співав Нестір Демиденко, 80 років.

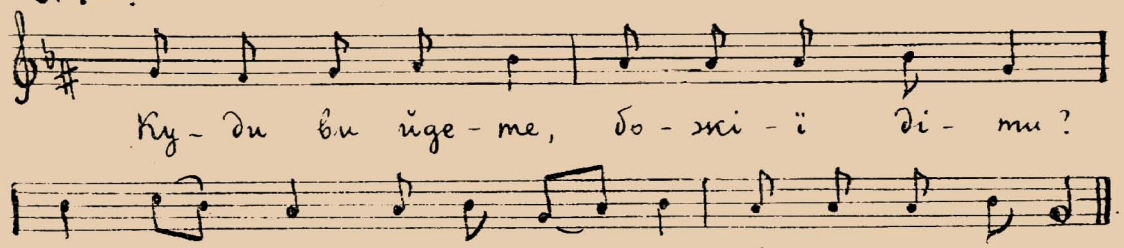


Мелодії т. зв. „Калинівських" пісень.

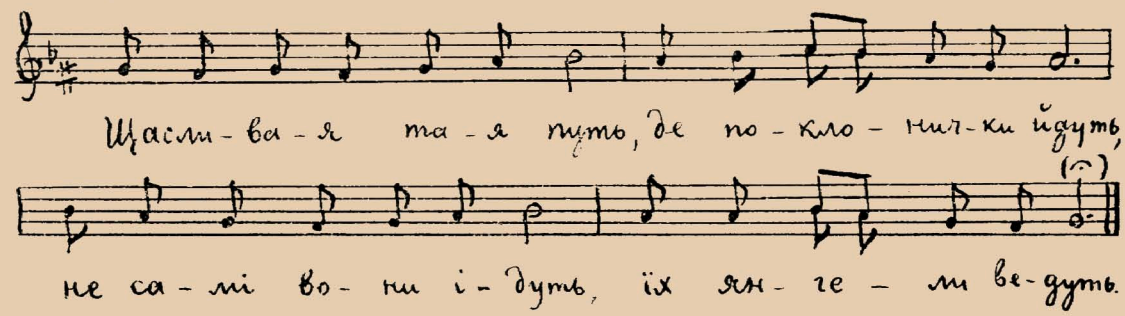
№ 1. Не швидко.



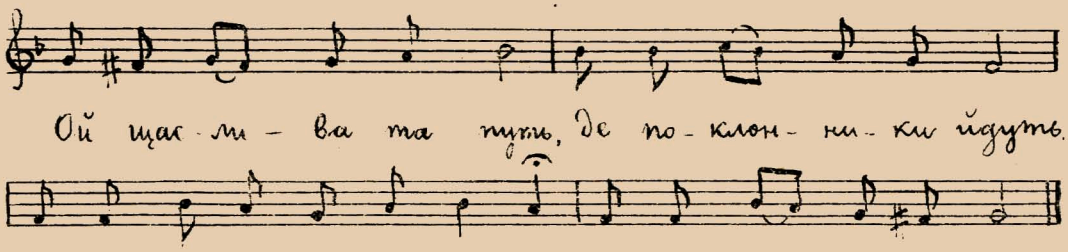
№ 1ª.



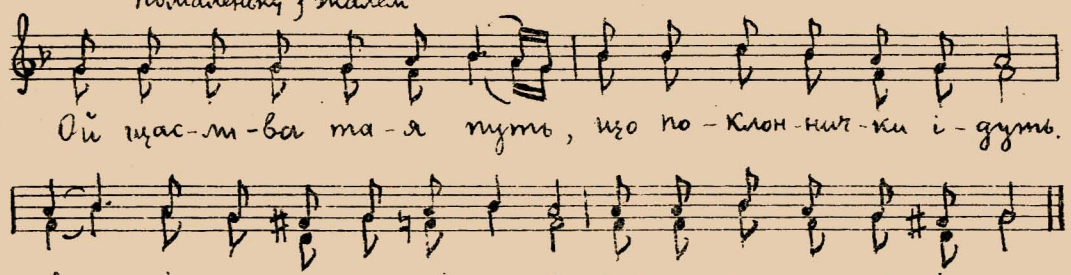
№ 2.



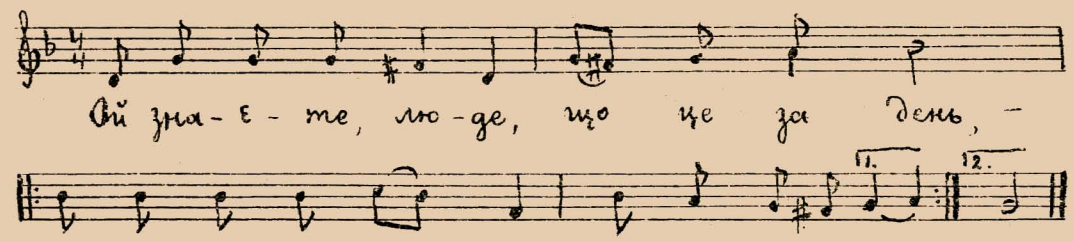
№ 2 а.



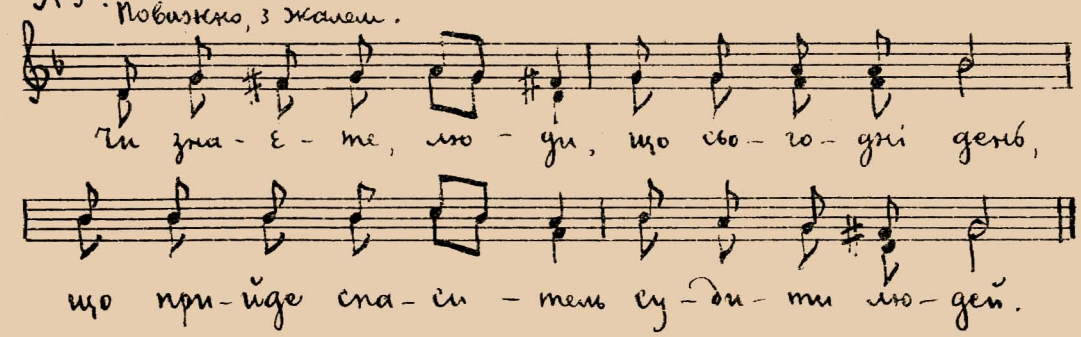
№ 2 в. Помаленьку з жалем



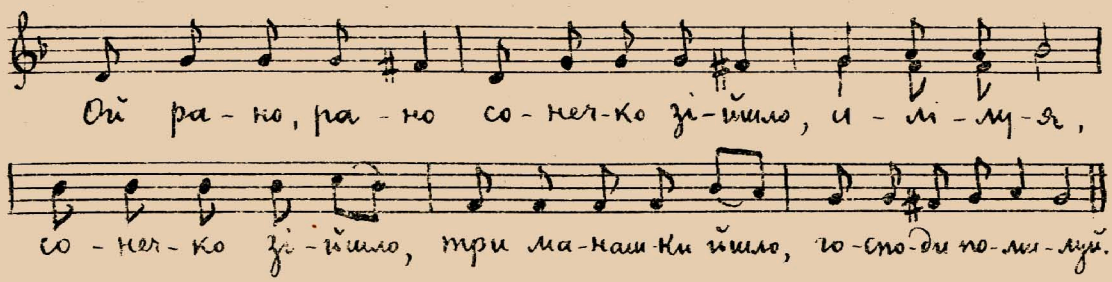
№ 3.



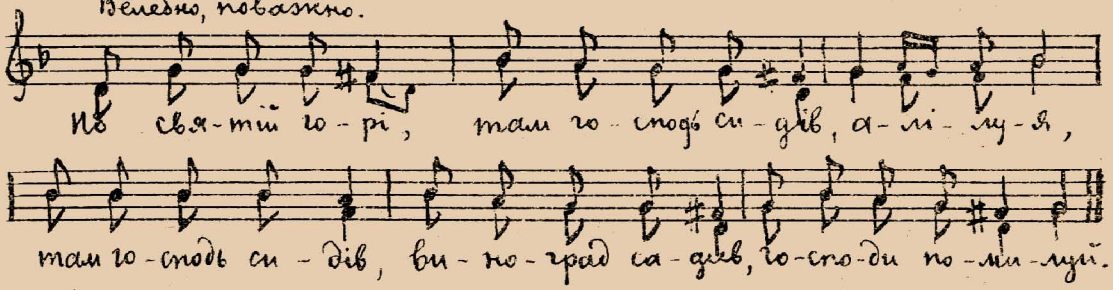
№ 3 а. Повільно, з жалем.



№4.

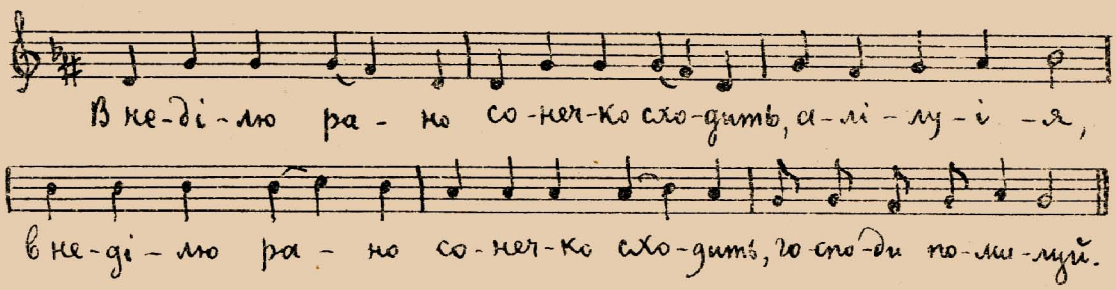


№4а. Велебно, поважно.



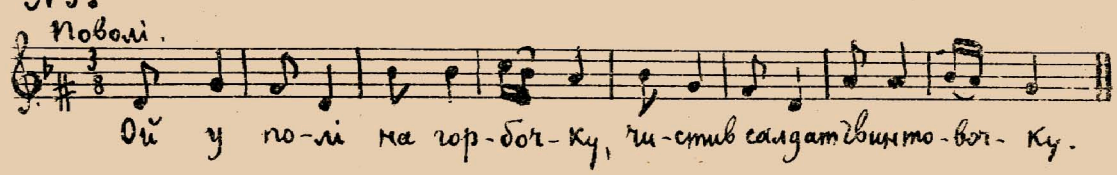
На цей самий голос співається інша „Калинівська" пісня:
„В неділю рано сонечко зійшло, алілуя,
сонечко зійшло, три манашки йшло, господи помилуй."

№4в.

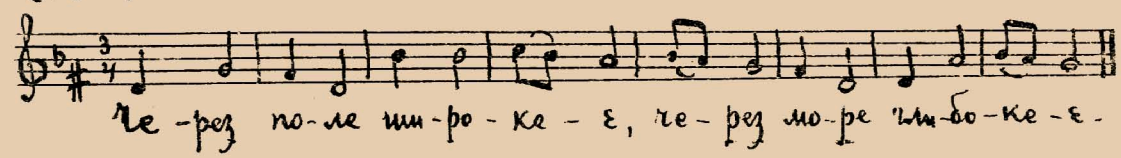


№5.

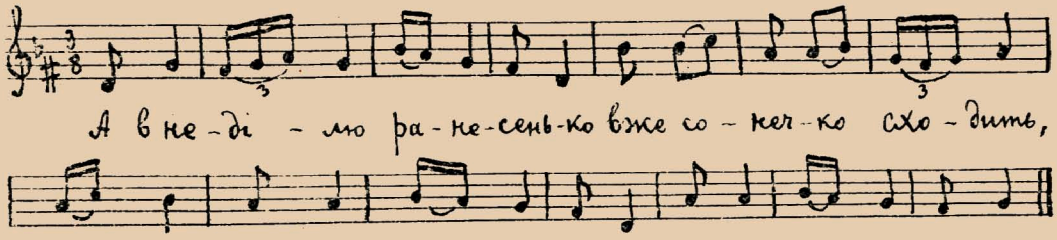
Поволі.



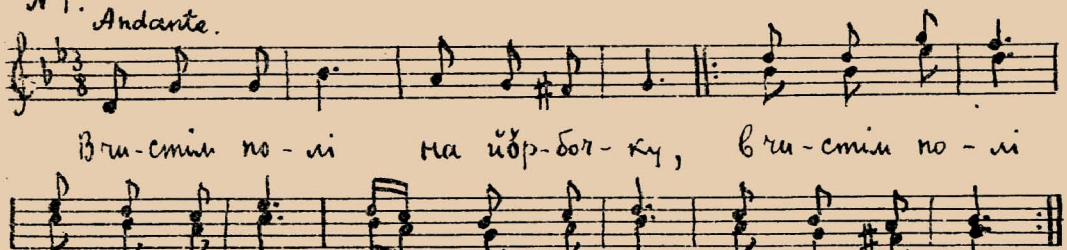
№5а.



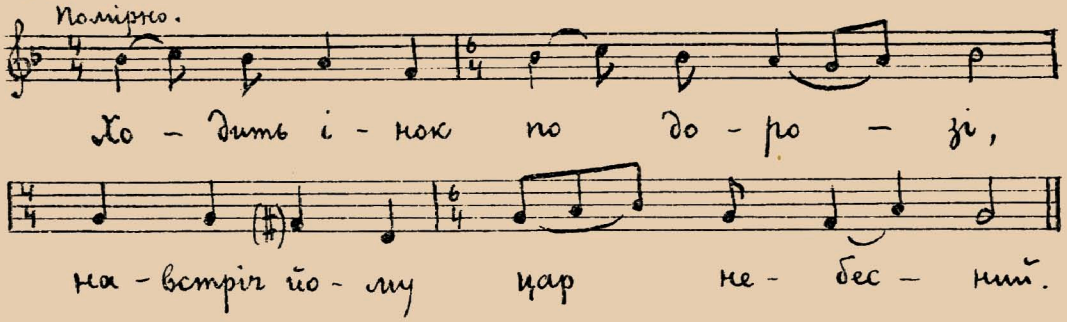
№6.



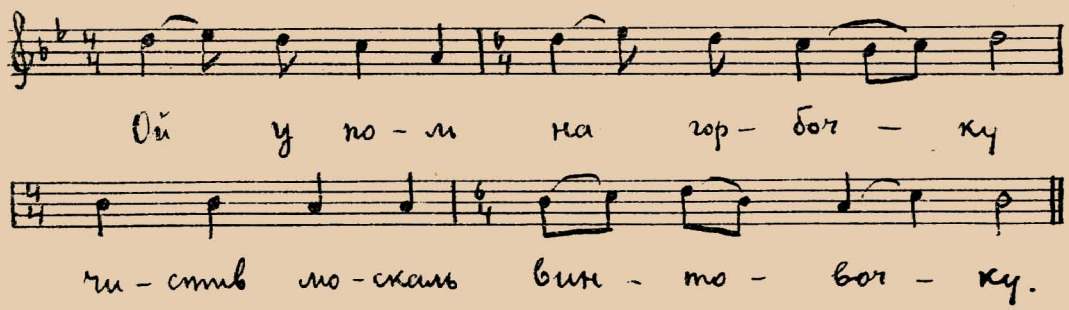
№7. Andante.



№8. Поміркно.



№8а.



ДЕ ЩО Є.

Стор.

Акад. Андрій Лобода. З пісень на Україні про світову війну 1914 — 1918 рр. 3— 7
Павло Попов. До текстів т. зв. „Калинівських“ пісень . . . . . 8— 30
Климент Квітка. Українські пісні про дітозгубницю . . . . . 31— 70
Василь Кравченко. „Псальми“, що в 1923—24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес . . . . . 71— 78
Никанор Дмитрук. Голод на Україні р. 1921 . . . . . 79— 87
Віктор Петров. Мітологема „сонця“ в укр. нар. віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл . . . . . 88—119
Микола Левченко. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі . . . . 120—125

Матеріяли й статті з історії української етнографії.

Євгенія Рудинська. До історії укр. етнографії. Іван Рудченко. . . . . 126—134
Олександер Андрієвський. До історії видання „Литературы украинскаго фольклора“ Б. Д. Грінченка . . . . . 135—141
Володимир Білий. З непублікованих матеріялів М. Закревського . . . . 142—159
Микола Левченко. Збірка подільських казок 1850—1860-х рр. Димінського 160—172

Рецензії.

В'ячеслав Камінський. „Ziemia“ Dwutygodnik Krajoznawczy . . . . . 173—174
Акад. Андрій Лобода. „Этнография“, 1926, № 1—2 . . . . . 174—177
В. Харків. „Музыкальная этнография“, 1926, I . . . . . 177—179
П. Ковальов. Вал. Отамановський. Краєзнавство на Поділлі . . . . . 179—180
С. Якимович. Кость Копержинський. I. Обряди збору врожаю. II. Обжинки 180—182
Проф. Є. Кагаров. К. Штепа. Нариси з історії античної і христ. демонології . . . . . 182—183
Проф. Є. Кагаров. А. Ковалівський. Виробничі культи в давній Україні . 183—184
П. Ковальов. И. Г. Фрезер. Аттис . . . . . 184—186
З. Черняков. Франц Боас. Ум первобытного человека . . . . . 186—187
Б. Навроцький. „Религия и Общество“ . . . . . 187—189
В. Петров. Dm. Zelenin. Rus. Ostslav. Volkskunde . . . . . 189—195
В'яч. Камінський. A. Fischer. Lud Polski . . . . . 195—197
Хроніка. Проф. Є. Кагаров. Карл Вейле (1864—1926) . . . . . 198—199

Нотний додаток . . . . . 1— 12

ДОСТЕРЕЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ.

Стор. 31, рядок 10-й. Після слова „Вѣдомостей“ пропущено:).
Після пісні надруковано: „въ сл. Александровскѣ“. Треба „въ сл. Александровкѣ“.
Ст. 32. Приписка до вар. 2, 3-й рядок. Замість „під № 23-а“ треба: „під № 22-а“.
До вар. 3—4. Рік видання праці П. Гнідича—не 1815, а 1915.
Ст. 34. Вар. 5, рядок 11. Замість „зловите“ треба „зловіте“.
Ст. 36. Вар. 10, 4 рядок коментара. Надруковано: „15-скл. міри у 13-складову“. Треба: „13-скл. міри у 15-складову“.
В наступному рядку зам. „по вулиці“ треба „на вулиці“.
Ст. 39. Після тексту вар. 16 замість „И. Хорків“ треба „В. Харків“.
Ст. 40. В рядках 6 і 14 замість c_4, c_1, f_4, f_1, треба: $c4$, $c1$, $f4$. $f1$.
В рядку 20 після слова „елементарної“ пропущено „форми“.
Ст. 41. Надрук. „ринцип“, треба „принцип“.
В виносці замість V_{13}, V_{12}, V_{10} треба $V13$, $V12$, $V10$.
Ст. 42. 18 р., зам. „групи“ треба „група“.
Ст. 43. 6 р., зам. B_2 треба B^2.
15 р. зам. „—в-бе-ре-зоч-ку“ треба „в бе-ре-зоч-ку“.
Ст. 47. 9 рядок. Зам. a + ъ = c треба a + b = c.
10 р., рядок. Зам. a + b = c треба a = b = c.
Ст. 48. 12 р. Надруковано $c = c$. Треба $c^u = c$.
Ст. 52. 12 р. знизу. Надруковано „виявляють“. Треба „виявляє“.
Ст. 60. 2 р. Надруковано: „т. Коняга“. Треба: „Т. Коняга“.
В вар. 11, розд. I (Етн. Вісник кн. 3, стор. 137, в окремій одбитці, замість „поганський“ треба „циганський“.

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

КН. 5

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК

ЮБІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК

НА ПОШАНУ АКАДЕМИКА

ДМИТРА ЙВАНОВИЧА БАГАЛІЯ

З НАГОДИ СІМДЕСЯТОЇ РІЧНИЦІ ЖИТТЯ
ТА П'ЯДЕСЯТИХ РОКОВИН НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТИ

ЧАСТИНА III

ЮБІЛЕЙНИЙ КОМІТЕТ
акад. В. І. ЛИПСЬКИЙ—Президент Академії
акад. С. О. ЄФРЕМОВ—Віце-Президент
акад. А. Е. КРИМСЬКИЙ—Неодмінний Секретар
Секретар Комітету—М. З. ЛЕВЧЕНКО
(Завідатель Видавництва)

У КИЇВІ—1927

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

Інв. № 53616.

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 5

ЗА ГОЛОВНИМ РЕДАГУВАННЯМ
Акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

Т. Г. Б.
2

У КИЇВІ — 1927

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук, академик *Ак. Кримський*.

Київський Окрліт № 232.
Держ. Трест „Київ-Друк",
1-ша фото-літо-друкарня
Замовл. № 1712—1800.

ДЕ ЩО Є:

ТОМ III.

(Етнографічний Вісник, кн. 5).

Стор.

Проф. Д. К. Зеленін. Східньо-слов'янські хліборобські обряди — качання й перекидання по землі . . . . . 1—10
В'ячеслав Камінський. Свято Купала на волинському Поліссі . . . 11—23
Проф. Д. І. Яворницький (чл.-кор.). Рибальчі заводи на низу Дніпра . . . 24—36
Проф. М. П. Жінкин. До питання про походження „частушки“ . . . . . 37—49
В. Ю. Білецька. Шахтарські пісні . . . . . 50—71
М. З. Левченко. Вірша про Кирика, як антиправославний, уніятський витвір . . . . . 72—93
А. З. Носів. Матеріяли до антропології України. Українці Поділля . . . 94—117
Б. Т. Крижановський. Вивчення народнього мистецтва в етнологічних дослідах . . . . . 118—125
Б. О. Навроцький. Проблема „мітичного мислення“ . . . . . 126—142
К. Т. Червяк. Дослідження похоронного обряду . . . . . 143—178
К. В. Квітка. Віддих у народніх співах . . . . . 179—188
В. В. Білий. З матеріялів до історії української етнографії . . . . . 189—201
Я. М. Коган. Про деякі паралелі лібідинозного розвитку в філогенезі та онтогенезі . . . . . 202—215

ТОМ I.

(Збірник Історично-Філологічного Відділу № 51).

Переднє слово . . . . . V—VI

Автобіографія акад. Дмитра Івановича Багалія: . . . . 1—146
I. Завдання автобіографії й бібліографії (ст. 1-6). — II. Дитячі роки в Київі 1857-1864 (ст. 6-14). — III. Нижча 1865-1868 і середня школа 1868-1875; університети Київський і Харківський 1876-1880 (ст. 14-30). — IV. Готування до наукової праці в Київі 1880-1883 (ст. 30-38). — V. Вибори на доцента Харківського університету (ст. 38-45). — VI. Університет під п'ятою статуту 1884 року; боротьба проти нього поступової професури 1884-1904 р.р. (ст. 45-64). — VII. Студентські рухи; тимчасова автономія. Моє ректорування 1905-1910 р.р. (ст. 65-73). — VIII. Моя навчальна праця (ст. 73-78). — IX. Наукова праця перед революцією (ст. 78-114). X. Моя громадська діяльність перед революцією (ст. 114-126). — XI. Навчальна, наукова та громадська праця за десятиріччя, що змінуло од жовтневої революції 1917-1927 р. (ст. 126-146).
Бібліографія писаннів акад. Д. І. Багалія за 1877-1927 р.р. 147—163
М. Горбань. Д. І. Багалій, як архівіст . . . . . 164—178
В. О. Барвінський. Д. І. Багалій, як історик Слобідської України . . . 179—192
С. П. Дуброва. На згадку . . . . . 193—194

Стор.

Акад. В. І. Липський. Ботанічний сад Української Академії Наук і його завдання . . . . . 1—52
Акад. С. О. Єфремов. Без хліба. Проблема голоду в українському письменстві . . . . . 53—73
Акад. А. Е. Кримський. „Волосова борода". З учено-кабінетної мітології XIX в. . . . . 74—91
Акад. А. М. Лобода. З життя на Україні 20—30-х років XIX в. . . . . 92—102
Акад. М. Т. Кащенко. Втрати українських садовласників через передчасний збір садовини . . . . . 103—111
Акад. М. П. Василенко. Територія України XVII в. . . . . 112—132
Акад. Е. Ф. Карський. П. В. Шейн, як білоруський етнограф . . . 133—139
Акад. І. Ю. Крачковський. Сулейман аль-Бустаній 1856-1925 . . . . 140—151
Акад. О. П. Новицький. До питання про походження дерев'яної української архітектури (з 5-ма малюнками) . . . . . 152—160
Акад. В. М. Перетц. Ще одна вірша про Гетьмана Мазепу . . . . . 161—166
Акад. В. П. Бузескул. Студіювання стародавностей північного чорноморського надбережжя і їхня вага з погляду грецької та світової історії . . 167—182
Акад. Хв. І. Мищенко. Ἀθίγγανοι не цигани . . . . . 183—196
Акад. О. О. Малиновський. Карнайнові та кари особисті . . . . 197—208
Акад. Л. М. Яснопольський. До питання про основні принципи податкової політики . . . . . 209—219
Акад. Д. О. Граве. Теорія відносности в історичній перспективі . . . . . 220—237
Акад. Г. В. Пфейфер. Про повні інтеграли лінійних рівнянь з частковими похідними першого порядку . . . . . 238—245
Проф. Н. Лебедів. Ueber die Tektonik des südwestlichen Teiles des Donetzbeckens . . . . . 246—250
Проф. А. А. Спіцин. Південно-руський неоліт . . . . . 251—262
М. Я. Рудинський. Кварцитові вироби в інвентарі пізньонеолітичних стацій України (з 3-ма таблицями) . . . . . 263—285
Проф. П. П. Єфименко. Пам'ятки мустьєрської культури на сході Европи . . . . . 286—301
Проф. С. П. Шестаков. Кіммерійці в археології України . . . . . 302—309
Проф. С. С. Дложевський. Новий Ольбійський декрет на честь Агатокла-Евоката (з 1 малюнком) . . . . . 310—315
Проф. Б. В. Варнеке. До історії знайомства римлян з північним узбережжям Чорного Моря . . . . . 316—322
Проф. О. І. Покровський. Геродот та Арістей . . . . . 323—340
Проф. Е. А. Черноусов. До питання про джерела хроніки Теофана Сповідника з доби Анастаса Дикора . . . . . 341—345
Проф. П. О. Потапов. З матеріялів візантійсько-слов'янської історіографії 346—357
Проф. І. І. Огієнко. „Руські" переклади в Херсонесі в 860 році . . . 358—378
Проф. В. О. Пархоменко. Князь Чорний . . . . . 379—382
Товфік Кезма. Оповідання арабського історика Абу-Шоджі Рудраверського XI в. про те, як охрестилася Русь (з передмовою від акад. А. Е. Кримського) . . . . . 383—395
М. З. Левченко. Богатир Ілля Муромець в старій українській казці . . 396—404
Проф. С. В. Юшков. Устав кн. Всеволода . . . . . 405—424
Проф. В. М. Зуммер. Врубель в Кирилівській церкві (з 5-ма малюнками) . 425—438
Проф. М. К. Грунський. Питання про автора „Слова о полку Ігоревім" . . . . . 439—446
Проф. М. Д. Присьолков. Південно-руське літописання в стародавньому суздальському літописанні XII—XIII в.в. . . . . 447—461
Проф. І. С. Абрамов. Літописний Вороніж на Чернігівщині . . . . . 462—468

Стор.

Проф. І. М. Бороздін. До вивчення старо-кримських надгробків (з 3-ма малюнками) . . . . . 469—475
Проф. В. І. Пічета. До історії опікунського права в Литовському статуті 1529 р. . . . . 476—490
Проф. А. Е. Кристер. Духівниці XVI—XVII в. . . . . 491—513
Проф. Г. А. Ільїнський. Що таке овсень?. . . . . 514—522
А. П. Ковалівський. Чайки й „чайкісти“ на середньому Дунаї . . . . 523—528
Проф. Степ. Томашівський. До історії перелому Хмельниччини . . . 529—579
А. Яковлів. Договір Гетьмана Богдана Хмельницького з Москвою р. 1654 580—615
М. П. Олексіїв. Українські козаки, як їх змальовує французький поет XVII в. . . . . 616—624
Ф. Петрунь. Московські переробки західньо-европейських мап . . . . 625—635
Проф. О. І. Білецький. Симеон Полоцький та українське письменство XVII-го в. . . . . 636—648
Проф. В. І. Резанов. „Вѣнецъ Димитрію“, Ростовська драма 1704 р. . . . 649—667
П. М. Попов. Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу — невідоме чернігівське видання 80-их р.р. XVII в. (з 6-ма мал.) . . . . . 668—697
Проф. С. І. Маслов. Етюди з історії стародруків (з 4-ма мал.) . . . . . 698—719
Проф. О. П. Оглоблін. Договір Петра Іваненка (Петрика) з Кримом 1692 р. . 720—744
В. В. Іванов. Прапори слобідських полків . . . . . 745—747
Проф. М. Є. Слабченко. Ескізи з історії „Правъ, по которымъ судится малороссійскій народъ“ . . . . . 748—759
І. Ю. Черкаський. Судові реформи Гетьмана К. Г. Розумовського . . . . 760—778
В. О. Романовський. До історії бюджетового права Гетьманщини за Кирила Розумовського . . . . . 779—785
Проф. В. І. Вєрєтєнніков. З історії перших років катеринінської ген.-прокуратури . . . . . 786—805
Проф. Є. О. Загоровський. Запорозько-російська митна політика за часів Нової Січи . . . . . 806—810
Н. Д. Василенкова-Полонська. Історики Запорожжя XVIII в. . . . . 811—824
К. Є. Антипович. Київська міська печатка (з 2-ма таблицями малюнків) 825—840
А. П. Єршов. Сторінка з українського джерелознавства . . . . . 841—848
О. Д. Татаринова-Багаліївна. Нариси з історії військових поселень на Україні . . . . . 849—865
В. М. Базилевич. Декабрист Юшневський та Гнідич . . . . . 866—873
Ю. Г. Оксман. Секретне слідство про „Исповѣдь Наливайка“ К. Ф. Рилєєва р. 1825 . . . . . 874—878
В. В. Міяковський. Епізод 1827 р. в маєтку Поджіо . . . . . 879—882
Б. Л. Модзалевський (чл.-кор. Акад. Наук СРСР). З листування декабристів . . . . . 883—900
Л. П. Добровольський. Decembriana — підсумки юбілейної літератури про південний декабризм . . . . . 901—921
А. Введенський. З минулого російської дипломатики . . . . . 922—937
Проф. В. П. Рибинський. З історії гетта в Київі . . . . . 938—955
І. В. Галант. Київські проєкти землевпорядкування жидів 1841 р. . . . 956—966
Проф. П. Клепацький. Господарство Диканського маєтку Кочубеїв у першій половині XIX в. . . . . 967—989
В. В. Дубровський. Знадоби до характеристики обопільних стосунків межи поміщиками й кріпаками в першій половині XIX в. . . . . 990—1000
О. А. Плевако. З матеріялів до історії цукрової промисловости на Україні . . . . . 1001—1031
Проф. П. В. Клименко. Промисловість і торговля в Подільській губерні на початку XIX в. . . . . 1032—1057

Стор.

В. О. Кордт. Російське громадянство підчас розкріпачення селян, у листуванні тогочасного чужоземного дипломата . . . . . 1058—1079
Д. Є. Бованенко. До історії політичної економії на Україні . . . . . 1080—1096
Проф. В. Дитякин. Сільське господарство французьких колоній за війни та по ній . . . . . 1097—1113
Проф. Б. Г. Курц. Шляхи економічної політики Росії та С. Р. С. Р. на Сході . . . . . 1114—1132
Проф. Б. В. Фармаковський. Боспорські спартокіди в атенському різьбярстві (1 мал.) . . . . . 1133—1139
Акад. Л. В. Писаржевський. З царини електричної хімії . . . . . 1140—1154
Проф. А. В. Палладін (чл.-кор.). Авітамінози та виміна надіб'їв . . . . 1155—1160
Проф. К. А. Красуський (чл.-кор.). До історії добування та дослідження органічних α-окисів в органічній лабораторії Харківського університету та І-ту Народньої Освіти . . . . . 1161—1169
Проф. А. В. Рейнгард. До питання про вплив тютюнового диму на рослини . . . . . 1170—1174
Проф. В. І. Барвінок. Роля балканських слов'ян в історії Візантії за IV-го хрестового походу . . . . . 1175—1187

ТОМ II.

(Записки Історично-Філологічного Відділу, кн. XIII—XIV, 1927).

Проф. О. М. Ладиженський. Основні проблеми сучасної теорії пізнання й філософія Г. С. Сковороди. . . . . 1—29
В. П. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди . . 30—43
М. М. Марковський. „Наталка Полтавка" І. П. Котляревського за рукописом 1820 року . . . . . 44—50
Проф. Ів. П. Филипович. Переклад Котляревського із Сапфо . . . . . 51—56
Я. Я. Айзенштук. О. Паліцин. З культурного минулого Слобожанщини 57—69
І. Ф. Єрофіїв. Харківські спогади В. Г. Масловича . . . . . 70—75
Проф. В. І. Срезневський. Про збирачів українських пісень . . . . . 76—82
Проф. А. А. Музичка. Маруся, казка. Одесса. 1834 . . . . . 83—96
Проф. В. І. Селінов. До питання про джерела повісти Пушкіна „Кірджалі" 97—110
М. П. Павлушков. Куліш у Тулі на засланні . . . . . 111—143
П. П. Потоцький. Буквар Шевченка . . . . . 144—146
Проф. О. В. Багрій. Політична повість М. І. Костомарова . . . . . 147—151
П. П. Чубський. Вихід П. О. Куліша з російського підданства та поворот до російського підданства . . . . . 152—166
Ів. Ткаченко. До тексту Кулішевої збірки поезій „Дзвін" . . . . . 167—173
Проф. П. П. Кудрявцев. До історії освіти на Вкраїні . . . . . 174—184
Проф. А. О. Степович. З перших років „земскихъ собраній" на Лівобережжі . . . . . 185—189
В. В. Білий. Харківські вчені 1880-х років в українській літературі . . . . 190—205
Г. О. Коваленко. Г. І. Маркевич, полтавський видавець і друкар . . . 206—212
П. О. Єфремов. Письменник-кольорист . . . . . 213—230
Акад. М. Ф. Мельніков-Разведенков. Історична замітка про участь українських учених в організації кубанського університету в м. Катеринодарі . . . . . 231—248
Ф. Г. Молчанов. Промова академика Д. І. Багалія на врочистому засіданні в санаторії Цекубу в Кисловодському з приводу 200-річного юбілею Всесоюзної Академії Наук . . . . . 249—252
Проф. А. І. Томсон. Die Erweichung und Erhärtung der Labiale im Ukrainischen . . . . . 253—263

Стор.

Проф. О. Н. Синявський. Фонетична контроверса . . . . . 264—276
Проф. П. О. Бузук. З лінгвістичних розкопів на Білорусі . . . . . 277—280
Проф. І. Любарський. Окремі язикові рівнобіжні . . . . . 281—283
Проф. І. В. Шаровольський. Прийдучий час на -му . . . . . 284—293
Проф. Л. А. Булаховський. Наголос українських прикметників . . . 294—303
Проф. О. В. Вєтухов. З архіву „Потебнянського Комітету“ . . . . . 304—310
З. М. Веселовська. Мова „Лексікону“ Памви Беринди . . . . . 311—339
Проф. Є. Ю. Кагаров. До характеристики сучасного педагогічного руху на Заході . . . . . 340—344
Проф. Ст. Рудницький. Про становище історичної географії в системі сучасного землезнання . . . . . 345—356
Проф. В. І. Синайський. Числення років. До питання про хронологічну методу пізнання стародавньої історії й народньої творчости . . . 357—366
Проф. І. Я. Фаас. Давність володіння і гарантія продавця . . . . . 367—377
Проф. О. С. Грузинський. Критичні замітки до твору Сковороди „Басни Харковскіе“ . . . . . 378—385
Д. П. Гордєєв. Матеріяли до художнього літопису міста Харкова (2 мал.). 386—398
Проф. Д. В. Антонович. До питання про походження старої української архітектури . . . . . 399—403
Ф. Л. Ернст. Види Київа середини XIX віку, що їх писав художник Гроте 404—414
П. Н. Лозієв. Хейям . . . . . 415—420

Д. К. ЗЕЛЕНІН.
Проф. Ленінгр. Ун-ту.

СХІДНЬО-СЛОВ'ЯНСЬКІ ХЛІБОРОБСЬКІ ОБРЯДИ КАЧАННЯ Й ПЕРЕКИДАННЯ ПО ЗЕМЛІ.

Насильне качання жерця по землі релігійною громадою. Свідчення про те наших джерел. Пояснення священиків, Мангардта, Фрезера. Сучасне народне розуміння. Наше пояснення: качання й перекидання, як фізичне насильство над землею, що вимагає від землі сили. Обрядове качання по землі чинять і звичайні люди з метою—1) аграрною й 2) медичною, весною та восени. Перекидання через голову тоді-ж таки й з тією самою метою. Мотив передачі землі й важким речам майбутньої хвороби. Перекидання при перетвореннях. Качання, як наслідування рухів тварин. Казковий мотив: відьма качається на кістках героя, що його зїла. Висновки.

Розглядати східньо-слов'янські обряди, що в них головним елементом є качання або перекидання людини по землі, ми почнемо з того циклу цих обрядів, де силоміць качають по землі жерця. Насильство з боку релігійної громади, богомольців, над своїм власним жерцем—явище досить рідке в народній обрядності, і воно само собою заслуговує на увагу етнографів.

У коротких і загальних рисах цей обряд складається з таких дій. Як тільки закінчиться громадська молитва, що буває весною в полі на посівах, як зараз-же жіноцтво підбігає до священно-служителя[1]), коли він ще не скинув риз, кидають його на землю й качають по землі, перекидаючи з боку на бік. Мета обряду—викликати майбутній урожай льону.

Наука наша взагалі не досить обізнана з таємними обрядами такого роду, що їх давно визнано за „забобонні", і, як такі, їх замовчували більш або менш усі причетні до них особи. Про цей самий обряд наукова етнографія знає ще менше, бо в середині XIX-го віку, можно сказати, головна роля в збиранні матеріялів про побут східньо-слов'янського села належала саме сільським священикам. Сільських учителів було ще дуже мало, а поміщики в цьому напрямі не виказали великої активности. Священикам-же так натурально було мовчати про цей обряд: признавшися, що над ним було таке насильство з боку його парахвіян і що він своєчасно не повідомив про це начальство, священик рискував зазнати репресій. В друку таку звістку легко могла виключити цензура; принаймні, напр., у рукопису свящ.

[1]) Що християнський священик у східних слов'ян був свого часу спадкоємцем і наступником поганського жерця, шамана, в цьому навряд чи може бути сумнів. Правда, поруч з ним є другий наступник, чарівник, служитель чорних, лихих божеств. Між иншим, функцію спалення шкідливих заломів на нивах виконують вони обидва однаково.

Доброзракова, що його надруковано року 1853-го в „Этнографическом Сборнике“ Географічного Товариства, цензура виключила легенду про участь диявола в твореннї світу, а также повір'я про те, що хто п'є чай, той не матиме царства небесного (Д. Зеленин. Описание рукописей ученаго архива Географич. Об-ва, II, 742).

Щоб краще обізнатися з деталями нашого обряду, ми наведемо повністю ті нечисленні, що в нас є, свідчення про нього цілком, тим більше, що їх ми познаходили переважно в рукописах ученого архіва Географічного Товариства.

1. А. Ізвольський року 1849 переказував про білорусів Сичевського повіту, Смоленської губ.: „Коли священик ходить на великодному тижні з образом божої матери, селяни просять його відправити молебня з водосвяттям на житах та після молебня покачатися з боку на бік по посіяному житі. Селяни й священик приказують при цьому: „уроди, Боже, хліб покотом!“ Якщо священик стане відмовлятися, то жінки силоміць валять з ніг його“. (Архів Географ. Тов-ва, XXXVIII, 4, арк. 3 звор.).

2. Семінарист Ф. Виноградов р. 1852 р. писав про великорусів села Липенський Котлован Вишневолоцького повіту Тверської губ.: „був звичай: в день св. Юрія (тоб-то 23 квітня) і на Спаса, після молебня на полі качали по землі священика або кого із ставних причетників, щоб родив хліб добрий та високий; але тепер (р. 1852) цю химеру виведено з ужитку завдяки розсудливості парахвіяльного священика“ (Архів Г. Т-ва, XLI, 47, стор. 19).

3. В тому самому Вишневолоцькому повіті, в селі Покровському, як сповіщає вчитель Новосьолов р. 1851, після першого вигону худоби весною правлять молебень на озимині й після цього молебня „деякі селяни мають звичку повалити й качати людей, не виключаючи й духовних, по озимині, щоб хліб родив вищий“. (Архів Г. Т-ва, XLI, 58, стор. 45).

4. Біля м. Медині Калузької губ., „на вшестя правлять молебня на житньому полі й після того жінки качають по житі дияконів та дяків, щоб снопи були такі, як вони—високі й важкі“ (повідомлення міського вчителя Даниловського р. 1848; Опис. рукописей Г. О-ва, II, 587).

5. У Тульській губ., як сповіщає Управитель Тульської Палати державного майна р. 1856, „на великдень жінки качають по землі кого-небудь з причетників, щоб хліб чи льон уродився високий та добрий“ (Архів Географич. Т-ва, XLII, 48). З тої самої губерні є й пізніше повідомлення М. Успенського: „щоб льон ріс вищий, виконують такі обряди: на Великдень, після того, як причет обійде село з образáми й відправить посередині нього „громадського“ молебня, баби накидуються на дяка, збивають його з ніг і качають по землі. Це практикується в Тульському повіті“ („Новое Дело“, 1902, № 17, с. 536: Лист з Тули—обряди перед сіянкою).

6. Із слів проф. М. Г. Халанського, „в Щигровському повіті Курської губ. весняні польові відправи—звичайне явище. В деяких селах—мені переказували це за правду—селяни просять батюшку навіть покачатися по зеленій нивці, щоб краще вродило“ (М. Халанський, Краснополянский голубец. Труды Харьковского предварительного Комитета по устройству XII археол. с'езда, т. I, 1902, ст. 242).

7. У Зарайському повіті Рязанської губ. на великодному тижні священики з іконами обходять усі двори по селах, після чого йдуть до каплиці, й там теж правлять молебня. „Переказують, що в старовину біля каплиці, після молебню, баби, коли скине священик ризи, качали попа по землі, щоб льон родив. Говорять, що качаючи попа, приказували: „каков попок, таков и ленок" (В. В. Селиванов (1813—1875), Год русскаго Земледельца. М. 1914, с. 8; перше видання року 1856).

8. У Саратівській губ., в Маріїнській колонії селяни (що колись училися у Виховавчому будинку) „вірять, що не вродить добрий льон, якщо вони на великдень, після відправи громадою молебня посеред села, не повалять на землю кого-небудь з причету і особливо священика в ризах; якщо трапиться неврожай льону, то вони це приписують тому, що не додержали цього повір'я" (Надісланий р. 1848 до Географ. Т-ва від єпископа Якова витяг з актів, що зберегаються в Саратівській Духовній Консисторії; Опис. рукописей Географ. О-ва, III, 1226).

9. А. Терещенко, що його повідомлення не завсіди відзначаються науковою точністю, пише про цей обряд: „У багатьох місцях північно-східньої Росії єсть засівні (с. т. підчас сіянки) забобони. Після відправи молебня під вільним небом, парахвіяльний священик читає заклинальні молитви, вигонить нечистих духів і потім благословляє селян. Тимчасом, одна здорова й кремезна баба — і конче мусить бути баба,— поцілувавши хреста, хапає священика впоперек, в усіх його ризах, і перекидає його через себе тричі; потім селяни починають качати його по ниві, не вважаючи ні на грязь, ні на грудки. Якби священик противився цьому обрядові, то селяни зауважують йому з незадоволенням: „ти, батюшко, напевно, не бажаєш нам добра; не хочеш, щоб у нас був хліб; а ти-ж наш батько, годуєшся з нашого хліба!" — Священик мимоволі мусить скоритися темному забобонові" (Быт русского народа. Часть V. СПБ. 1848, стор. 36).

10. Проминаємо мимохідь кинене зауваження С. Максимова, що його викладено зовсім не науково. (Нечистая, неведомая и крестная сила. СПБ. 1903, с. 274).

11. Є ще одне старовинне повідомлення, що воно, може бути, стосується не цього самого обряду, а може тільки подібного: в Сичовському пов. Смоленської губ. „коли буває неврожай, просять священика з іконами в поле і там правлять молебня; після молебня селяни беруть священика на руки й декілька разів спускають його до землі, приказуючи щоб такі вродили снопи. Так само роблять і з дияконом". (Архив Географ. О-ва, XXXVIII, 5, арк. 7 звор.; повідомлення Д. Муромцева 1848 р.).—Не виключена можливість, що гойдання священика тут є просто ушляхетнення звичайного качання по землі. Не ясно, кому належить почин такого ушляхетнення — авторові, священикам, селянам? Можна думати й просто про непорозуміння з білоруським словом качаць, що воно означає: качати. Неясно також зазначення часу: „коли буває неврожай"; здається, тут треба розуміти кепський зріст хлібних засівів весною. Нагадаємо, що в тому самому Сичовському пов. одмічено цей обряд і в звичайній його формі (Див. вгорі повідомлення № 1).

Священики схиляються до такого пояснення описаного обряду: тісне й близьке доткнення священика до землі, особливо в церковних ризах, надає землі святости, освячує ґрунт і через те надає йому особливої родючої сили.—Пояснення це явно штучне, надумане, зовсім чуже народньому світоглядові. За народнім поглядом, „мать сира земля“ менш за все потрібує сприймати якусь силу від людини; навпаки, сама земля є мати, що родить із свойого лона все, що росте, і надає сили всьому, що живе.

Німецький дослідувач W. Mannhardt пояснює обрядове качання по ниві з погляду своєї теорії про духів рослинности. Той, хто качається по ниві, являє собою духа рослинности, що дає землі свою силу й творчість. (Wald-und Feldkulte, I, ст. 484 й далі). — Але, як що навіть припустити, що німецькі хліборобські обряди, що на підставі їх найбільше утворено теорію Мангардта, і справді припускають у світогляді й обрядности німецьких народів особливих духів рослинности, то й тоді доведеться визнати, що для східних слов'ян такі погляди й обряди зовсім чужі. Якщо в східньо-слов'янських повір'ях ми иноді й зустрічаємось з неясним і блідим образом „польовика“, то його уявляється виключно, як охоронця польової рослинности, а ніяк не творця її.

На більшу увагу заслуговує пояснення англійського етнолога I. G. Frazer'a, який в обрядовому качанні по засіяному полі вбачає переживання давнього культового злягання чоловіків і жінок на полі: того злягання, що магічно забезпечує родючість землі (The Golden Bough. A study in magie and religion, видання 3-тє, част. I, том 2, ст. 102 й далі). З ним згідне й C. Visser'ове дослідження, який доводить, що наслідовне зображення полового акту було в первісних народів одною з магічних чар розмноження (Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschenahnen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens. 1913).

Не заперечуючи можливости того, що таке розуміння й було колись властиве далеким предкам східніх слов'ян,—ми таки мусимо визнати, що в сучасній східньо-слов'янській обрядности самі сліди такого розуміння обряду, якого ми описали вгорі, давним давно вже зникли (якщо вони й були), а є явні переживання иншого розуміння цих обрядів. Як побачимо нижче, обрядове качання по ниві дає східньому слов'янинові не тільки врожай хліба або льону, а також силу й здоров'я,— що з погляду теорії Фрезера (а так само й Мангардта) незрозуміло.

Як видно з наведених угорі описів обряду, народнє східньо-слов'янське розуміння бачить у цьому обряді низку окремих магічних актів без ніякого натяку на суцільну систему. Довге волосся попів, що качаються по полі, магічно віщує довжину майбутнього льону; товсті туші тих попів—товщину майбутніх снопів; і те, й те — за основним законом магії: similia similibus. „Хлеб повальный“ з'явився з простого словесного суголосу з дієсловом: „поваляться“, й не зовсім вдатно: „хлеб повальный“ хоч і говорить про врожай, але збирати його важко, й він легко може згнити ще до жнив. Так само старенькі попики з ріденькою кіскою були-б кепським віщуванням для майбутніх снопів хліба або льону.

Окремі магічні акти взагалі найбільш живучі й прозорі в сучасному народньому світогляді й обрядності східніх слов'ян. У сучасній обрядності нема суцільної системи, але це ще не говорить за те, що її нема і в минулому: система легко могла розпастися на окремі магічні акти в дальшому через забуття й занепад давньої обрядности й світогляду.

Як що взяти в с і народні обряди східніх слов'ян, що в них є качання, а також і перекидання по землі, то само собою прозоро виявиться суцільна система, й основа її така: обрядове качання (й перекидання) по землі колись було актом фізичного насильства над землею, й від неї людина, що перекачувалася з боку на бік, вимагала, натискаючи на землю всім своїм тілом,— в одних випадках животворної сили для рослинности, в инших — фізичної сили й працездатности за-для себе особисто. В цьому останньому випадку стомлений й знеможений працівник разом з тим передавав землі, дотикаючись до неї, свою втому й знеможення. Насильство над духами (в цьому випадку над уособленою землею), а також і магічна передача окремим елементам природи своїх хвороб і слабостів — це відомі для етнології виявлення вельми давнього народнього світогляду.

Ціла низка східньо-слов'янських обрядів, що їх ми подаємо нижче, доводить нам такі твердження: 1) жрець чи священик не є монополіст обрядового качання по землі з магічною метою; так само качаються й звичайні прості люди; 2) обрядове качання по землі робиться не тільки з аграрною метою майбутнього врожаю, а також і з медичною метою—для здоров'я й працездатности хлібороба; 3) обрядове качання по землі буває не тільки весною, а й восени, і це не дуже добре погоджується з поясненнями Фрезера й Фісера; 4) перекидання по землі через голову, що в ньому вже ніяк не можна бачити наслідування половому актові, має таке саме магічне значіння, що й описане вгорі качання по землі з боку на бік.

Пошехонські дівчата на вшестя обходять поля з яєшнею, зав'язаною в хустку, причім парубків в їхню компанію ніяк не допускається. Потім дівки їдять яєшню й к а ч а ю т ь с я по траві, приказуючи: „рости, трава, до лісу, а жито до току!“ (Этнографическое Обозрение, 1901, № 4, с. 134; С. М а к с и м о в, Нечистая, неведомая и крестная сила, 459). Те саме помічено в Мологському повіті Ярослав. губ., де дівчата качаються біля зрубаної обрядової березки (Этнографический Сборник, I, 162). — В Яузькому повіті Москов. губ. на вшестя качаються по житі, приказуючи: „рости, жито, покотом“ (Опис. рукописей Географ. О-ва, 713). — В Аткарському пов. Саратов. губ. на вшестя жінки й дівчата йдуть на житнє поле з млинцями й иншим печевом, кладуть харчі, що принесли, на землю, співають пісень і качаються в житі, кидаючи при цьому яйця вгору (А. М и н х в Записках Географич. О-ва, XIX, 1890, ст. 103); мету обряда не позначено, але кидання яєць до гори не залишає сумніву, що мета — викликати врожай в и с о к о ї пашні й льону.

В українців обрядове качання в полі по пашні широко розповсюджене на Юрія 23-го квітня; мета обряду — викликати добрий врожай хліба, з окрема —щоб пашня „не буяла, а йшла в колос та зерно“ (Опис. рукописей, 316, 305 та 277; Этнограф. Сборник, I, 311; Ч у б и н с к и й, Труды экспед.

в юго-зап. край, I, 30). — Білоруси Ошмянського пов. Віленської губ. роблять те саме, „щоби покропитися Юр'євою росою“ (Крачковскій, Быт юго-зап. селянина, 117); після цього вони качають по полі свій буханець (ibid.), виявляючи цим чисто аграрну мету всього обряду. Литовці того самого дня, качаючись по ниві, вигукують: „роди Боже!“ (с. т. хліб) (Jucewicz Litwa pod względem starożytnych zabytków, I, 417). У сербів у переплавну середу „рано вранці чоловіки, жінки й дівчата виходять у поле й там качаються голі по ячмінних засівах“ (Н. Ястребов, Обычаи и песни турецких сербов. СПб. 1886, с. 167).

В усіх наведених випадках ми маємо весняний обряд качання по засіяному полі з аграрною метою. Не так часто трапляється цілком аналогічний весняний обряд не з аграрною метою, а з профілактично-медичною. Так ось, українці Пинського пов., коли буває перший грім, качаються по землі (здається, де трапиться, а не конче в полі) — „щоб не хворіти на водяну хворобу“ (Булгаковскій, Пинчуки, 187). Пошехонці, щоб не боліла спина, коли жатимуть жито, весною, почувши вперше крик журавлів, качаються по землі, приказуючи: „журавель, журавель! шия тобі колом, мені спина колесом!“ (Этнограф. Обозрение, 1901, № 4, с. 120). Тоб-то магічно передається хворобливе заніміння стомленої спини хліборобової журавлиній шиї, а гнучість журавлиної шиї надається спині хлібороба. — Великоруси біля Угличу качаються, перевалючись з боку на бік, по житній ниві в семик (перед тройцею) — щоб не боліла в жнива спина (Максимов, Неч., невед. и крестная сила, 464). Болгари, „щоб не боліли кості“, качаються по росі на Юрія (Записки Географ. О-ва по отд. этнографии, II, 1869, с. 103); але це качання по Юр'євій росі краще виділити окремо з цієї групи обрядів — з огляду на широко розповсюджену віру в цілюще значіння Юр'євої роси.

Таку саму медично-профілактичну мету має осіннє обрядове качання по вижатій ниві, особливо широко розповсюджене поміж великорусів. Цей обряд збігається з дожинками, а иноді відбувається в звязку з обрядом заплітання „бороди Іллі пророкові“ — з останнього снопа на ниві. Приказуванням при обрядовому осінньому качанні иноді надається різноманітности — залежно від того, які нові роботи стоять надалі перед хліборобом. Якщо закінчено тільки збирати жито й настають ще жнива вівса, то приказування таке: „жнива, ви, жнива! дайте мені сили на жнива вівсяні!“ (Опис. рукописей, 224; Майков, Великорусские заклинания, 528). А як уже закінчено всі жнива й настають лиш зимові роботи молотьби й прядіння, то приказують, качаючись, так: „жнивка, жнивка! Аддай маю силку — на пест, на калатила, на малатила, на кривоя виртяно!“ (Этнограф. Сборник, V, 83, про Обоянський повіт). Українське приказування при цьому обряді в Гадяцькому повіті на Полтавщині згадує ще й про робочу худобу: „нивко, нивко! верни мою силку! на нивку гнойок, на волики лойок!“ (Опис. рукописей, 1123).

При цьому осінньому обряді на вижатому полі північні великоруси иноді не качаються, а перекидаються через голову — із схожими приказуваннями: „Оржаная жнива, подай мою силу на овсяну жниву!“ (Завойко в

Трудах Костромского Научного О-ва, VIII, 16; Логиновский, Материалы к этнографии Забайкальских казаков, 18).

Бувають обряди, що в них аграрна мета об'єднується з медичною. Напр., у Нижньодинському пов. плугатар, закінчивши оранку, лягає на виорану землю, качається на спині, як кінь, і приказує: «Рилля, рилля! хліба нам дай, а силу нашу віддай!» (Г. Виноградов, Материалы для народного календаря, рукопис 1916 р.; порів. Е. Романов, Белорусский сборник, VIII—IX, 1912, с. 262; Шейн, Матер. в Сборнике Акад. Наук, т. 41, с. 269).

Перекидання через голову буває частіше з медичною метою. Так, у Валдайському пов. жниці, виходючи на роботу, перекидаються через голову в хаті, чи на полі — щоб спина не боліла (Феноменов, Современная деревня, 1925, I, 88). А надто поширене перекидання, коли буває перший грім, — од того самого спинного болю (Опис. рукоп. I, 219; П. Богатырев в Этнограф. обозр., 1916, № 3—4, с. 66; Логиновский, 26). У Юр'євецькому повіті перекидаються з тією самою метою, коли вперше побачать весною перелітного птаха — журавлів, шпаків та ин. (Известия Казанского Об-ва Археологии, т. 32, 1922, № 1, с. 91). У Рибинському пов. перекидаються, коли вперше весною заспіває жайворонок, приказуючи: «Тобі, жайворонче, співати, а моїй спині не боліти!», а також, коли вперше заквакають жаби весною (Живая Старина, XXV, 1916, № 2—3, с. 41).

Де-инде доторкання до землі (перекидання), коли гремить перший грім, замінюють доторканням до дерева та ин. Так, за українським повір'ям, «якщо підперти спиною дерево, стіну, ворота, то-що, коли гремить перший грім, то спина не болітиме» (Маркевич, Обычаи, поверья, etc., 7). Валуйські українці, як ударить перший грім, підіймають спиною що-небудь, щоб спина не боліла — або воза підіпре, або під хату підлізе — спиною обіпреться (М. Дикарев у Матеріялах укр. етнології, VI, 1905, 197). Куп'янські жінки спеціяльно в цьому випадку підіймають спиною воза ззаду (Харьковский Сборник, II, 1888, с. 87). Гродненські білоруси за першого грому б'ють спину каменем — з тією самою метою, щоб не боліла спина (Папери В. В. Данилова в Архиві Географ. О-ва: рукопис А. Мишка, 1914 р.).

В останніх випадках дуже прозоро виявився мотив передачі різним речам, дереву, камінню та ин., майбутнього спинного болю; магічна передача відбувається в таємничий момент першого грому. А як ці випадки цілком аналогічні з перекиданням по землі через голову, то й у цьому останньому випадку момент передачі болю землі треба визнати за безсумнівний.

Перекидання через голову по землі з тією самою метою — оберегти спину від болю в жнива — відбувається ще подекуди в „средопостье" великого посту (деб-то в середу на четвертому тижні посту), коли порушується й самий піст (Псковский Статистический Сборник, 1871, стр. 131), а також у великий четвер (Опис. рукописей, 409), деб-то в колишній день Нового року.—Хворі великоруси Самарської губ. перекидаються тричі на «причинном месте», деб-то на тому місці, де вони захворіли, і плюють тут-таки на землю (Опис. рукописей 1196); отже, хворобу передається тому самому місцю, що його мають за причину хвороби.

У Новгородській губ., біля Боровичів, коли перебираються в новий дім,

то господиня вдосвіта тричі оббігає гола кругом нової хати й в воротях перекидається сторч — з побажанням, щоб «рід і плід у новій хаті збільшувалися» (Максимов, Неч., нев. и кр. сила, 32).—Таке саме перекидання разом з магічним колом занотовано у мордви Хвалинського повіту: дівчата, що оборювали о півночі село від епідемії, «зупинялися на кожному кутку села й перекидалися «на кокурки» (Саратовский Этнографический Сборник, под ред. Б. М. Соколова, 1922, ст. 97).

До цих обрядів близьке перекидання при перевертах: перевертень перекидається, звичайно, через ножі, що їх устромлено в землю (Архив Географ. О-ва, XL, 17; XLII, 46; В. Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ., 289; Опис. рукоп. 367, 119, 794; Кравченко в Трудах Об-ва Исследователей Волыни, V, 1911, ст. 70). Тепер ножі ставлять иноді догори вістрям, а раніш їх завсіди встромлялося вістрям у землю. І в народній медицині хворого на пропасницю обливають особливою юшкою в такій обстанові: в землю встромляють два ножі, а на них кладуть лопатку з діжі (Г. Виноградов у «Живой Старине» 1915, ст. 331). Загально відомий казковий мотив, коли герой-перевертень ударяється об землю, підкреслює в цьому випадку значіння вдару об землю. Коли людина перекидається через голову, то теж неодмінно вдариться об землю головою, але при перевертах окрім того землю б'ють, ба й ранять залізним ножем.

Хоч перекидання через голову й качання на спині — різні речі, але в них є важливі спільні моменти, а саме — доторкання до землі не підошвами ніг, як це звичайно буває, коли ходять і стоять, а незвичайне доторкання — в одному випадку спиною й боками, в другому — головою. В останньому випадку доторкання супроводиться ударом об землю, а в першому — тиском на землю всім тілом. Отже, й тут і там чиниться фізичне насильство над землею.

Продовжуючи порівняння, ми не можемо проминути й цілком аналогічних рухів багатьох тварин, а надто коней, що також качаються спиною по землі. Селянські візники часто намагаються штучно викликати у стомленої коняки бажання качатися по землі, й для цього вони водять коняку кругом по одному місці; думають, що стомлена коняка далеко скоріше й краще спочине, покачавшись по землі. З другого боку, місце, де качалася коняка (так зв. „ка́талище") є небезпечне: як ним пройти, а надто на ньому постояти, то захворієш на лишаї (Опис. рукописей, 1250; Гринченко, Этнограф. матер., II, 38; Тихонов у Сборнике II Отдел. Акад. Наук, т. 76, ст. 203; Живая Старина, 1904, № 1, с. 153 та № 3—4, ст. 549). Це повір'я дуже широко розповсюджене не тільки в усіх східних слов'ян, а також і в болгарів. (Н. С. Державин в Этнограф. Обозр. 1898, № 4, ст. 119).—Ясно, що коняка, покачавшись, передає землі й свої хвороби, й свою втому.

Не виключено навіть можливости того, що всі обряди з качанням по земл виникли з початку, як просте наслідування таких самих рухів тварин, — але в нас нема даних досить, щоб довести цю сміливу думку Тимчасом деякий вплив кінського качання на дальший розвиток обрядів, що їх ми розглядаємо, навряд чи може викликати які сумніви.

Користуватися в етнографічних дослідах словесно-художніми творами

казково-художньою обробкою мотивів, взагалі небезпечно (порівн. В. В. Богданов в «Этнографич. Обозрении» 1916 р., № 3—4, ст. 116—122). Але в даному разі казковий мотив ми притягаємо не з тим, щоб пояснити обряди, які розглядаємо; навпаки, магічна система, що лежить в основі наших обрядів, добре пояснює нам давно вже скам'янілий і нікому незрозумілий казковий мотив. У відомій східньо-слов'янській казці „Івасик і відьма" Баба-Яга їсть, через непорозуміння, замість героя свою власну дочку й кидає кості того, що вона з'їла, на піл. Думаючи, що то кості молодого Івасика, Яга лягає на полу і при цьому говорить: „покачуся, повалюся на Івасикових кісточках!" З надзвичайною одноманітністю й постійністю повторюється цю скам'янілу формулу в багатьох варіянтах казки; але малює вона на перший погляд зовсім безглузду картину: людські кістки такі тверді, що качатися и валятися на них навряд чи приємно навіть і Бабі-Язі. Та й навіщо качатися на твердих кістках, коли можна повалятися на м'яких пуховиках? — Зовсім инша річ, коли в качанні по якій-небудь речі бачити магічний акт передачі цій речі своїх властивостей, а разом сприняття від неї її прикмет. Як коняка, що качається по землі, передає землі свою втому й свої хвороби; як жниця, що качається по землі, передає землі свою хворобливу втому й разом приймає від землі нову силу на нову свою працю,— так і Яга, що валяється на кістках молодого Івасика, передає їм свої старощі, приймаючи від них разом з тим сили й молодощі юнака-героя. На те-ж, щоб сприйняти силу, молодощі й здоров'я молодого парубка, Яга його з'їла; але, очевидно, треба думати, що частина цих людських властивостей залишилася в його кістках, що їх Яга не може з'їсти. Щоб видобути й ті властивості, що залишилися, Яга вживає ще иншого способу: вона лягає на кістки й качається на них всім своїм тілом.

З більшим сумнівом ми прирівнюємо до наших обрядів вотяцьку гру „сирон посон", цеб-то чавлювання доліру вичиненої шкури. Гра ця, звичайно, буває перед ворожбою й полягає в тому, що хлопці ловлять дівчат і качають їх по полу (Б. Гаврилов, Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамодышского уезда, 24). Можливо, що тут ми маємо гру з походження, чисто побутову, без магічних елементів.

Ми розглянули два роди обрядів, що в них загальною рисою є незвичайне доторкання[1]) до землі: перекидаючись через голову, б'ють землю головою; качаючись на спині, тиснуть на землю всім своїм тілом. Ми бачили, що нерідко в тих самих обрядах перекидання заміняються на качання й навпаки,— цим підкреслюються близкість цих дій у народній свідомості. Мета обрядів двояка: 1) медична—охорона від хвороб спини і сприйняття сили на різну працю, а надто на жнива, 2) аграрна — спричинити врожай льону й хліба. Инколи ці дві мети зливаються докупи та ще приєднується думка про здоров'я робочої худоби (волів). Медична мета зосереджується, головне, навколо спинного болю, звичайного у женців за довгої роботи серпом, коли доводиться низько нахилятися до землі. Навіть, коли гремить перший грім, то, переки-

[1]) Про обрядове доторкання до землі порівн. у Н. Ф. Сумцова „Культурные переживания, № 126, ст. 281.

даючись, згадують саме про біль у спині в жнива. Отже, медична мета обряду не так далеко одійшла від мети аграрної.

Пояснення обрядів, що мають медичну мету, досить прозоре й майже безперечне: хворобу передається землі; разом з тим, мало не завсіди від землі сприймається ту чи иншу силу, а при перевертах — навіть чудодійну силу бути перевертнем. У заклинальних формулах сили цієї вимагають од землі — ниви, жнив.

Обряди з чисто аграрною метою такі близькі до обрядів з медичною метою, що відрізняти ті й ті було б методологічно неправильно. З аналогії з першими, в других також треба бачити вимогу від землі сили,— тільки в цьому випадку сила вимагається не для людини, а щоб росла пашня. Той погляд, що „мать сыра земля“ криє в собі сили, щоб вирощувати всяку рослину, природніший, звичайно, й давніший, ніж уявління про сили для людського здоров'я, які есть у землі.

Фізичне насильство над землею, що в аграрних обрядах з качанням по землі виявилося ще прозоріше, ніж у медичних обрядах з перекиданням, цілком відповідає саме такому поясненню. Найдавніші стадії релігійної свідомости людини характеризує, як це з'ясував Фрезер, якраз насильство над духами, в цьому випадку над уособленою землею. Цей погляд, що лежить в основі всіх обрядів, які ми розглянули, в цілому такий витриманий і послідовний, в окремих елементах такий архаїчний,— що думати про його новизну нема підстав. Пояснення Фрезера й Фісера до східньо-слов'янських обрядів тепер пристосувати не можна, а в минулому — воно зайве.

Лишається ще сказати, що весняне качання по землі буханців хліба, а надто яєць, до того циклу обрядів, що ми розглянули, не стосується: тут нема ніякого насильства над землею.

Через що качають по землі саме жерця? На це питання відповісти легко. Прекрасна аналогія є в обливанні жерця водою, щоб спричинити дощ, яке поширене у східніх слов'ян, а також у багатьох инших народів земної кулі (порівн. Аничков, Весенняя обрядовая песня, I, 245). Обливають водою підчас посухи всіх людей за основним законом магії; жрець тут не є виключення, а правило: привилей його в тому, що він ближчий до бога.

І в наших обрядах з качанням по землі жрець не є виключений: качаються з тією метою і всі инші люди. Поганський жрець виконував цю функцію добровільно, як усі господарі. Над християнським священиком у 19-му віці доходило иноді до насильства, що й виконувало, звичайно, жіноцтво, як елемент більш відсталий.

В'ЯЧЕСЛАВ КАМІНСЬКИЙ.

СВЯТО КУПАЛА НА ВОЛИНСЬКОМУ ПОЛІССІ.

I.

Свято Купала на всьому просторі Волинського Полісся вшановується, як одно з головних народніх свят. За таке його вважають і видатні етнографи (Сумцов, Головацький та инші), спиняючи увагу на останках в них стародавнього слов'янського культу огня. А праця Фамінцина („Древнеарійскіе и древне-семитическіе елементы въ обычаяхъ, обрядахъ, вѣрованіяхъ и культахъ славянъ." Эти. Обозр., 1895 № 3), яка присвячує не одну сторінку питанню про Купала, зазначає про звичай на свято Купала розводити на горах та полях „костры". Цей звичай поширено, зазначає він — не тільки серед Українців, Білоруссів та инших слов'янських народів, а взагалі у всій західній Європі (стор. 9). Виділяючи зпоміж обрядових дій не тільки обрядові огні, але й живу воду та инші, він слушно зазначає: „Всматриваясь в эти странные и непонятные для городского цивилизованного жителя обряды, с непоколебимой стойкостью продолжающие по сю пору бытовать в простом народе, во многих местах Малой, Белой (а отчасти и Великой) Руси, мы невольно переносимся вглубь языческой старины; перед нами восстает живая, интересная картина языческого быта славян" (стор. 3).

Ось це постійне та настирливе виконання з одного боку святкових купалових обрядових дій, а з другого — наявність елементів архаїчности в них, і спричинило, мабуть, те, що це свято стало надто принадним для дослідників. Дослідники не могли не вбачати, що в цьому святі та в різних моментах його святкування відбилися головні елементи поганського ритуалу, його вірувань, його ідеології.

І справді, в етнографічній літературі свято Купала є одно з тих, за яких маємо чимало праць. З одного боку, ці праці описового характера, коли подається відомості саме тільки про святкування та про пісні. З другого боку, маємо розвідки, що на підставі зібраного й поданого матеріялу, а також літописного та архівного, намагаються встановити основні моменти свята та їхній звязок з иншими моментами, і святами, а також виявити та витлумачити вірування, з розгляду обрядів та обрядових дій виходючи. І коли спинитися на самій—но „Кіевской Старинѣ" на всім протязі її, то маємо близько десятка заміток про це свято; і нам р. 1904 довелося занотувати про це свято, як його святкується на Поділлі (с. Будки). Вже годі говорити про такі праці, що торкаються поганської релігії взагалі. Вони не обминають цього свята, як

не обминають його загальні історико-літературні, що студіюють питання народньої творчости та її зразки.

Цілком природньо й зрозуміло, що питання про свято Купала, яке має чималу літературу, не являє чогось-то нового. А проте, за нашого часу, виявляючи в процесі святкування наслідки довжезної еволюції та ріжноманітних впливів і напластувань, що їх несвідомо для себе заховує народ, треба підкреслити що-до цього свята таке: коли спостерегати святкування Купала зо всіми дрібницями, впадає в око думка про надто велику важливість свята. Всенький святковий ритуал за це промовляє, як промовляє за те і підготовка до свята.

Ось, найбільше, таке міркування примусило нас спинити увагу на даному явищі. Друге — це терен, де доводилося нам провадити працю — Волинське Полісся,— терен з етнографічного боку дуже мало обслідуваний; тому кожен матеріял, що торкається Полісся, вносить де-що, хоч і не цілком нове, але особливе.

Наші систематичні спостереження над цим явищем почалися ще року 1910, коли з доручення Петроградської Академії Наук розпочато було з діялектологічною метою наші мандрівки по Волинському Поліссі, а закінчилися спостереження р. 1924. Визначено було тоді певну територію для спостережень, які планово переводилися протягом років 1910, 1911, 1913 та 1914. Бурхливі воєнні події примусили припинити систематичну планову працю, яку пощастило відновити тільки р. 1920 і відновити, вже обмеживши самий район, тоб-то зосередивши увагу на тій частині Волинського Полісся, що залишилася в межах Радянської України, і відкинувши ту, що тепер в межах Польської держави. Територія, де взагалі переведено спостереження, охоплює повіти Ковельський, Володимир-Волинський, Луцький, Рівненський, Новоград-Волинський, Овруцький, Житомирський, а також північну частину повіту Дубенського; рівно-ж у Новоград-Волинському та Житомирському повітах за терен спостережень була переважно їхня північна частина. Що-до матеріялів, на підставі яких подається цей етюд, переважну більшість ми занотували самі. В східній частині Волинського Полісся допомогу нам подав відомий волинський етнограф Василь Григорович Кравченко та його учень Ніканор Дмитрук. Їх матеріяли торкаються повіту Житомирського та південної частини Овруцького. За ці матеріяли їм складаємо щиру подяку.

II.

Назва свята, час, місце та підготовка до святкування.

На всьому просторі Волинського Полісся, як назви свята, слова: Купала або Купайла вживається одностайно. Проте крім цієї, так-би мовити, загальної назви, яка фіксує час святкування та основні моменти святкування, вживається ще й инших термінів, коли доводиться називати це свято. Так, по Ковельщині (Буцин), Луччині (с. Медвеже, Маневичі), Рівненщині (Стрільськ, Висоцьк), Володимир-Волинщині (Овадно, Штунь та ин.), Овруччині (Рокитно), доводилося чути такі назви: Купайлиця, Іван Купайло, Іванів день. На Житомирщині: (м. Бараші) Іван Купайлий; (Краєвщині) — Іванів день, а то й просто Купайла.

З цього приводу збираючи до купи всі спостереження й підбиваючи підсумки, треба сказати, що назви: „Купайла“ та „Іван Купайло“ випадає вважати за найбільш розповсюджені. В західній частині Волинського Полісся (тепер за кордоном) не буде помилкою визнати після зазначених назв ще й назву: „Купайлиця“, якої прикладають й до того дерева, що становить найголовніший атрибут святкування.

Що-до часу святкування Купала, то всюди воно звязано з днем церковного свята Івана Хрестителя. Проте святкування, що-до тривалости його у звичаях людности Волинського Полісся, не становить одностайности та одноманітности. Є місцевості, де свято Купала святкується протягом двох день, тоб-то 23 і 24 червня, і найбільш святкової обрядової уваги надається 23 червня, тоб-то святкуванню першого дня, напередодні Іванового дня. Приклади такого святкування являє Володимир-Волинщина (Коритниця, Мосур, Овадно, Штунь, Пища, Гуща), Ковельщина (Степань, Кричильськ, Стрільськ), Луччина (Маневичи, Медвіжжя, Градд'є).

Опріч того є місцевості, що в них святкування Купала відбувається на самий день церковного свята Івана Хрестителя, тоб-то 24 червня, а саме: на Овруччині (с. Ласки, с. Яблонець та ин)., Луччині (Градд'є, Яблонка, Оконск), Ковельщині (Песочно, Козлиничи, Глуша), Рівненщині (Карасин, Кричильськ).

Нарешті, треба зазначити й такі місцевості, де святкування обмежується одним днем, а саме 23 червня, тоб-то напередодні церковного свята. До таких належать крім занесених до категорії тих, де святкують протягом двох день, ще й такі: на Володимир-Волинщині (Шацк, Олеск), на Ковельщині (Секунь, Буцин), на Луччині (Городок), на Рівненщині (Удрицьк).

Коли-б ми заходилися встановити щось загально-типове що-до святкування та його тривалости, то випадає сказати, що в більшості сіл (західньої частини Волинського Полісся й північної смуги східньої частини Волинського Полісся) ми маємо приклади святкування напередодні церковного свята Івана Хрестителя. Опріч того, спостереження дали таке враження, що і в тих місцевостях, де святкування провадиться протягом двох днів, головну увагу засереджується на святкуванні першого дня, тоб-то напередодні Іванового дня (23). Назвавши низку сіл, де святкування справляється на самий день церковного свята Івана Хрестителя (24), ми повинні подати свої деякі зауваження. Боротьба за те, щоб знищити це святкування, яскраві приклади якої ми маємо ще з другої половини 18 в. (Дело богородской духовной консистории об идоле Купайле 9/II. 1770 Кіев. Стар. 1893. VI.), коли було наказано духовним правлінням та благочинним надсилати повідомлення (репорти), чи не мають собі місце в їхніх округах забобони), провадилась досить настирливо.

І коли доводиться помічати, що місцями взагалі вимирають купальські обряди, то тут причиною цього безперечно є заборона адміністрації. Крім зазначеного вгорі можна навести ще дати яскравий приклад, а саме: це коли р. 1769 військовий генеральний суд заборонив був святкувати Купала, „как вредное застарелое игрище“ (Кіев. Стар. 1885. XI, 556). І по инших

міспях провадилося боротьбу з метою викорінити цей звичай. (Кіев. Стар. 1890. XI. 326—331, „Заметка о купальськом празднике в Уманском у." Хр. Ящуржинського про те, як соцький розгонив молодь, що зібралася на святкування). Не має сумніву, що боротьба дала свої наслідки, викоренивши цей звичай по деяких місцевостях (містечки на Поліссі не всі святкують), а подекуди перенести святкування на самий день церковного свята, щоб, як мені довелося чути, не нехтувати цим Іванового свята: помоливщися в церкві, вже можна поспівати й погуляти. Дуже ображало духівництво те, що святкування провадилося напередодні з додержанням ніби-то поганських звичаїв. Справу боротьби, в якій об'єдналося духівництво з урядом, переводилося не всюди однаково, і там, де вона була слабша, і де духівництво не ставилося ригористично та доктринально до святкування (як консистория казала: „мирволили"), там залишився звичай святкування з виконанням обрядів та пісень. До цього треба додати, що святкування провадиться тільки ввечері й вночі; а вдень, тоб-то чи то 23, чи 24 червня, святкування не буває, незалежно від того, чи триває святкування один день, чи два.

До святкування Купала підготовляються завчасу: підготовка ця до певної мірі відповідає календарному розкладові економічного життя, і починається з того часу, коли закінчать весняні роботи й одспівають веснянок, тижнів за два—три після великодня; точно визначити це не можливо. Закінчуючи співати веснянок, починають подекуди купальських пісень, і що ближче до Івана Купала, тим більше перевагу мають пісні купальські. Якщо спостерегати процес підготовки в царині пісень, то її провадиться поступово, ніби відповідаючи тому поступовому збільшенню на силі сонця та на його впливі на землю: ширшає репертуар купальських пісень, до яких долучається репертуар пісень про кохання та одруження. Крім того, настрій співачок ніби раз-у-раз підноситься, прямуючи до того, щоб усю радість. міць та силу природи вилляти в святкування Купала. Цю пісенну підготовку провадиться переважно в свята, але подекуди і в будні. Дівчата сидять гуртками, і співають, а часом і водять кружала; збираються на майдані в селі, або за селом—на вигоні. Справжня підготовка, підготовка у тісному розумінні цього слова, відбувається вже перед самим святом; потреба в ній тісно в'яжется з тими обрядовими діями, що з них складається святкування та що їх виконується в основних рисах на всьому просторі Волинського Полісся.

Оця справжня підготовка до святкування складається з таких моментів: а) виготовлення окремого дерева, а також трісок та дров на багаття, б) оздоблювання цього дерева, в) постачання продуктів на страви, г) виготовлення кулів та соломи, а подекуди й опудала на спалення.

За обов'язковий атрибут святкування вважається дерево, яке в більшості сіл звуть—купайлиця й купайло, а подекуди (Овруччина—с. Гладковичи; Житомирщина—с. Воров; Рівненщина—Кричільськ, Стрільськ; Ковельщина—Повурськ, Козлиничи) „гільце", або „вільце", тоб-то надають йому такої самої назви, як й весільному дереву. Зрідка, як назви, вживають для нього „йолка" (с. Степанівка—на Житомирщині), хвоїна (с. Бондароука, біля Коро-

стеня). Для цього звичайно рубають сосну або березу, инколи вишню (Боровно—на Ковельщині) та в'яз (с. Воров—на Житомирщині); найбільше—у західньо-північній—сосна, південій і східній—береза.

За справжнє гільце (купайлицю) вважається горішню частину дерева (сосна або береза). Що-до вишини, то в місцевостях, які розташовані у північній частині Полісся (по закутках), вона сягає сажня, инколи й більш; в південній же частині Полісся купайлиця заввишки буває менше.

Зрубати гільце повинні парубки, а оздобити—дівчата. Звичайно зрубують парубки купайлицю напередодні святкування—мало не всюди з таким розрахунком, щоб дівчата мали спроможність оздобити її як-слід, а на це треба й часу, треба відповідних речей. На оздоблювання гільця передусім вживають квіток (живих та штучних), биндочок, кольорового паперу, свічок; крім того у західній і переважно північно-західній частині Полісся вживають ще й м'яти, з якої виготовлюють віночки, якими оздоблюють купайлицю, а також прикрашають себе дівчата. Коли провести лінію від північної частини Полісся і аж до Копищ (на Овруччині), то випадає зазначити, що квітки (лісові та городні), папір, берест, трісочки мають перевагу перед иншими засобами оздоблювання; виїмку становить північна частина Житомирщини, де не вживають живих квітів. Подекуди виготовлюються не одне, а кілька купалових дерев; це звичайно буває тоді, коли село велике, й кожен куток святкує окремо. Але наприкінці свята всі кутки об'єднуються (Кашовка й Велика Глуша, Камень-Коширськ, Залазье—на Ковельщині).

Спостереження в с. с. Скаровці, Степановці та колонії Королівці, що біля Степановки, на Новогородволинщині, свідчать, що, не вважаючи на те, що ці села і невеликі, тут виготовляють одразу п'ять купалових дерев. Одне з них найбільше становлять підчас святкування посередині, а инші чотири — з чотирьох боків. Навкруги оцих деревин, що їх вкопують в землю, улаштовують лавки (дошки кладуть на стовбці, що закопують у землю). Дівчата співають, сидючи на лавках, а парубки та хлопці сидять збоку, не беручи в цьому участи. Святкування тут справляється протягом двох день, при чому на перший день виготовлюють п'ять берестових купайлиць, а на другий п'ять соснових. Чому п'ять — тлумачення ніякого не довелося здобути.

Цікавий момент підготовки до свята становлять оздоблювання купайлового дерева, що звичайно роблять дівчата; місцями (на Ковельщині — Повурск, Буцин), Володимир-Волинщині (Штунь, Шацк), Рівненщині (Кричільськ, Удрицьк, Костополь) беруть участь і молодиці, керуючи та повчаючи дівчат. До самого оздоблювання парубки й хлопці ставляться не всюди однаково: у північно-західній частині Полісся до цього ставляться уважливо (Леликово, Невір, Вітли, Боровно, Буцин), допомагають дівчатам оздоблювати; навпаки, у східній та південно-східній частині (правда, не всюди) перешкоджають, і тому дівчата з оздоблюванням повинні критися, щоб хлопці, так-би мовити, не „зірвали свята"; окремо стоять ті села на східній частині Полісся, де парубки беруть окрему участь, зрубуючи дерева (п'ять) та споруджуючи лавки.

В тих місцях, де парубоча молодь стає на перешкоді [1]), коли оздоблюють дівчата купайлове дерево, доводилося чути від старшого віку людей такі зауваження: „колись так робили: дадуть дівчатам вбрати гарненько купайлицю, тоді й починається святкування".

На те, що парубки неоднаково ставляться до оздоблення купайлиці, треба дивиться — з одного боку — як на рису, що свідчить про розклад і занепад ідеологічного розуміння святкування; його заховує й підтримує консервативніша частина села — жіноцтво, до якої поступовіша частина чоловіцтво — ставиться скептично; з другого боку, саме святкування являє моменти найрадіснішого свята, де жарти, гумор становлять відмітну рису. Крім того, оці перешкоди з боку парубків, крім виявлення жартовливости, потіхи, радощів, виявляють ще одну цікаву рису: в одному місці (с. Заячичи, на Ковельщині) парубки відбирають від дівчат купалове гільце й розривають, а дівчата швидко виготовляють нове й оздоблюють його. Чи не є це несвідоме символічне виявлення ідеї вмирання і нарождення?

До питання про оздоблювання купалового дерева треба додати, що підчас оздоблювання дівчата співають купалових та инших пісень, але ці співи не мають організовано-урочистого характеру; співи ці відбуваються так, як вони звичайно при нагоді всякої иншої роботи, хоч тут помічається вже веселий святочний настрій.

Місцем, де відбувається святкування Купала, буває головний майдан на селі, високе місце, вигон (на північній частині Полісся); подекуди святкування відбувається за коловоротом, тоб-то за селом (с.с. Лука та Дворище — на Житомирщині; с. Степанівка — на Коростенщині; с. Рокитно — на Овруччині; с. Стрільськ на Рівненщині), в полі, і навіть у лісі (панське купало біля Житомира) [2]).

III.

Порядок святкування Купала

Складається на Волинському Поліссі з таких основних моментів: 1) вшанування гільця — купалового дерева — співання біля нього пісень та кружіння дівоцького хороводу, 2) розкладання багаття, 3) спалювання або потоплення гільця, 4) спалювання соломи (кулів), а инколи опудала, 5) скакання через огонь, 6) вечері, що її улаштовується подекуди підчас святкування. Нарешті, до цього треба додати ще про звичай купатися та качатися по землі, і як загальну рису, що супроводить святкування,—жарти, бігання, то-що. Святкування починається з того, що вшановують гільце; запаливши на ньому свічки (берестяні, воскові, березові), стають навкруги дівчата й починають співати пісень та кружати, а там, де гільце вкопане і дівчата співають пісень сидючи, закінчуючи співи, переводять кружіння. Співають пісень урочисто, дбайливо, немов виконують якийсь то релігійний ритуал. В співах подекуди опріч дівчат беруть участь і молодиці та й старі баби (на Ковельщині —

[1]) Порівн. Чубинський. Труди, т. III, 193; Kolberg I, 202 (Pokucie): Kopernicki (Zbiór wiadomosci do antropologii krajowej, т. XI. 176).

[2]) Порівн. Де-Воллан, Угро-русскіе народные песни.

Залазье, Боровно; на Луччині — Градʼє, Маневичи), які дбають проте, щоб ця частина святкування відбулася, як годиться їй.

Урочистість святкування більшає через те, що тут таки поблизу розкладають багаття, і це становить початковий важливий момент в процесі святкування. Це багаття запалюється в більшості місцевостей звичайним способом: приносять жару й роздмухують, запалюючи кору берези, бересту, то-що. Але доводилося чути в двох місцях (Боровно і Борках на Ковельщині), що на багаття здобувається огонь тертям деревини об деревину (Порівн. Prof. Adam Fischer „Lud Polski", 1926, стор. 35, „Żywy ogień", 140 і ин.). Цей огонь здобувши, запалюють свічки на купальському гільці. Огонь, що його розкладають підчас святкування, повинен горіти протягом усього вечера й ночі, і про це повинні дбати парубки, стежучи, щоб він не згас. Що-до форми здобувати огонь тертям деревини об деревину, то на північній частини Володимир-Волинщини і Рівненщини (Пища, Гуща; Стрільськ, Удрицьк) доводилося чути про те, що колись уживалося цей спосіб. За важливий момент святкування, крім того, вважається ще вечерю, яку влаштовують иноді. За нашими власними спостереженнями виявилося, що влаштовують її на Ковельщині (Леликово, Борки, Залазье), на Овруччині (Рокитно), на Володимирщині (Олевськ). Що-ж до инших місцевостей, то за винятком зазначених вище спостерегати не доводилось (порівн. Сумцов. «Культур. переживання». Киев. Стар. 1889. VIII. 420 — 427). Там, де влаштовують вечерю, звичайно це буває не наприкінці свята, а так-би мовити, всередині: коли відспівають пісень про Купала та про сватання, сідають за страву. Готується капусняк, рибу та горох, вдосталь буває горілки. Треба додати до цього, що горох не тільки на Волинському Поліссі, але на всій Волині вважається за страву ніби-то ритуальну, бо готувати його обовязково треба підчас обідів, що їх улаштовується, коли переходять у нову хату, коли справляють закладини нової хати, підчас хрестин та похорону, то-що. Після вечері святкування набуває жвавішого характеру; співи стають гучніші, голосніші, і змістом пісні більш відповідають настроєві — веселому, жартовливому; та урочистість і поважність, що її помічається спочатку святкування, зникає. Коли закінчують співати пісень, святкування позбавляється урочистого характеру; перед тим як мають потопити чи спалити гільце, його розривають, ламають, вищипують гіллячки. В Рокитному на Овруччині нам розповідали, що за старих часів, коли досить було наспіваються, тоб-то коли урочиста частина свята відбудеться, парубки сідають на коней верхи, і, хто жвавіший та спритніший, під'їде швидко до дівчат, вихопить від них гільце, одволоче на півверстви й покине, а тоді, обірвавши гіллячки, спалюють його (теж у в с. Степанівці, Коростенськ. окр.).

Оскільки можна спостерегати було, на всьому просторі Волинського Полісся користаються тільки з гіллячок гільця. Гіллячки, як переконані в цьому полішуки, мають чарівну силу. Дівчата їх обірвавши, а також і парубки швидко біжать з ними до своїх осель з тим, щоб випередити відьму: як хто швидко прибіжить до своєї хати з гіллячкою від вільця і не дасть відьмі вскочити до оселі, відьма не буде мати спроможности протягом цілого року шкодити тій оселі й людям, що тут живуть, шкодити найбільше тим, що відбиратиме

молоко від корів. Опріч того, ці гіллячки ще встромляють у стріху і несуть на город та кидають на грядки. Це забезпечує добрий врожай городини, огірків, переважно [1]) (с. Повурск. Заячичі — на Ковельщичі). В деяких місцях (Рокитно — на Овруччині, Стрільськ — на Рівненщині, с. с. Медвеже — на Луччині; с. Стобихва, Повурск — на Ковельщині) разом з гіллячками зривають з гільця і запалені свічки та біжать з ними до своїх осель, поспішаючи ввійти до хати з такою непогашеною свічкою. Якщо свічка по дорозі до хати в кого-небудь гасне, це є певною ознакою, що відьма раніше вскочить до хати і забезпечить собі тут поживу на молоко на цілий рік. Повернувши після цього на те місце, де провадиться святкування, закінчують справу з гільцем, власне кажучи, з його стовбуром: його або спалюють або топлять в річці. Наші власні спостереження, хоч вони й торкаються широкого простору — усього Волинського Полісся, не дають певного ґрунту, щоб установити щось типове в цьому питанні;—можна сказати, що купалове гільце й спалють і топлять; там, де топлять, перед тим, як топити, обривають гіллячки вже біля самої річки. Проте не буде помилкою сказати, що спалювання купалового гільця є звичай, на Поліссі ширше розповсюджений. Ті спостереження, що довелося нам переводити останнього часу, і що їх стверджують повідомлення волинських етнографів — В. Г. Кравченка та його учня Н. К. Дмитрука (повідомлення подано протягом 1922—24 років), дають ґрунт для таких висновків; проте для південної частини Волинського Полісся за переважний звичай треба вважати ніби-то топлення гільця у річці; у північній-же переважний звичай — спалювання. Звісно, що ухили в той чи той бік можна помічати незалежно від цих усталених форм святкування. І це цілком зрозуміло, бо рухливість звичая являє надзвичайно помітну рису, яка відбиває на собі впливи тих чи тих сусідів.

Спалювання купалового гільця відбувається так: його кладуть на багаття, а инколи, щоб спалити гільце, приносять куль соломи (Степановка, Бондарівка, Гладковичі, Виступовичі, Ласки), і на ньому спалюють гільце.

Що-до топлення гільця, то, як спостерегалося, воно відбувається переважно в місцях, де є став або річка (і то не всюди), і навіть за деякими звідомленнями (с. Дворище, с. Воров) ніби-то спалюють і топлять гільце. Ці звичаї можна сполучати тоді, коли купалових дерев виготовлюється кілька разом. Цікаво зазначити звичай із с. Луки Левківської на Житомирщині (матеріяли Н. Дмитрука 1922 р.). Купалове дерево несуть до води, встромляють його в кулика, що їм хату вшивають, та й пускають на воду, співаючи: „Пливи, Купало, за водою, а я по Петрі за тобою“. Та й тікають всі від річки, щоб „чорт не похапав, а то він тоді саме вилазить з річки“.

До тих обрядових дій, що відбуваються з гільцем, треба додати, як дуже цікаву, те, що довелося занотувати в с. Ворові, і що становить одмінну рису порівнюючи з иншими матеріялами. В. с. Ворові на Житомірщині (матеріяли В. Г. Кравченка) дівчата несуть купалове гільце, оздоблене свічками, на кладовище, співаючи пісні, де згадується за відьму. Набравши у хвартухи землі із свіжої могили, повертаються з гільцем до села; тут обходять з ним

[1]) Порівн. Чубинськ. — Труды, т. III, 193. Kolberg т. I, 202 (Pokucie).

село й насипають взятої землі під ворітьми кожної оселі. Де є відьма, вона обов'язково повинна, на думку селян, вийти напроти гільця. Після цього гільце топлять у найглибшому місці річки тихенько, щоб не побачила й не почула відьма та не витягла його; всі перекопані, що коли відьма вирве хоч одну квітку з цього купалового гільця, то користатиметься молоком від усіх корів на селі. Топити це гільце, звичайно, повинна найдужча дівка, яка не боїться відьми і топить вночі. Коли гільце втоплять, усі дівчата швидко біжать туди, де баби отіпають коноплі, й тут, набравши у хвартухи костриці, сиплють цю кострицю поперек дороги біля тої оселі, де безперечно є відьма з тим, щоб черви ззіли у відьми ввесь сир, бо, певні селяни, скільки насипано костриці, стільки буде черви. — Тут-же вживають ще й такого засобу. Молодиці беруть дві свічки — одну ту, що її, коли молодиця виходила заміж, привезла була світилка, а другу — „стріченську", свячену. Ці свічки кладуть на Купала на воротях, а в стовпи, що на них навішено ворота, забивають залізні зуб'я від борони. Відьма тоді не може вступити в це подвір'я, а як йтиме біля нього, то від люти тільки погризе зубами свічки.

Аналогічних деякою мірою засобів, уживається і в Бондарівці (на Коростенщині), де святкування Купала йде до занепаду. Дівки сиплють плоскінь (кострицю) під ворота кожної оселі [1]).

Важливий момент, що стоїть у звязку із спалюванням гільця, — скакання через огонь. Треба зазначити, що видбувається воно переважно тоді саме, коли спалюють гільце (с. Дворище — на Коростенщині; Леликово, Ветли, Самари — на Ковельщині та ин.). В західній частині Волинського Полісся, де нам доводилося провадити спостереження ще за часів дореволюційних, звичай скакати через огонь (у північній частині Володимирського повіту: с. Пища, Олеск, Мосур; Ковельського — Боровно, Залазье, Мала Глуша; Луцького — Лишнівка, Годомичи), хоч у зазначених місцевостях досить помітний, але тільки в небогатьох, і то переважно глухих. У с. Велик. Медвежому тоді, коли нам довелося бути там (р. 1913), за нього залишилися тільки спогади: „не роблять цього, бо сміються з цього" — казали мені, але: „це за нашої пам'яти робили". Скакання парами видбувалось так, що скачуть хлопець з дівчиною; влучне скакання віщує — щастя парі, невлучне — недолю, нещастя. Якщо хто опечеться, або обсмалиться, то його й життя „опече", „обсмалить" (с. Буцин, Боровно, Секунь, Залазье — на Ковельщині); такі тлумачення довелося почути тут од селян.

В східній (тепер радянській) частині Полісся (с. Дворище) скакання відбувається теж через той огонь, що на ньому спалюють купалове гільце. Але в цей момент спалювання дівчата становляться у два рядки — самі вони не скачуть, а викликають парубків, і як хто відважиться, то всі дівчата й хлопці розбігаються, бо переконані, що той, хто скакав, звязався з нечистою силою, за допомогою відьми [2]). Опріч того, тут-же, в східній частині Волинського Полісся, звичай скакати через огонь зберігся у с. Ворові, де скачуть дівчата

[1]) Порівн. Kopernicki, Zbiór t. XI.

[2]) Порівн. Сумцов: „О свадебних обрядах", 91—92 і Журн. М. Н. Пр., 1880, CCXII, 78; Афанасьев, III, 711—712.

і через той огонь, що розкладають з кострищі, а також зберігся він у с. Гапківці, с. Дворищах, кол. Валках — на Житомирщині. Проте треба сказати на підставі спостережень як над східньою, так і західньою частинами Волинського Полісся, що цей звичай іде до занепаду, а подекуди й зовсім зник.

У звязку із спалюванням гільця слід згадати звичаї, що мало не зовсім зникли, — спалювати жердину, обмотану соломою (с. Гладковичи біля Овруча— матеріяли В. Г. Кравченка і мої спостереження), колесо обмотане соломою (сс. Повитье і Леликово на Ковельщині) та мазницю, яку теж обмотують соломою [1]) (с. Залазье, на Ковельщині); як колесо, так і мазницю становлять на вершечку дерева, і тоді запалюють. Нарешті (с. Удрицьк — на Рівненщині, Мозур — на Володимир-Волинщині, с. Копище — на Овруччині), висаджують на верх дерева куль соломи й палють (Велицьк — на Ковельщині; Овадно— Володимр-Волинщині). Місцями (на Володимирщині — Штунь, Пища; та на Луччині — Град'є, Маневичи) куль соломи спалюють, кладучи його на багаття і, коли він займеться, кидають гільце.

Під час наших мандрівок по Волинському Поліссі доводилося чути, переважно в Луцькому та Ковельському повіті, а також у північній частині Рівненського і Овруцького, про те, як колись-то запалювали обмотане соломою колесо і спускали його з горбочка, як воно раз-у-раз розгоралось, котючись, і як, докотившись, падало у воду. Довелося це чути в селах, що по узбережжю річок Уборті, Турії і найбільше, Стохода. Яскраво також про це розповідали у сс. Самарах і Борках—на Ковельщині. Проте не довелося спостерегати цього звичаю—но саме тоді, коли ми мандрували були по Волинському Поліссі.

Всі обрядові дії, що низку їх ми подали, виявляють одну провідну думку — забезпечити добробут, набувши від природи тих сил, що до найвищого ступеня міці доходять підчас свята Купала. Волинсько-Поліська людність прямує до цього двома основними шляхами: а) вживаючи засобів, щоб зміцнити своє здоров'я через зближення з вогнем, водою й землею та б) вживаючи засобів, що забезпечують господарчий добробут, обороняючи від нечистої сили.

За належне до першої категорії засобів треба вважати купання. В народі збереглося повір'я, що цього дня купається само сонце: „так підійде трохи, тоді колесом-колесом, тай гульк у низ, тоді другой раз, а нарешті й третій" (розповідали в с. Яревищах—Володимир-Вол. повіту і в с. Борках, Ковельск. повіту в р. 1913) [2]). Тому викупатися в цей день разом із сходом сонця вважається за доцільніше і найкорисніше для здоров'я. Крім того качання по землі входить до числа моментів, тісно повязаних із святкуванням Купала. Звичайно це відбувається по закінченні урочистої частини святкування, і подекуди з цим ідуть за село, в поле, несучи навіть з собою берестяні свічки. Поміж тих засобів, що зміцнюють добробут взагалі і забезпечують успіх боротьби з нечистою силою, основне місце належить уживанню цвіту папороті, що ґрунтується на мрійницькому віруванні

[1]) Этногр. Обозр., 1891, № 4, стр. 190—192.

[2]) Про це саме нам довелося чути на Ольгопільщині (с. Устье, с. Яланець) у р. 1923.

в те, ніби-то він цвіте. Хоч у процесі святкування це не виявляється, але тісно повязується із святом Купала, бо ця рослина ніби-то цвіте в ночі, напередодні Іванового дня. Цвіт її жовтенький, дуже вогнистий, дрібненький, цвіте він тільки один момент і зараз-же обсипається. Тому, хто здобув цей цвіт, йому все відомо: хто відьма, хто злодій, хто коли вмре, скільки в кого дітей буде, хто коли й з ким одружиться, а нарешті з ним можна здобути легко тих скарбів, що їх закопано в землю. І через те нечиста сила завсіди ставить людям перешкоди до здобуття цього цвіту. Підчас його хвильового процвітання буває грім, дощ, блискавиця, але цієї ночи, тоб-то 23 червня, грім нікого не забиває і нічого не палить. Тому відважні люди йдуть, щоб здобути цього чарівного цвіту, який дає людині надзвичайні знання й силу. А на це треба вживати обережніших засобів: свяченого ножика — щоб зрізати цвіт і свяченої крейди, щоб обвести лінію, де доведеться сидіти, чекаючи розцвіту, а зрізавши, треба підрізати шкіру на руці своїй і заховати туди цвіт. Знання місцевих знахарів людність звязує з тим, що їм пощастило здобути цей цвіт.

Згадати треба ще про збирання роси вранці в день Купала; збирається її на межах (с. Карасин, с. Борки — на Ковельщині) і тримати її треба в горшечку за образами; вона має цілющу силу, і з неї може бути дощ, коли вміти з нею поводитися (порівн. М. Ф. Сумцов «Культурные переживания», 1890 X — XII. 603, 604 і нашу статтю: Етнографія в працях акад. М. Ф. Сумцова. Записки історично-філолог. відділу У. Ак. Н., т. VII — VIII, стор. 30).

Огляд засобів, що їх вживають, щоб забезпечити собі добробут, підчас Купалового свята на Волинському Поліссі закінчімо, спинивши увагу на збиранні трав та квітів. Набравши в себе найбільшої сили, вони, за народнім переконанням, мають цілющу силу: їх засушують і тримають при хаті. Крім того, деяких трав уживається на самий день свята — зеленим чорнобилем оперезуються, щоб взагалі забезпечити себе від хвороб (с. Буцин, Секунь, Яревище); розповсюджене вживання мняти; так само вживають любистку та липнику, „щоб хлопці липли“ та инших трав [1]).

Одну з найголовніших частин святкування Купала являє співання пісень. Занотовано було їх тільки зміст, а не мелодію. Що-до змісту пісень, треба на першому місці поставити пісні про Купала та про Петрівочку і про огонь („Ой на горі огонь горить“). В звязку з цим стоять пісні про кохання (Купайло леліє, вечоріє; через бор зелененький біжить кінь вороненький, на нім Данилко сидить; перейми, Насте, коня вороного, та й мене молодого).

Цей момент в святкуванні, власне кажучи, домінує; саме його як — найширше та найповніше виявляють пісні. Всі ті вчинки, що бувають у звязку з коханням, в їхніх різноманітних проявах, а саме: одруження, щасливе та нещасливе життя, незадоволення з кохання й розлука—про все згадується в піснях. Прямування до добробуту в родинному оточенні спричинює відповідні побажання, а разом з тим і боротьбу за забезпечення добробуту: щасливе кохання, як основа родинного добробуту, врожай та статок у господарстві — як основа матеріяльного добробуту. У піснях згадується за

[1]) Порівн. Kolberg т. I. Pokucie, стор. 205—202. Prof. Adam Fischer „Lud polski“. 1926, стор. 141—142.

відьму, як ворога цього добробуту, а з приводу невдалих вчинків відьми висловлюється радісний настрій і відповідні їй, як ворогові, побажання (повилазили-б відьмі очі).

Підсумовуючи зміст пісень, треба сказати, що окрему групу становлять жартовливі пісні, де дівки глузують з парубків. Сумцов бачить тут наслідки „умикания" та ворожого настрою до молодого, як до ворожої сторони, з боку молодої та її подруг [1]).

IV.

Отже, свято Купала, як воно відбувається на Волинському Поліссі, як бачимо, являє в своїх дрібницях сукупність усіх тих елементів, що відбивають усі моменти в житті народа-хлібороба. Свято це становить, в залежності від умов, в яких переводиться святкування, певну запоруку добробуту та щастя в широкому розумінні цього слова. Звідси повне та вичерпливе використання усіх тих сил та засобів, що цей добробут, це щастя, на думку народа, забезпечують. Тут треба помітити, як основний момент, культ вогню, пошану до його величности й сили, а також до води й землі; далі широке намагання зблизитися, немов поєднатися підчас святкування з природою, від неї усього того набуваючи, що забезпечує добробут, як шляхом простого його зміцнювання, вкорінювання в життя, так і усунення тих шкідливих впливів, що цей добробут порушують. Отже, боротьба з одним з найяскравіших ворогів — відьмою — являє видатний елемент у процесі святкування. Поміж бажаних рис добробуту позначається родинне оточення; прямування до заснування родин складає одно з найвизначніших елементів, які цілком в'яжуться і з календарним становищем самого свята, і з життьовими умовами народа-хлібороба.

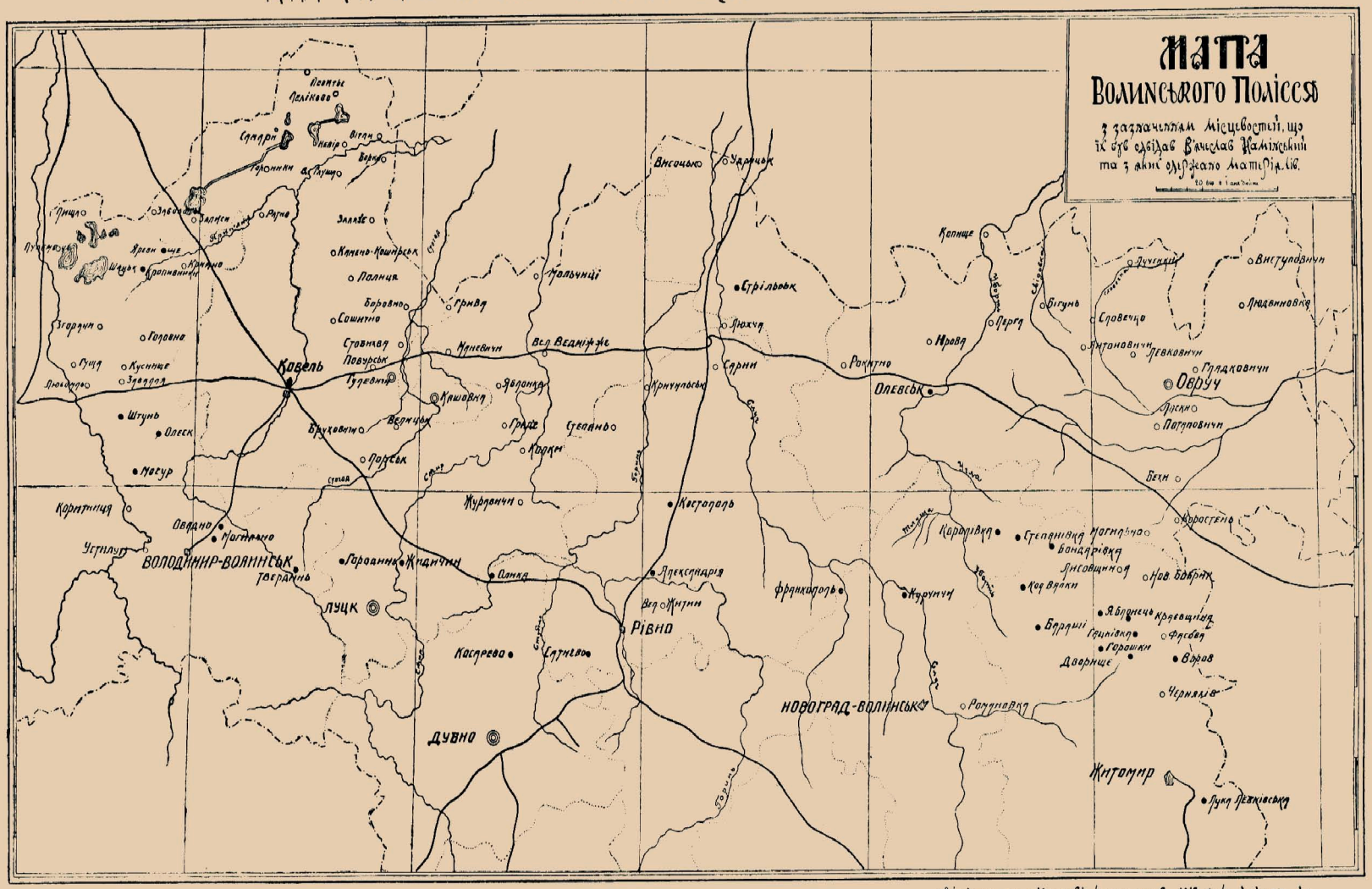
У Густинському Літопису подається відомий опис свята Купалового мало не з тими самими рисами, що загальний формі і тепер єсть на Волинському Поліссі. Автор літопису зазначив, що Купала вшановували „в то время, егда имяше настати жатва" (Пол. Собр. Рус. Лет. т. II, стр. 257). Це цілком в'язалося з календарними міркуваннями: доспівав хліб, в природі все доходило найвищого розквіту, а сонце—своєї сили, тепла та впливу на природу. Це впливало й на життя людини, і цілком слушно зазначають етнографи, що ті „игрища межи сели", за які згадує літопис (Лавр. сп. вид. 1872, 12) правдоподібно були підчас саме найбільшої творчої сили природи, тоб-то на Купала, і на це свято припадали, як гадають, шлюби [2]). Ось це основне оточення, в якому складається добробут і за яке згадують пісні, — шлюбні звязки,—й прямування до встановлення їх являє собою той живловий елемент в святкуванні, що його не викорінити ніякими наказами, ніякими заходами. Сама назва купалового дерева—вільце чи гільце, яке становить неодмінний атрибут весільного ритуалу, правдоподібно звязує несвідомо з купаловим святом ті шлюби, що справді колись тут відбувалися [3]). Скакання

[1]) Кіевск. Стар. 1889. VIII, 420 — 427.

[2]) Сумцов, Культурн. переживанія, Кіев. Стар. 1889. VIII. 420—420—428. Веркович. Описаніе быта болгар, стр. 8. Ястребов. Обычаи и пѣсни русск. сербов, стр. 408.

[3]) Ibid.

Додаток до статті В'ячеслава Камінського: „Свято Купала на Волинському Поліссі."


МАПА
Волинського Полісся
з зазначенням місцевостей, що їх був сфіксував В'ячеслав Камінський та з яких одержано матеріяли.
Ковель
Володимир-Волинськ
Луцк
Дубно
Рівно
Новоград-Волинськ
Олевськ
Овруч
Житомир
Стрільськ
Камінь-Каширськ
Турійськ
Ратне
Любомль
Шацьк
Ягодин
Ківерці
Рожище
Ківерці
Луцьк
Ківерці
Ківерці
Ківерці

парами через вогонь, що ще подекуди на Волинському Поліссі залишилося, а здебільша зникло, теж яскраво промовляє за шлюб, за парування, являючи безперечно архаїчну рису. До неї додати варт і те, що місцями улаштовують на Волинському Поліссі підчас купалового свята вечерю, яка може нагадувати жертву, що її приносили за поганських часів. Всі ці моменти поєднується звичаєм обрядового вживання вогню, звичаю, який початок свій губить у глибокій давнині, і справді поширений був у західній Європі— Франції, Німеччині, Англії, Польщі (Овсянико-Куликовський). Як звичай, він не тільки відбувався підчас свята Купала, але й на весіллі (Сумцов. О свадебных обрядах стор. 91—92) і навіть у сибірських татар (Журн. М. Н. Пр. 1880 CCXII, 78). Проте повсюди в Західній Європі розпалювання багаття „Johanisfeuer", або „le feu de St. Jean" припадає саме на свято Купала (Nowosielski, Lud ukr. I, III. Афанасьев III, 711—712), обряди якого, як бачимо, мають у собі основні моменти найголовніші та найцікавіші в житті. І самий процес святкування Купала на Волинському Поліссі оцю народню думку виявляє, а разом з тими і ті спільні основні елементи, що поєднують його, як зазначили дослідники-етнографи, з західно-европейськими народами. Проте, коли-б поставити питання, з яким саме в найтіснішій звязок можливо поставити святкування Купала на Волинському Поліссі, на нашу думку випадало б дати відповідь: зі святом Sobótki, що й досі відбувається у Польщі. Наближає його до свята Sobótki не тільки основні риси самого святкування, дрібниці обрядові і основні вірування, але й сама назва у тих місцевостях, що близькі до західньої частини Волинського Полісся (Prof. Adam Fischer, Lud polski 1926, стор. 140—143):. „Sobótka na Podlasiu i Mazowszu zwie się „Kupałnocką", gdyż na Rusi zowią się Kupała".

Проф. Д. І. ЯВОРНИЦЬКИЙ.
Член—кореспондент У. А. Н.

РИБАЛЬЧІ ЗАВОДИ НА НИЗУ ДНІПРА.

Передмова.

Автор статті „Рибальчі заводи на низу Дніпра"— Василь Пилиповичъ Тищенко. Він народився і жив в посаді Крюкові, що на правому боці Дніпра, супроти Кременчуга. З діда і з батька купець. Будучи купцем, він також удавався і до науки, найбільш до народознавства. Закликав до себе відомих в його часи кобзарів, записував од них думи, історичні й побутові пісні; їздючи по селах, додивлявсь до народнього життя, вів розмови з бувалими людьми і подавав замітки та статті до журналів та газет. Як раз в ті часи видавався в С.-Петербурзі український славнозвісний журнал „Основа" (1861—1862 рр.), де приймали участь найвидатніші українські вчені та письменники — Костомаров, Куліш, Шевченко, Сторѣженко, Марко Вовчок, Руданський, Глібов, Номис, Мордовець, Ніс, Ганна Барвінок, Павло Чубинський, Афанасьєв-Чужбинський, Жемчужников та инші. Між тими славетними іменами бачимо також і Василя Тищенка, який надрукував, наприклад, статтю „З народних уст. Чорноморські козаки. Од Херсонського купця Г. С. Рябоконя" (1862, II). Статтю „Про рибальчі заводи" В. П. Тищенко написав також для тієї-ж таки „Основи", але журнал „Основа" прийшовся не до смаку російській цензурі і швидко сконав свої короткі літа, через що стаття В. П. Тищенка і не побачила в свої часи світу.

Після смерти самого автора все те, що він написав, перейшло до його сина, Івана Васильовича Тищенка. І. В. Тищенко був землевласник Катеринославської губерні і жив у власному маєткові, коло села Весело — Іванівки, Верхнєдніпровського повіту. Він славився на всю губерню, як зразковий хазяїн і як спочуйливий чоловік до науки. В 1906 році він закликав мене до себе для розкопів могил на його землі і дав мені всі кошти для того. В його будинку я побачив велику бібліотеку українських книжок; тут же взнав, що його батько був співробітником журнала „Основа" і лишив після себе чимало рукописного матеріялу. З дозволу власника я передивився увесь той матеріял, всі думи й пісні списав собі, списав також і статтю про рибальчі заводи на Дніпрі. Листи рукопису не були понумеровані, деякі були надірвані; на деяких чорнило висохло і лишило тільки жовті плями. В. П. Тищенко писав своєрідним правописом, який тут залишаємо. По самому змісту стаття про рибальчі заводи на Дніпрі дає коштовний матеріял для історії промисловости

всієї нашої Дніпрово-бугської країни. Од кінця XVIII століття ми маємо таку-ж статтю російського академика В. Зуєва „О бывших промыслах запорожских козаков“ (Месяцеслов, Спб. 1786, 10 — 14). Од половини XIX віку (1862 року) маємо статтю В. П. Тищенка „Рибальчі заводи на низу Дніпра“.

Сёго року, по ранній весні, лучилось мені по своїй справі приїхать в Херсон. Багато я дечого чував од покійного панотця про рибальчі заводи на Дніпрі та на Лимані; та таки й самому змаличку траплялось бувать на деяких, та звісно — діло давне: все, що бачив, те ввижастця, як крізь сон. Шибнула охота побувати на тих заводах знову, розвідать про тамошні порядки, подивитця на лямщицький побут. А тут спасибі на те й чоловік добрий навернувся, таки тутешній купець Гнат Степанович Рябоконь, знаёмий уже читачам по оповіданням ёго про чорноморських козаків [1]).

— Та й гарна-ж, каже, година стоїть! Треба проїхаться до свата в завод. Чи не хочете поїхати зо мною? А тут тільки того й бажали. Неначе він наперед пізнав мою думку. — Чому не хочу? кажу. З дорогою душею.

На другий день вранці шаландою пустились ми вниз по течії Кошової [2]). Довго шаланда наша пробиралась поміж мореходчими купецькими судами, поки вибились на простор. Та й багато якого насунуло річкою до Херсонського порту тих суден! За день до того рейд і Кошова були пустісінькі; а тепер за мачтами, мов за лісом, і не проглянеш. Всі вони зімували в Одесі і оце з зімівлі повертались з обшарпаними боками: яке без галюна [3]), а у якого то й цілісенького боку не стало. „Ото, кажуть, така безпечна в хуртовину зімівля в Одесі“.

Вибившись напьяли парус, і нас потягло легеньким вітерцем. Скоро над правим берегом пішла верстов на три кручею гора; на верховині її і під горою ще тягнетця сельбище, підгороддя, яке зветця Сухарне. Там-же таки салотопні, кушнирські заводи, а ліворуч, стіки видко, плавні.

— Що-не за село? спитав я у Рябоконя, як поминули ми Сухарне, показуючи праворуч рукою. Село те виднілось на лощині, верстов за дві од берега.

— Агищево! одповів той. Тут колись вільну горілку продавали. Що тут погибло пьяного люду! Низи оті по весні скрізь заливаютця водою, а як ого кажуть, що пьяному море по коліно, то не один пьяний, по ній примовці, в цих калюжах і життя свого рішився.

— Та тут і не те ще бувало, додав шаландщик.

— А що-ж тут бувало? спитав я.

— Нехай бог милує всякого хрещеного від таких напастей, які по ночам траплютця пьяним. Старі люде кажуть, що саме в цих болотах чорти кублятця. Оце, кажуть, який пьяний вийде з шинька, то не пройде й гона,

[1]) В журналі „Основа“, 1862 року, лютий, стор. 54, В. П. Тищенко надрукував статтю „З народних уст. Чорноморські козаки“ од Херсонського купця Г. С. Рябоконя Д. Я.

[2]) Кошова, права вітка Дніпра, понижче Херсона. Дивись: Эварницкій, Вольности зап. коз. 1898, 175. Д. Я.

[3]) Галюн, вірніше „гальюн“, голанське слово: „ніс морського судна“. Д. Я.

як ёму назустріч приятель, найзнакоміщий, гарний, давній приятель. „Куди це ти Грицьку, чи там Іване“?—„Куди-ж? Додому“! оддасть той, хиляючись на всі боки.—„Тай й я тож! Ходім умісті!“—„Ходімо!“ проварнякає пьяний, ледве повертаючи язика в роті. От він ёго і поведе такими гарними стежками, що він нігде й ніг не покаляє: скрізь через мочари, затоки та ёрики містки наведені. Воде він, воде, а тоді приведе та й посаде на ступень од прирви та як заляскає в долоні! А той пьяний як прочмихаєтця та як гляне, аж воно навкруги нёго невилазна багнюка, а перед ним страшенна прирва. Тоді вже той хміль так зразу і з голови вискоче! А що вже як затягне до себе нечиста сила сюди якого музиканта, скрипаля, чи там катеринщика пограти на музиках, так таким ёго угостить за ту музику, що... Підпилому гралеві здавалося, що він пив найласіщі напитки та їв найласіщі наїдки, а потім як прочахне він од хмелю, то побаче, що перед ним коровячі кізяки та бурі конячі сики...

Ми поминули й Агищево.

По лівому берегу Кошової од самої пристані, звідки ми відчалили, тягнулись все плити, понагнані ще минулого року з Білорусії жидами. То ті, що їх влітку не встигли продать та позаводили в тиховод на зімівлю.

— Та й багато-ж якого лісу приганяють до Херсона! сказав я Гнату Степановичу.

— Цей ліс, що ми бачили, непроданий; а скільки-ж ёго за літо порізано на дошки та дошками та кругляками порозпродано в инчі порти,—як ото Одеса, Миколаїв, Керчь, Феодосія, на південний берег і другі місця. Е, де що й ділось? Та хіба ёго в прежні годи стільки бувало? Один Миколаїв пожирав сот по дві плотів, якщо не більше, не кажу вже про дрібний ліс—ялецький брусок, крокву, лати, брянські дошки. А Севастополь, Одес? Та що й казать! Минуло времячко! Перевелась лісна торгівля в Херсоні ні навіщо. Та добро-б одна лісна, а то куди не кинь, то все клин. І на хліб святий в Одесі нема ходу. Після війни все як одрізано; все зубожило. В Севастополі, Миколаїві, Одесі казенних робот зовсім мало. А як хто й зробе яку роботу казенну, то не одну пару чобіт стопче, поки виходе гроші.

Тимчасом, як ми вели таку розмову, шаланду нашу свіженький вітрець підгоняв все швидче й швидче.

— Держи, хлопче, до берега! гукнув Гнат Степанович. Здоров був, хазяїну! Чи ти ще живий? Риба є? Ми до тебе в гості! Вари лишень швидче обідать! гукав Гнат Степанович, поки шаландовщик причалював до берега.

Я озірнувсь і вбачив, що ми вже під хатою. Хазяїн йде нам на зустріч і тільки осміхаєтця на швидку річ Гната Степановича, а далі, діждавшись кінця ії, оддав: „Прошу покорно! Якої-ж вам? За красну пробачте, бо сами знаєте, що наші снасті такої не люблять. Хіба підлящика зварить?“

Мій супутник сказав, що й підлящик риба добра, як тільки ёго зварити на стябло.

На тому й поклали: підлящик на стябло. Хазяїн зараз витяг з сапети пятеро живисеньких, оддав їх перечистити жінці і наказав, щоб зваривши їх, ще-б добре полёкувáла. Оддавши такий наказ, він повів нас до хати.

В тутешніх рибальчих заводах багато є способів ловити рибу, опріч неводів. Ловлять сітками з поріжжю, сітками без поріжі [1]), крючками, кóтами, вятірями. Ловлять і другими способами, та то вже повсемістні, то я й промовчу за них. Кажуть, що ловити рибу крючками, кóтами та вятірями не дозволено од правительства, а проте кóтами та вятірями все-ж-таки ловлять рибу. Не скажу про крючки, бо не бачив, а що котів та вятерів багато є, опріч П—х. Найбільш траплялось нападати мені на них в озерах та протоках на Потёмкина острові [2]). Кажуть, що і крючки не зовсім повиводились, та тільки тоді так розсипають лави, що одні лямщики можуть їх знайти по своїх приґметах, та й то кішкою.

В кóти починає йти риба, як тільки лід розійдетця на річці; йде всю весну, літо та осінь, аж до заморозків. Розставляють їх так: виплетену очеретяну, або з соснових кілочків, в палець завтовшки і аршина $3^1/_2$ заввишки, забору „пересипають“ на мілкому місці через усе озеро; в заборі тій роблять в трёх, або в чотирёх місцях закутки, глядячи на те, яке вширку озеро.

От по весні, як тільки настане пора рибі тертись, то вона і йде на мілке в плавні, опріч красної, яка в плавні не заходе. Дійде вона до забори та там і тикнетця: далі нікуди йти, і пішла по заборі шукати проходу. Поти шукає того проходу, поки не доберетця до якої закутки: туди ввійшла, а звідти вже вибачайте, бо там так хитро позакручувано, що хоч цілісеньке літо шукай виходу, то не найдеш ёго. Там инча й насіння випустить. І Боже, яка сила там, по тих закутках, рибьячого кавьяру гине! Тому-то й заборона на ті кóти. Щодня хазяїн наїздить та підсакою вибирає з тих закутків рибу.

На вятірі плетуть сітки на шталт литвинської шапки, так що спереду широка, а під кінець все вузче й вузче; ці сітки напьялюють на обручі; од переднього обруча йде в середину коротенька сіточка; в кінці тієї сіточки заставлена невеличка дірка, щоб можна було пройти рибі, а з боків проводять плетені з ниток крила та й ставлять по стіки там в ряд перед протоком в озеро. В вятірі риба заходе так-же, як і в кóти; і тут вона багато задарма губе насіння, а то-ж воно колись-би була риба.

„Через те, що котами та вятірами ловлять нищечком, то хто не захоче, той нас не обіждає. Більш всього“, казав П., „досаждає нам боса команда [3]) та судійські паничі: боса команда як тіки йде з буксіром, то стіки є в котах риби, то, при твоїх-же очах, всю й повибирає. Глядиш на те та тіки просиш: „Бога-ради не понівічте снастей!“ А паничі—це ті, що на охоту їздять. Инчий рушницю тіки за-для виду возе, а в думці коли-б де кóти потрусити. Я знаю одного, то ні разу не бачив у его і однієї качки, а рибу то жаден раз в каюці везе. Так з своєю підсакою і їзде. Тією рибкою і жінку і діток нагодує та ще й на базарь на продаж висилає, буцім-то і завспрàшки своє трудове“.

[1]) Сітками з поріжжю ловлять всяку рибу, а без поріжі одніх оселедців. *Прим. авт.*

[2]) Потьомкин острів нижче м. Херсона. Дивись Эварницкій, Вольности запорожск. козак., СПБ., 1898, 121. Д. Я.

[3]) В Херсоні босою командою зоветця товариство, що викачує на берег колодки, вяже буксіри і ганяє їх до Миколаїва. За те їх так прозвано, що вони босяка одбувають свою роботу. *Прим. авт.*

Завершив П. А далі зітхнувши ще додав: „Горе-ж бо наше, що не видно нам, нікуди носа виткнути. Звісно бо, як ми ловимо: потай-Бога, як то кажуть. То хоч-не-хоч, а мовчи. А то не подивився-б я-ні на одного,—дарма, що панич: коли панич, то й роби попанськи, а застав тебе коло свого добра́, то не втрачайсь: памьятки дам, бо сам здоров знаєш, що хто посягає на чуже до́бре, то що такому роблять".

Скоро поспів і обід. Жінка П. чепурненько заслала стіл, нарізала хліба та ще й постановила сердешної, щоб до риби, як водиця, по чарці було. Що-ж то за смашно була зварена та риба—і Господи! Кому не траплялось їсти в заводі вареної на стябло риби, або з рибячим салом каші, то той і не повіре, щоб її можна було так до смаку зготувати. „Що-ж там таке? скаже хто, варена риба та й тіки"! „Варена то, варена, аджеж ніщо, та тільки що отим хранцузьким кухарям хоч руки поодбивай, то не вдастця так зробити смашно ні риби, ні каші". „От риба, так риба! кажу я Гнату Степановичу; давно я такої не їв".—„Добра", одповів той, обсмакуючи кісточки; а далі додав: „це-ж ще баба варила; ось в невідничих заводах там лямщицький кухарь зваре; то вже буде не бабського ляпання, а молодецького стряпання".

Не мав і в гадці того сердешний П., частуючи нас од щирого серця, щоб хто так невірно его оддякував, як отсе я роблю, обличаючи его, а вкупі з ним і других, в противозаконнім лові риби. Та що-ж маю робити? Дуже не хотілось-би і мені цёго, коли-ж мовчать совість не дозволяла, бо ті, кому лучче мого цей лов звістен, кажуть: „І Боже, який вред по весні, коли риба третця, ко́ти роблять! Жаден раз як хазяїн вибирає із закуток рибу, то як гною вивалює і насіння її, а по стінках скрізь на цілу пядь так лимяхами те насіння і поприлипає. Коли-ж день, або другий не вибере ёго, то воно там так просмердитця, що й підступить гидко. Губити сердешну тварь ні на віщо—і од Бога гріх і од людей сором. Не диво, що год з годом все менчь і менчь стає в Дніпрі риби,—коли-ж не дають їй плодитьця. Ніде вона не найде собі безпечного кутка: куди не підкинулась, гляди й капкан. І сама попала в біду, і насіння випустила нікому не накористь. Не одного, тямущого в рибальськім ділі, приходилось мені чути, що дуже багато залягло б риби, коли-б хоч в те саме времья, як вона третця, не розставляли котів. І святе і корисне було-б діло".

Дуже страшна кара красній рибі і крючки. Нелюдський спосіб цей зрушить хоч яку зачерствлу душу. Ловлять їми так. Вибравши косогір, де саме входить риба з лиману в гирла, розсипають лави по чотирі, або по пьять крючків, одна позад другої. Крючки ті попривьязувані до товстої кодоли, цівками вниз, на тонких мотузочках, не більш, як вершків у шість завдовшки. В жадній лаві їх (на півтори пяді один од другого) тисяч по дві гострих, як огонь, та ще й понатированих салом. Кодола лежить на землі, а до жадного крючка причеплено мотузочка з поплавцем, який зветця ґалаґаном, щоб крючок не потонув в воді і було в знаки, де саме зависла рибина

От і умудряйся, сердешна риба, проходить такі перепліта́ння. Кажуть: инчий осетер сірёма, як злодюга який, крадетця,—і пером не поворушить,

мабуть, чуючи неминучу біду. Прокрився через одну лаву, через другу, от і останю минає. Тепер на свободі; гуляй, скільки хочеш, бо вже вільний козак. Хвіть! хвіть! на радощах хвостом. Ой лихо: як пьявка бісової пари крючок впився в самий кінчик хвоста. Стрепенувсь від переляку та болю сердешний осетер, і вся лава заворушилась; не спромігся озірнутись, як другий уже в бік учепився. Тут уже—чим більш бьєтця, тим все більш за нёго крючків хапаєтця. Стій уже лучче та не ворушись, поки тафа не надъїде та не зніме тебе і других таких, як ти нещасних, що біля тебе висять. Погляди лишень: не одному тобі, мабуть, така смерть на роду написана. Он здоровенна, пуд в пьятнадцать, або й більш, білюга висить,—і вусом не моргне: така смирнесенька; а силка-ж у неї не до твоєї рівнять, а бач і вона не пручається. Правда, було пофорцювала спершу, та крючок не свій брат: з ним довго не пожартуєш. Дивись, стіки їх начіплялось! Як собак! Онде і чечуга їкряна; як пронизав їй черево пся-віра: аж ікра вилазе. Он і сіврюга і пістрюга; всі мовчать; тіки зябрами водять; мовчи і ти. Дарма, що довгенько тобі прийдетця повисіти, бо хазяїн твій оглядає крючки раз в сутки, рідко два; а якщо ёму помішає, то і в двоє суток не навернетця. Він-же як на те недуже давно порозсипав лави. Та що-ж маєш робить? Горю нічим запромігти; мовчи, поки не захлібнесся. Чоловік, словесна тварь, та й та під час, як гірко прийдетця, иноді мовчить.

Верстов за сімнадцять од города Кошова круто повертає вліво; на самім повороті великий розлив; зветця лиман Шкадовського [1]); а в праву руку по рівнині широко розіслалось Шкадовського-ж таки село [2]). В селі церква. Назустрічь гора, підіймаючись все круче і круче, йде далеко проваллям по берегу лимана. Місцями попід горою в землянках народ гніздитця; то сельбища в урочищі Глинища та Корабельного. Назад, стіки видко, все плавні, де колись, в непролазних очеретах, тіки буйний вітер шумував та дика звірюка швендяла.

— Дивітця, кажу я, як ми скоро въїхали в лиман Шкадовського, Гнате Степановичу, а чого то під лівим берегом народ в воді бовтаєтця?

— Де? спитав той, пильно придивляючись; а потім розглядів та й каже: ото Шкадовського тахва стягає невід. Підъїдимо лишень до них".

Підъїхали. Чоловік з десяток лямщиків, вибравши вже забіжну кодолу, вибирали забіжне крило, а з другим, стоячим, троє до них зтиха наближались. Тихо і повагом робили вони своє діло. На якого не глянь: такий жвавий та понурий, буцім за віщо на тебе сердится. Всі в шкапових штанях, пошитих вмісті з чоботьми і добре вимазаних дёгтем; у жадного через плече широкий ремень, а до ремня того привьязана на довгому шкуратку лямка. Тими лямками вони і невід тягнуть. Прийде до крила, махнув нею, то вона й обівьєтця округи кодоли, і потяг сердеґа грудьми; а за ним ступенів через три другий, а там третій і останній. Дотяг до місця, заходе знову. Та так у воді і брёхаєтця, аж поки не виходять до матні. Того їх звичайно і лямщиками прозвали, що вони лямками невід стягають. Та тільки, мабуть,

[1]) Правильніш Скадовського Г. Л. Д. Я.

[2]) Село Білозірка, Херсонського повіту, того-ж таки Г. Л. Скодовського. Д. Я.

недуже смашна та лямка, що вона й в помовку ввійшла. Коли де-кому, чи в службі, чи в роботі якій, гірко приходилось, то зараз і каже: „Потер би ти стіки там лямку, де я її тер, то недуже-б басував".

— Чого це,—спитав я у Гната Степановича,—тіки одно крило вибирають?

— А як-же? Це-ж забіжне, а те стояче.

— Так що-ж що забіжне?

— А то, що воно вчетверо довше. Коли в тому сто сажнів, то в цёму чотириста.

— А як то? Щоб невід був ціла верства в довжиню? Та неможна цёму статьця.

— Чому неможна? А хіба Дніпро вузький? Або оцей Лиман? То-ж ширина!

— А коли-ж стояче крило почнуть выбирати?

— Коли підтягнуть до забіжного. Поки те підтягнуть, то цёго три части виходять.

— А ви бачили, як закидають невід?

— Ще-б-то.

— Як-же?

— Та так: закладуть ёго до ладу на дуба, так щоб плутанини якої не зробилось; тоді, одъїхавши з верству від здойми, скинуть чоловіка три на берег з кодолою від кляшника стоячого крила. От вони кінець тієї кодоли накинуть петлею за сушило (воно ще «рилом» зветця) та й устромлять ёго в землю. Чоловіка шість сяде на весла, атаман на правилі. Він і правилом орудує і за верхами глядить, а як дійде до матні, то й матню сам викидає; який там розумніший лямщик, стане біля сподів.

— А що, спитає атаман, чи все справно?

— Справно! дадуть одповіт хлопці.

— От він зніме шапку, перехреститця, а за ним і всі, та й скаже: „Ну коли справно, то дай, Боже, час! Гребіть, хлопці!

Хлопці зараз і шамнуть впоперек чи там лимана, чи Дніпра. Дуб біжить, а лямщик викидає споди; верхи стікають сами, бо звісно споди огружені каміньцями, а по верхах тіки ґалаґани, щоб не тонули. Коли-ж де верхи спускаючись поплутаютця, то атаман їх розправляє... Висипали ввесь. Якщо на Дніпрі, то всі позлазять з дуба на противний берег і по березі тягнуть забіжне крило кодолою; а ті, що з стоячим, ті своє помалу підсушують, тоб-то глядячи на те, як з забіжним крилом подаютця вперед, то вони й з своїм сушилом перебігають в ход до здойми. Якщо то вночі, то кручевом (?) один другому примітку дають; а як ні, то оце, коли тихо, чуєш з одного крила атаман гукне: «Тяг-ни!» А з другого ёму відкликаєтця: «Тяг-ну!» Коли-ж в лимані, де по ширині ёго не доберешся до берега, то заякорюють два дуба з бараном (воротом) і тим бараном і вихопують кодолу, а якорі раз-по-раз завозять в ход. Зрівнявшись з доймою, сідають всі в дуба і біжать до неї з кодолою. Ті-ж, що з стоячим, ті все своє помалу підсушують, а далі, як бачите.

— Що-ж то значить підсушують?

— А то, бачите, що тягнуть ёго під самим берегом, ніби-б то по сухому.

— А в ширку як крила?

— Три з половиною сажень.

У жадного лямщика по лікоть із реміня нарукавники, щоб в мокроті одежини не нівечити, бо вони невід вибірають не на сухому, а в воді, в воді і нитки складають.

Скоро лямщики підішли з стоячим крилом; тахва розділилась на двоє порівну. Довгенько, не турбуючись, ходили ще, поки добрались до матні. В крилах зрідка показувалась деяка риба: то судак, то рибець. Чим менш зоставалось до матні, то все густіш стреміло риби. Як-же тільки показалась матня, зараз всі, побравши краї в руки, округи обступили її. Та так, кружком стоячи на аршин один од другого, мало що не по пояс в воді, почали вивертати її, наче в чоботі халяву. По мірі того, як вивертали, вона все вужчала і кружок тіснішав. Ми своєю шаландою підсунулись ближче, а за нами каюків зо три шепотинників, що приїхали купувати рибу. Заглянув я в матню, а там, як в прирві якій, кишить. Там і судак, там і лящ, і синець, і соминята і красна. Хлопці підвели дуба, чоловіка зо три взяли по підсаці і ну виливати її в того дуба. Пуд з пьятнадцять налили, коли не більш.

— Ні, невдача, вимовне мій супутник.

Як думаю «невдача»? Та й питаю:

— Як? хіба це мало?

— От це? Хай Бог милує, щоб таку тоню визнавати за вдачливу. Тут хіба мало чого білш, як на-харч.

«Хлопці! а ну лишень який киньте оту красну в шаланду!» гукнув до хлопців атаман.

Лямщик мовчки взяв хунтів з вісім стерлядку та й кинув до нас.

— На віщо це ви, питаю, дядю? Хіба ми за тим підъїхали?

— Не ваше діло, оддав дядько, розбирати, чого ви підъїхали, а ми даємо всім на те, що на всякого долю Бог посилає.

А сам і хлопці всі такі понурі. Диво! Хто не заглядаючи в душу нашого українця, став би судити ёго так, як то кажуть, по шкурі, багато гріха набрав-би на душу.

По дорозі ще заїздили в «вигоду». «Вигода» — це шиньк. Так зветця він того, що тут контора дешевше горілку продає, як в Корабельнику, або в Глинищах. Там взяли півтори кварти.

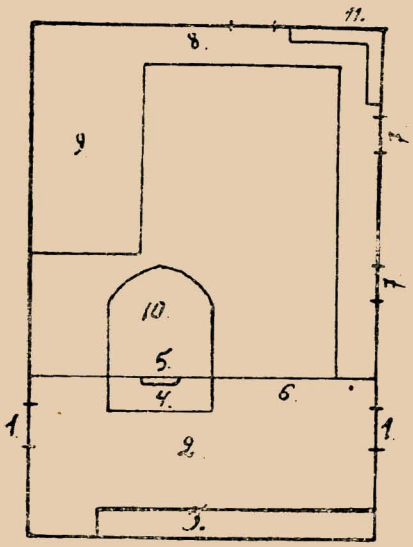
Минали багато пливучих по воді сіток. Місцями по грядах [1]) стояли то ситничі куріні [2]), то рибальські хати. Уже сонечко сідало, як ми причали до невідничого заводу Рябоконюового свата. Завод той стоїть над рукавом Дніпра, а рукав недалеко впливає в Бакай. Бакай — розлив перед гирлами.

Може хто подума, шо в тутешніх невідничих заводах багато будовання є? Та де там! Одна хата, а осторонь комора, де всі рибальчі снасті зберегаютця, як лов одійде. Та й тіки. Хата стоїть на гряді сажнів за пьятнадцять від берега. Нелишнім мабуть буде дещо сказати і про неї, бо своїм будуванням вона нагадує стародавні часи. Все там пороблено й доси ро-

[1]) Гряди—сухі місця в плавиях. Д. Я.

[2]) Ситничий од слова „ситняг“, або „оситняг“, болотня ростіна, подібна рогозу. Д. Я.

битця, так як звичайно робилось за славну Січу нашими прадідами зімовчаками. А щоб воно було ясніще, то я зазначу те зарисом.



1. Двері з надвору в сіни. 2. Сіни. 3. Широка лава в сінях, де складають всяке дрібне хазяйство: казанки, вагани, ложки і таке инче. 4. В цім місці виведено димаря в стріху; під димарем зроблена кабиця, де варять по всяк раз страву. 5. Челюсті печи. 6. Двері в хату. 7. Вікна. 8. Лави. 9. Піл, або примостка (нари) спати. 10. Мечет. 11. Божниця.

Все будування в довжину сажнів сім, а вширку сажнів 3. Може трохи й не так: не міряв, признатись.

Ввійшли в хату, і перш всёго, що мені кинулось в вічі — то мечет. Що б то воно таке було? думаю: пічка не пічка; мов курінь який складений із каміню? Так ні-ж, мабуть, піч, бо тут більш нема такого, щоб нагрівало хату. Упьять-же топки не видко, і складений отак як раз, як на баштані куріні роблять; тіки та сторона, де в куріні двері, притулена до сінешної стінки. Далі вже мені розсказали, що то бурлацька піч; зветця мечетом; топлять її з сінець (гляди 3), щоб нагріти хату, або хліб спекти. Страву ж варять по всяк раз на кабиці. Зазначу й єго зарисом з боку.

1. Дол. 2. Сінешня стіна. 3. Челюсти печи. 4. Мечет, приміром 3 аршини завдовжки, од стіни 2½ вширку.



— Як-же в нёму хліб печуть? питаю.

— Нажарять его гаразд, посадовлять хліб, челюсти заслінкою затулять та ще й глиною добре замажуть, щоб дух не виходив. В зімку жаден день топлять і теж, витопивши, зараз заслонюють і замазують.

— І тепло буває?

— Хоч парься. То-ж товщина! Як напалитця те каміння, то нескоро прочахне.

В правому кутку божниця з малёваними на полотні образами, які потемніли так, що й лики святих не розбереш. А про квітки, або про голуби із цвітного паперу, якими люблять убирати божниці наші дівчатка, і не питайте, бо нікому тут в цім кохатись. Над полом, де сплять, жертка з деяким збіжжям та невідничими приборами.

В хату ввів нас якийсь родич свата Гната Степановича.

— Де-ж сват? питає Гнат Степанович.

— Ще не приїхали з города.

— А хлопці ваші?

— Які?

— Та тахва.

— Є, нема вже: розійшлись.

— Чого-ж так рано?

— Та так; лов плохий і вже робоча пора в степу настигає.

— Що-ж сват тут робе?

— Сітничить з синами.

— І по всіх заводах лямщики вже порозіходились?

— Ні, де ще невідничуть. Ось у Якима Сапроновича, вряд з нами; то там мабуть до Великодня половлять.

— Де-ж ёго завод?

— Не більш, як з гон від нашого.

Пішли туди. Під хатою сидів старий дідусь і лагодив поламане весло.

— Здоров був, діду отамане! привітував ёго Гнат Степанович. Чи ти живий ще йдоси? Бог на помічь!

— Спасибі! оддав той.

— Тебе ще Бог милує?

— Та до якого часу! Як ви собі, дітки? Та й давно ми з вами не бачились: мабуть, буде годів з тридцять.

Старі обнялись, поцілувались.

Дід принявся знову за своє майстрювання, а до нас стали підходити лямщики, сітники і шипотинники, всі якось скоса на мене поглядуючи, бо я, бачте, на лихо собі, поверх наського убрання надів енотовий кожух. Він-то і пристав до того убрання, як до корови сідло; так коли-ж зо мною смушевого, або линтварю не було, а вітець подував свіженький. Ото-ж вони, глядячи на той кожух, мусили подумати, що може який левизор приїхав. Скоро підійшов і сам хазяїн, який був уже трохи під чаркою. Скинулись по слову, як то кажуть, і стали приятелями.

„Чого тут базікати? каже. Ходімо лишень в хату.

Пішли. В сінях, в хаті все таким же порядком пороблено, як і у Рябоконюового свата: такий же здоровенний димарь, така-ж кабиця і сіни так закурені сажою, що аж із стріхи сиплетця. Такий же мечет і піл і на жертці всяка одежа висить; такий-же вздовш стіни сволок, а по середині сволока, на малій поличці, каганець стоїть. Посеред долу відер в пьятдесят бочка з квасією, на попа постановлена.

Хата повнісенька народу. Хто на полу хропить, хто вже прокинувся та чухаєтця, а які то вже натягують свої шкапові з чобітьми штани. На инчому сорочка така, буцім вона тиждень в димарі коптилась; на неголеній бороді волосся, як на некошеній ниві стерня тирчить; на виду похмурий, закурений, як і ёго сорочка, тіки із-під навислих бровей очі блищать. Хто в матроській куртці; у якого цвітним шархьом шия обмотана, а який в салдацьких штанях: то вже з „одставних“, або „побілетних“. Сказано, всякого в тахві є: з заброд із Полтавської губерні, є з сусідніх сел — Голої, або Кардашина та инчих; є й одставні; є з матросів; тільки все наш брат украінець; москаля не бачив а ні жодного.

— „Я отсе, каже до нас хазяін, для святої пятінки трошки тее... виба-

чайте, будь ласка, та покірно прошу не погребуйте і ви... А ну лишень, Васю, на та збігай мерщій до шинку та принеси нам квартину сердешної! Гукнув він на парубка, витягаючи з кишені гроші.

Вася швидко скочив з полу, взяв під паху посудину та й простяг мовчки руку за грішми. Поглянув я на его, аж тому Васі буде літ за тридцять, а в плечах більш аршини; пусти на нёго медвідя, то, здаєтця, і той чимало б поповтузився з ним, поки-б зборов ёго.

— Спасибі, оддали ми; тіки от що, слухайте: ми підимо в той завод, де ми зупинились, бо там настановлений самоварь; перш напьємось чаю, а тоді впьять до вас.

— Добре! Коли так, то й так; а тим часом і хлопья вернетця.

— Та й ми придбали трохи в вигоді.

— На гаспида-ж ви її там брали? Там анахтимської души шинкарь таку невірну продає. Кат ёго зна, чи він її на тютюні настоює, чи що: жовта та гидка така; як випьєш, то аж нутро все поверне, а в горлі як кішка лапою зашкребе.

— Коли-ж ми не знали, що за вигодою ще другий шинок буде. В друге не візьмемо.

— Цур їй! не беріть, погана! сказав хазяїн та й плюнув, буцім і справді нам прийдетця багато діла мать з тими шинкарями.

Скоро вернулись. Всі зараз обсіли на манюсенькіх дзиґликах округи низенького стола. Столи в заводах роблять не вище, як на пьядь од долу. Стоять вони собі десь в закутку на ребро, а розставляють їх тоді, як треба.

Незабаром вернувся з города і сивий дідусь, сват Гната Степановича, з двома синами. Випили по стакану чаю, по другому, далі обнесли по чарці, опріч Гната Степановича та ёго свата: Гнат Степанович зовсім не вживає, а его сват піст святий держе. Беседу скоро звели на те, про що мені дознать хотілось.

— Так оце ви, діду, і тахву свою вже розпустили.

— Розпустив, синку.

— На віщо-ж так рано?

— Та так: плохий лов став; лямщики забажали, так я їх і не здержував.

— А вони як у вас стають, у строк?

— Всі збираютця к Покрові і невідничуть всю зіму і весну, поки вода з гори не нахлине; тоді вже по сильній течії невода не стягнеш і здойми всі позаливає.

— Як-же лямщики у вас із жалуванья, чи з части?

— Ні, того нігде неводитця, шоб з жалування: скрізь з части.

— Яку-ж вони часть беруть?

— Половина мені за невід, а друга тахві: всім порімну, опріч отамана: той бере два паї; ему лічитця другий пай на дуба. З своєї части я повинен утримувати невід і платити одкупне за здойму ти ще вичислювати половину на харч. Шкапові штани справляютця навпіл з тахвою.

— Корисне-ж це діло?

— Та так, як зіма вдастця і як кому Господь милосердний пошле: ин-

чий затяг невода та й наловив сито, або й більш; а другий поручь пересипав невід, аж матня пустісенька. Як що пощастить зіму, то й хлопці добре зароблять і хазяїну тисячі півтори, а ні, то й дві чистої копійки перепаде. А буває ще й так, що враз тисяч на дві витягнуть. Та тепер тіки дуже та й дуже рідко кому такий талан випадає; годів на пьятнадцать, двадцять назад таке часто траплялось. Як-же що не тяга, пробідкуютця сердешні цілісіньку зіму задармà, а по весні й розбредутця всі легесенькі, як пірьячко. Тут уже не обійдетця без того, щоб не занесли чимало й хазяйських грошей.

— Як то? Ви-ж кажете, що вся тахва із части: значить, що вже перепаде на її долю, тим вона й обіходитця.

— Та то так, коли невідничуть, а до того, як почне збиратися тахва, той просе грошенят послати додому на подушне; той на чоботи, на рукавиці, на кожух, на свитину. Инче прийде голе, босе; годуєш, зодягаєш его, а там все те вивертаєш. Якже-ж нічого вивернути, то що-ж ти візьмеш з нёго? душу? З голого-ж, як з святого. Коли богобожна душа, то на другий рік прийде, Бог пошле луччий талан, то й розквитаєтця. А яке нечувственне, то шукає инчого хазяїна, криючись від тебе, як собака від мух.

— Де-ж ви рибу продаєте, чи тут таки, чи до города возете?

— За купцем у нас діло не стане. Без шипотинника а ні жодної тоні не стягнеш. Як настане зіма, то повсяк час тут до самого моря як ярмарок; де тягнуть невода, то зараз туди, як тієї галічі, шипотинника налетить. У другого тіки й грошей, що жеребковий шаг, а туди-ж, до торгу лізе.

— На які-ж він гроші торгує, коли нема чим заплатити?

— Та ему й нетреба риби: ему аби одступного, або за жеребка.

— Як то? Розскажіть, діду, будь ласка, ясніше, бо я щось цёго не второпаю.

— Добре, одповів дідусь. Бачу, що ви до всёго дознаєтесь. Діло непогане. Все, що знать, за плечима не носить. То я вам і розскажу по порядку Шипотинник, той чоловік, що в нас купує, він і зараз, коли єсть кому продати рибу, тут же таки й продає; а ні, то в город везе, перепродує. Опріч шипотинників до нас багато наїздить купця із Миколаїва та з других городів; тут вони нагружають хури і одвозять, куди кому треба. Инчий свої хури має, инчий договорює коло нас, коли є; а ні, то біжить шукати в Херсон, або Миколаїв. Купець наїздить тоді, як лід стане, а шипотинник, як тіки стануть невідничать, то й він скрізь заснував.

— Який тепер лов, та й то дарма: кинь в собаку, а в шипотинника влучиш! додав веселенький Яким Сафронович.

— Зімою-ж їх, як сарани, докінчував дідусь. Роздобув конячку, справив гранджолята, коли є свої діти, а ні, то чужих візьме, одного, двох, або й трёх хлопчаків, дав жадному по шагу, взяв і собі одного хлопця та ще й підбурків [1]) з пару кинув у сани. Дарма, що в кишені аж гуде, про те він і в вуса не дме, роздобуде козак на сіно кобилі, собі на горілку; про харч і

[1]) Підбурок — залізний з деревяною ручкою гак витягати із води сома на підмогу риболовному гаку. Д. Я.

байдуже: де завод, там і обід готовий ёму і вечеря. Ще до якого часу Бог милував, щоб хто з нашого брата в цім покористувався з шипотинника. Попрощавсь з жінкою, бо инчий поки й лід стоїть, додому не вернетця; оперезає вподовш спини свою сердешну кобилу та й закурив, скільки видно. Мороз пале, утертий сніжок під ґранджолятами пищить, кобила тюпаючи пирхає, а бідна дітвора голі рученята в драні рукава подалі засовує та в обтертий комір невірної кожушанки носи ховає. Добіг до першого заводу, аж там ще тільки готуютця невід пересипати. Біжить далі: тут тільки що пересипали. Біжить ще дальш. Матня наближаєтця; народ обступив, осторонь ґранджолят ціла сила. Дітвора бігає та ногами тоноче; хто руками махає та граючись накіжнями похлопує. Остопорився і мій невід. Стягли, виляли на лід. Зараз всі до отамана, як жиди до Пилата, і приступили. Допитались ціни, і пішла тусанина. Той кричить: «Що це ти, дядьку, заломив, як за батька? Та воно й половини не варт!» Той за рукава ёго смиче; той шапку на очі ёму насовує; той по голій долоні, що мочі, накіжнею ляскає; а инчий шапку зовсім з ёго здійме та здіймаючи і за чуприну добре смикне, буцім-то ненароком: «Хрестись, каже! от тобі послідне слово! Взяв? А ні, не хочеш? Їдьмо, хлопці, далі! Нехай насорює!“— „Та киньте ёго! гукнуть другі. Чого без путя вовтузитьця? Ще й сам попросе!“ Поки старші турбуютця, дітвора тим часом проміж ніг шнипорить та підбурком з кагату рибу вуде... Зійшлись в ціні з отаманом. Зараз звели знову проміж себе торг—посіки за жеребок сплачувать, бо одному не вдастця ніколи купити, не допустять. По всіх невідничих заводах порядок такий: стіки-б не наїхало охочих купляти, на всіх торгують, а там кидають жеребки, і кому достанетця, той уже бере рибу і сплачує всім по чому перш зійдутця. На те й дітвору шипотинники з собою возять, щоб і на їх жеребки класти. Коли дісталась риба незаможнёму, то він за отступне передає другому. Упьять же таки скажу вам, що без жеребка нічого не допустять купить. Хіба хазяїн завода, так той, коли захоче, то як порішили торг з отаманом, скаже: „по цій ціні я зоставляю рибу за собою“, тут уже ніхто не пискне. Піймали, мовляв, облизня. Так і загудуть всі у розтічь, хто до якої здойми. А ні, то инчий раз знову вже перекуповують у хазяїна.

— Багато-ж за жеребка сплачують?

— Глядачи по рибі і по народові: по сімаку, чи по копі срібла, а буває, що й по карбованцю.

Довго ще йшла наша беседа. Багато ще де-чого розсказував наш привітливий дідусь і веселенький Яків Сахронович про рибальчі порядки, та як про все те написати, то треба було-б друкувати окрімну книжку.

Василь Тищенко.

Херсон (року не поставлено).

М. П. ЖІНКІН.
Проф. Харк. І. И. О.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ «ЧАСТУШКИ» [1]).

Слово „частушка“, що його вживається тепер у науковій і популярній літературі як означення певних витворів усної творчости, в народньому вжитку відоме мало, тоб-то мало супроти инших назов: „ихахошки“, „матаня“, „прибаутки“, „припевки“, „сударушка“, то-що (див. Елеонская, „Сборник великорусских частушек“. М. 1914, VII стр.). Цей термін швидче штучного походження, виходить од інтелігенції, а не од народу і в даному разі подібний до терміну „былина“, що в науковій і навчальній літературі є в загальному вжитку, а людності далекої півночи, де цей вид усної творчости й досі ще щасливо побутує, він невідомий. Народ, справжній творець частушки, дає їй инші йменння, а слова „часто́й“ уживає, як видової ознаки, що визначає ритміку оповіди (сказа) й відрізняє її од так званих протяглих пісень. „Зажаривай-ка часту́ю“, кажуть парубки Костромської або Ярославської губерні гармоністові, що грав до того часу якої небудь польки або популярного вальса; «не части, не части», або навпаки: «валяй часте́е», кажуть вони до музики залежно від того, чи хотять прискорити темп до танку, чи хотять просто пройтися по селі зі співом „часто́й“. Е. Н. Елеонська під назву цього виду творчости підводить і „страдания“ (стор. VII), посилаючись на те, що так називали частушки деякі кореспонденти Комісії народньої словесности, котрі надсилали матеріяли з губерень: Калузької, Тульської, Орловської, Курської й Воронізької. Але це не точно й, на мою думку, змішувати докупи типову „частушку“ й „страдания“ („двохрядкові частушки переважно любовного змісту“, як Елеонська сама визначає їх на стор. VIII) ніяк не слід, коли мати на оці не тільки тематику частушки, а й инші її істотні ознаки.

Як окремий вид усної творчости, частушку почали зазначати в літературі порівнюючи недавно. Так, М. І. Костомаров (Собр. соч. V, стор. 532—33), не вживаючи терміну „частушка“, писав р. 1872 про потребу вивчати, збирати й записувати не тільки старі народні пісні, але й ті „що їх перероблено з старих або заново складено за нашої пам'яти“. Г. І. Успенський наводить у „Русских Ведомостях“ ч. 110 за 1889 рік („Новые народные стишки“) 200 ч.ч. частушок, записаних у Новгородській губерні, причому

[1]) Питання про походження „частушки“ Редакція вважає за належне до обговорення. В попередніх книжках „Етногр. Вісн.“ було вміщено декілька статтів, присвячених цьому питанню. В дальшому Редакція сподівається подати низку статтів на зазначену тему.

каже, що ці „200 ч.ч. частушок є лиш крапля в морі в тій безлічі такого роду творчости, що їй невідомими шляхами невідомі поети віддаються, мало не кожного божого дня і неодмінно в кожному селі".

У питанні про походження частушки думки дослідників розходяться. Так, ак. Соболевський схиляється до погляду, що частушка є далеко не новий вид усної творчости, а звязаний із старими піснями. Називаючи їх «губительницами старых песен», він запевняє, що частушки здебільша є варіянтами звичайних старих пісень і до того часто варіянтами недоладніми. Частушку він намагається звести до аналогічних старовинних пісень XVII-го віку, записаних, правда, в невеликому числі („Великорусские народные песни", т. VII, стор. I).

Є. Н. Елеонська (op. cit., вступна стаття) також поділяє думку про давність частушки та найтіснішний її звязок з пісенним репертуаром XVIII-го віку; вона подає кілька досить перекональних прикладів, що цей звязок доводять, із збірок Кірші Данілова, Чулкова, Прача, Корабльова, Якушкіна.

Проф. Зеленін, стверджуючи думку ак. Соболевського про існування частушки в 17 — 18 віці, наводить цікаві дані із творів Г. Ф. Квітки-Основ'яненка („Татарские набеги", т. III, Харьков, 1901, стор. 133). Р. 1757 з Слободських козачих полків сформовано було гусарський полк, і ось Квітка-Основ'яненко пише: „Девчатам прибавилось забот: все песни были на козаченьков; теперь те же молодцы перевернуты в гусары, не ладятся песни, давай сочинять новые. Много и скоро явилось новых. Вот сколько помню:

Через греблю вода рине,
Любы мене, гусарыне.

или:

Гусарыне черноусый,
Чому в тебе каптан куцый,
Гусарыне видчепыся
И на мене не дывыся".

В цих піснях не трудно впізнати частушки. „Не вважаючи на це, частушку я маю за нову пісню", каже Д. К. Зеленін. (Das heutige russische Schnaderhüpfl (častuška)". Zeitschrift für slavische Philologie. Band I, Heft $^3/_4$, s. 344).

Проте цю новизну частушки треба розуміти досить умовно. „Річ у тому", каже проф. Зеленін: „що за минуле російської творчости ми взагалі знаємо дуже мало, так мало, що прикладати до цього минулого звичайні хронологічні рямці, міряти його віками, вважаю за ніяк неможливе. Треба на це взяти інші мірила". Отже, коли проф. Зеленін під умовною новизною частушки розуміє її двохвікову давність, то його погляд по суті нічим од погляду ак. Соболевського не відрізняється.

Щоб наблизити до суті порушеного питання про хронологію частушки, як пісенного виду, треба од загальних міркувань перейти до аналізи конкретних даних, що дозволяють родові й видові ознаки частушки диференціювати остільки ясно, щоб хоч у загальних рисах можна було позначити процес еволюції частушки протягом останніх двох віків.

До розв'язання цього основного питання більш од усіх за останнє десятиліття наблизилось двоє згаданих угорі учених: Є. Н. Елеонська та Д. К. Зеленін.

Є. Н. Елеонська за найхарактерніші ознаки частушки вважає чотири такі її властивості: короткий розмір, несхибне намагання до рими, вияв індивідуалізму та щільний звязок з танковим приспівом. Крім того, до числа визначних у частушці моментів вона відносить брак музичности й зв'язку з обрядом або грою (стор. XXI — XXV).

Проф. Зеленін гадає, що перші дві ознаки для частушки не характерні: короткою може бути всяка пісня, рима може бути властивою однаково й старовинній пісні (стор. 344). Те саме треба сказати й за швидкий ритм частушки. На його думку, істотних ознак частушки чотири, „von denen sich die ersten zwei auf die Vortragsart und die beiden anderen auf den Inhalt beziehen“:

1. Брак зв'язку з танком, що відрізняє частушку від ближчого прототипу — танкового приспіву.
2. Брак зв'язку з музикою й співом.
3. Частушка перейнята яскраво виявленим індивідуалізмом, що є новиною.
4. Реалізм опису, немає ідеалізації побуту.

Третій автор, А. М. Смірнов-Кутачевський, у статті під заголовком: „Происхождение частушки“ („Печать и революція“, 1925, II, 42 — 60) виразно зазначає, „що батьківщина частушки—фабрика, і ввесь процес формування й поширення її стоїть у зв'язку із зростом у нас машинового виробництва“ (42 стор.); за основну ознаку частушки він уважає „фабричний ритм“, котрим „частушку в її музичній будові цілком насичено“ (43).

Коли взяти до уваги, що А. М. Смірнов-Кутачевський суть своїх поглядів висловив у основній тезі, що „батьківщина частушки — фабрика“, то йому можна зробити такий саме закид, який він робить акад. Перетцові (у „висновку, що спрощує справу“) й проф. Д. К. Зеленіну (у „спрощеному й вузькому погляді“). Справді, твердити, що фабрика породила частушку та що ритм її утворився під безпосереднім впливом ритміки сучасного механічного виробництва, значить — спростити питання про походження частушки аж по нікуди. На перших сторінках своєї статті автор, кажучи взагалі про ритм частушки, цілком слушно намагається звести його до перводжерела всякого ритму — до трудових процесів і, щоб ствердити свою думку, посилається на Бюхера („Работа и ритм“). Це твердження ні в кого заперечень не викликає. Але, кажучи за фабрику, як за батьківщину частушки, автор кидає в масу читачів, що мало на тому розуміються, принадну своєю загальноприступністю тезу, яка не відповідає дійсності. Якщо погодимося з А. І. Соболевським і Д. К. Зеленіним, які частушковий жанр зводять до 17, 18 й навіть, можливо, до 16-го століття, то можна сумніватися, щоб тоді існували ті самі фабрики, за які каже А. М. Смірнов-Кутачевський. Це з одного боку. А з другого: як з'ясувати велике поширення частушки в таких районах, як найдальша Північ та глухий Схід, де фабрик і заводів ніколи не було й де, значить, людність до останнього часу не мала нагоди перейнятися ритмікою машин, варстатів і веретен. Безперечно, фабрика, завод, шахта, торфові

вироби та інші одміни колективної праці — мали на народню творчість великий вплив, але швидче й дужче в тематиці, аніж у ритміці словесних творів, — а це переносить центр ваги до иншої ділянки.

„Не що давно частушка була ще за танкову пісню: часто під спів її танцювали. Тепер цей і раніш слабкий зв'язок між частушкою й танком утрачено. Тепер частушка ні з танком, ні з побутом зовсім не звязана“ (344), так пише проф. Д. К. Зеленін, заперечуючи зв'язок частушки не тільки з танком, але й з танковим приспівом (Tanzrefrain). По-перше, тут не зазначено, коли й де „не що давно“ частушка була за танкову пісню; по-друге, ні слова не сказано за умовини, що спричинилися до розриву частушки з танком власне „тепер“, а без цього висловлена теза видається трохи безпідставною. Правда, проф. Зеленін, щоб довести свою думку, посилається на збірку частушок В. Князева („Жизнь молодой деревни“, 1913), де танкових частушок усього близько 3%: 40 із загального числа 1620, а також на свою власну працю („Песни деревенской молодежи“), в якій ще р. 1903 писав: „римовані чотиристишшя, що їх вживають у різній грі та танках, ніколи частушками не називається“. Але ці доводи не дуже переконують. В. Князев у вступі до своєї збірки ніде не каже, в якому % о вибирав він до друку власне частушки й танкові приспіви з загального їх числа в 30.000 штук, а це в даному питанні має велику вагу.

Спинімося трохи докладніше на твердженні проф. Зеленіна про втрату звязку між сучасною частушкою й танком. Мені здається, факти це твердження, принаймні його категоричність, заперечують. С. Н. Елеонська щільного звязку частушки з танком не заперечує (стор. VIII, XXIV), тільки зазначає, що не всі частушки співається при танку, деякі супроводять, наприклад, гойдання й т. и. А. М. Смірнов-Кутачевський твердить те саме: „Частушка, можна сказати, родиться в танку“, каже він. „Коли немає балабайки й гармошки, вона править за музику. В хмелі танкового настрою частушки сиплються, як горох“ (стор. 52). Цю зовсім правильну думку цілком стверджує й аналіза ритміки частушки. Особисті спостереження над селами Поволжя та у Володимирській губерні протягом кількох літ на досвіді переконали мене в безпосередньому, генетичному звязку частушки з танком. Завсіди спостерегав я таку картину. Йде вулицею гурток з 5—6 парубків; один обов'язково з гармошкою. Поруч з гармоністом ідуть співці, які навпереміну, один по одному, без перерви співають частушок одної по одній. Часто з цього гуртка молоди вискакує один з хлопців наперед і під рубаний ритм частушки хвацько танцює на ході, здебільша посуваючись наперед, а не спиняючись на місці; часто, коли з парубками йдуть дівчата, парубок, що танцює під частушку, раз або два покрутиться з якоюсь дівкою на місці, притупцьовуючи та присвистуючи, рідше — приспівуючи. Під частушку, я-б сказав, не танцюють, як, наприклад, під „Камаринського“ або під пісню „По улице мостовой“, а швидче пританцьовують, притоптують ногами з певною жестикуляцією та мімікою, причому танок кожного з учасників не буває довгим, а обмежується звичайно виконанням якоїсь одної фігури. Цим, певна річ, танок під частушку по суті відрізняється од танку у колі (трепак, козачок, камаринський).

Крім того, частушки нерідко співається до міського танку, коли музичного струменту нема, а потанцювати молоді кортить. Так, Є. Дмитрієва („Замечания о музыкальной стороне частушек“ див. Елеонська 503—504) каже за частушку, що вона править „за живу музику до танців“, і наводить цікаві дані з практики с. Шаготь, Романського повіту Ярославської губерні, де під частушки танцюють кадрелі.

Отже, мені здається, що сучасна частушка має досить щільний звязок з танком — принаймні мала до цього часу; про майбутнє поки що не загадуватимемо, бо тепер вона стоїть в зеніті свого еволюційного шляху й упевнено домінує в творчості села.

Звязок частушки з танком не важко довести аналогією з усною творчістю инших народів, припускаючи, що шляхи розвитку цього виду творчости за однакових побутових та економічних обставин у житті цих народів були більш-менш однакові. Так, Кольберг у своїй відомій праці (Lud, jego zwyczaje, sposób życia“... Warszawa, 1867) каже, що український танок-коломийку звичайно виконується в супроводі співу певних пісень, яких теж зветься коломийками, хоч і не виключає можливости співати коломийок і по-за танком. Відомий польський збирач народніх пісень Wacław z Oleska у великій Rozpravie wstępnej (Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z musyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego. We Lwowie, 1833, p. XLI) каже, що польський танок „краковяк“ виконується під спів особливих коротких пісень, які од імени танка звичайно звуться „краковяками“.

Перейду тепер до другої тези проф. Зеленіна, тоб-то, що частушка втратила звязок з музикою. Двадцять років тому Д. К. Зеленін, слідом за Г. І. Успенським, твердив („Песни деревенской молодежи“, 9—10 стор.), що частушка поривається стати віршем, а не піснею: „З того часу“, каже він у Zeitschrift'і: „розрив (Zwiespalt) між поезією й музикою пішов ще далі й поглибився“. Це твердження проф. Зеленін підсилює думкою згаданої вгорі Є. І. Дмитрієвої („Замечания о музыкальной стороне частушки“, збірник Є. Елеонської 1914 р., стор. 503), яка гадає, що увагу співців скупчено на змісті частушки, а не на музичній її стороні; згідно з цим Зеленін каже, що частушка взагалі „ist reich an Worten, aber arm an Musik“ (346). Напослідок Д. К. Зеленін каже: „частушка, як пісня, що її вже не співається, а декламується, „насказывается“, могла повстати тоді, коли доба синкретизму поезії й музики зовсім минула“ (346).

Проф. Зеленін запевняє, що частушки, як пісні, вже не співається, а декламується, „насказывается“. Оскільки мені відомо, цю думку висловлено вперше; принаймні ніде в літературі не траплялося мені вказівки на декламування частушок замість співу: збирачі й дослідники частушок звичайно прикладають до них термін „співається“ („поются“).

Певна річ, проф. Зеленін має цілковиту рацію, зазначаючи в частушці брак музичности — звичайно її тональність рідко виступає за межі квінти — одноманітність її голосу. Це однодушно стверджують усі, кому доводилося досліджувати частушку з боку її музичности. Є. І. Дмитрієва каже за частушку, як за народню пісню, „багату на слова, та бідну на музику“ (Елеонська, стор. 503), разом з тим підкреслюючи, що „частушка з музичного погляду посідає нижче

місце проти всіх инших видів російської пісні" (там само, стор. 503). М. А. Феноменов пише: „Довгі пісні останнього часу мало не зовсім витиснено короткими піснями, або частушками. З погляду музичного — це, безперечно, крок назад, бо спів частушки справляє антихудожнє враження. Як кажуть дівчата й жінки, що знали старих пісень, тепер на селі не співають, а „как собаки лают" („Современная деревня", ч. II, стр. 50—51. 1925 г.). Великої різноманітности мотивів у частушці нема. Є. Н. Дмитрієва, наприклад, налічує тільки до 10 мотивів, та й то це не окремі мотиви у власному розумінні слова, а швидче простісіньки варіяції двох-трьох основних наспівів. Те саме спостерегаємо і в усній творчості инших народів: так, дарма Іван Колесса, дослідник українських коломийок, налічує 41 мотив у їх виконанні: переглядаючи музичні записи коломийок, кожен може переконатися, що всі ці 41 мотиви можна, як і в російській частушці, звести до 3—4 основних наспівів (Іван Колесса. Коломийки. Етнографічний Збірник, т. XI). Wacław z Oleska свідчить, що польського краковяка співається на багато мотивів одмінно од української коломийки, яка zawsze na jedną nutę się śpiewa (р. XLI); проте, ближча знайомість з гармонізацією цих краковяків, що її перевів композитор Ліпінський, безперечно переконує нас, що і в польському краковяку ми маємо справу з невеликим числом мотивів, що дозволяють на велику різноманітність варіяцій. Отже, ми приходимо до висновку, що частушка й споріднені з нею формою коломийки та краковяк в музичному відношенні не багаті. Проте від цієї музичної вбогости до простого декламування частушки таки далеченько ще. Я не хочу заперечувати прямування частушки до певної віршової синтези, до об'єднання роз'єднаних чотиристишшів у більші групи за певним принципом, я хочу лиш підкреслити, що процес декламування частушки навіть ще не позначається, що частушка, як вид усної пісенної творчости, повновладно ще панує над селом; це стверджують усі останні частушці присвячені праці. Навіть А. М. Смірнов — Кутачевський у своїй статті „Мотивы современной народной поэзии" стверджує, що „частушка, як і раніш, горує" („Печать и Революція, 1925 г., стор. 72), дарма що він схиляється до думки, немов частушка, як вид усної творчости, починає набридати селу.

Олександер Туфанов у своїй статті: „Метрика, ритмика, инструментализация народных частушек" (Известия Архангельского Общества изучения русского Севера. Журнал жизни Северного Края № 1—2 1919 г.) пише: „частушки завсігди співають під гармонію. За першою частушкою йде 2, 3 й далі, иноді поєднані спільним змістом, иноді не поєднані" (стор. 15), тобто каже за можливість на спеціяльні завдання набирати частушки або нанизувати їх на перший розумовий стрижень. Але, як видно з наведених цитат, жаден з дослідників і збирачів частушок ніде не каже за частушку, як простий вірш, що його складається, щоб декламувати: частушки завсігди співають.

Перейдімо до ознак, що відрізняють частушку зпоміж инших усних творів з боку змісту. Перша з них („частушку наскрізь пройнято індивідуалізмом") не може викликати жадних заперечень: це одностайно свідчать усі дослідники, й ця риса порівнюючи нова. Але друга ознака, що її зазначає проф. Зеленін, викликає деякі зауваження: „In heutigen Schnaderhüpfl findet

sich dagegen keinen Spur von einen solchen konventionellen Idealisierung, einer solchen Mischung von Idealem und Realem (s. 351)," пише він і доводить це твердження численними, цілком певними, прикладами. Справді, ідеалізації дійсности в сучасній частушці ви ніде не знайдете: нема в ній ні „лапотков семи шелков, чистым серебром подковыренных, с личиком (передня частина лаптя), унизанным красным золотом"; нема „сошки кленовыя с серебряным присошечком, с рогачиком красна золота, с гужиками шелковыми"; нема „баенки-паруши с жемчужной каменкой, с полочками хрустальными да с веничком шелковым"; в ґудзики сучасних „спінжаків" не вплітає частушка „по молодцу", а в петельки „по красной девушке". Усіх цих атрибутів старої поетики немає й сліду... Але-ж наведені приклади ідеалізації старої поетики належить до певного циклу пісень—до билінного епосу, пісень весільних, голосінь, то-що й аніяк не до танкових приспівів, що їм рідня наша частушка, не до сатиричних пісень, хоч і довгих своєю будовою, але перейнятих жартовливим настроєм, веселою іронією, живим глузуванням. В таких піснях, як от:

У Спаса к обедне звонят,
У прихода часы говорят,
По монастырям благовестят,
Теща к обедне спешит,
На мутовке рубашку сушит,
На поваренки—кокошнечки.

(Зб. Кірші Данилова. Вид. Публіч. Б-ки, ред. Шеффера. 1901).

А в Нижнем славном Новегороде,
На перегородье
А в бубны звонят,
В горшки благовестят
Да помелами кадят,
Мотовилами крестят.

(Там само, стор. 183).

А на лавище ковер,
На пече приговор.
На палатях мужик
С Ориною лежит.
А не мил мне Семен—
Не купил мне серег,
А мил мне Иван—
Да купил сарафан...

(Там само, стор. 183—187).

або в такій приспівці, що я записав у Костромській губерні, в с. Красному 1898 року:

Комар пищит,
В баню дров тащит,
Комариха завопила,
Пошла баню затопила,
Вошка парилася.
С неподару вошь упала,
На лохань ребром упала,
Ребро выломила:
Послали за попом,
За толстым клопом і т. и.

У всіх цих піснях (а число їх можна чимало збільшити) нема й тіни ідеалізації в описуванні одягу, взуття, лазні та иншого побутового оточення. Скрізь розсипано тут перлини народнього дотепу, часом простацькі й нецензурні, до того, що навіть у академічних виданнях кінці багатьох пісень заміняють невинні крапки; скрізь видно іронію; скрізь та своєрідна поетика, що цей жанр характеризує. Але з піснями поважними, особливо епічними й ліро—епічними, вони мають мало спільного своєю тематикою, композицією та стилістичними способами опису. З цього погляду змішувати їх не можна.

Танкові приспіви безпосередньо прилягають до сучасної частушки всім своїм ладом, усім своїм настроєм; своєю будовою вони нагадують частушки і їх легко розбити на окремі строфи чотирирядкового складу або навпаки—з окремих сатиричних частушок легко скласти не один десяток пісень, подібних до наведених. Сам видавець „Сборника Кирши Данилова" в примітці до пісні „Стать починать" каже: „Ця пісня, що в перетворі обіймає арк. 98—100, а в повному виданні стор. 183—187... є низкою коротеньких простацько-комічних пісень, жадною фабулою не поєднаних (ст. 183—187). Отже відсутність ідеалізації не можна вважати за ознаку, що характеризувала-б власне частушку, бо ця ознака ніколи не була за родову прикмету танкового приспіву.

На мою думку родові ознаки поняття частушки можна звести до таких:

1. З погляду композиції—строфічність з перевагою строфи в чотири рядки.
2. З погляду ритмики—рубаний ритм з перевагою чотиристопного хорея.
3. З погляду тематики—поривання молодих сил села до визволення од гнітючих тут традицій.

Коли уважно переглядаєш головні збірки частушок—Симакова, Князева, Елеонської, А. Смірнова, Феноменова та сучасні рукописні збірки,—то мимохіть впадає в око, що переважна більшість частушкового матеріялу являє собою з композиційного погляду чотирирядкову строфу, яка дуже міцно пустила коріння в усній творчості не тільки села, але й міста, ставши за основу політичного памфлету, естрадного жарту, театрального посміху. Ця строфічність частушки не випадкове, а зовсім закономірне явище, що його цілком визначає суть частушки, як окремого виду усної творчости, та її довга еволюція.

Коли розікласти друковані збірки частушок в один ряд за ознакою найбільшого числа частушок в чистому вигляді (тоб-то в чотири рядки), тоді матимемо такий ряд: Феноменов (1925 р.), В. Князев (1924 р.), Жаров (1923 р.), М. П. Смірнов (1922 р.), Князев (1913 р.), Симаков (1913 р.) та Елеонська (1914 р.), тоб-то в міру віддалення од наших днів у глиб двадцятого віку—чиста форма чотирирядкової частушки повільно втрачає свій вигляд, ускладняючись, правда, в малій мірі додатковими рядками. Для мене нема жадного сумніву, що в 19 віці, коли-б тоді правильно організували запис частушок, ми мали-б ще більш ускладнену чисту частушкову строфу; у 18-му вона була-б числово незначною й звязок її з танковим приспівом був би ще міцніший; у 17 й 16 віках ми мали-б лиш ембріон чистої форми частушки разом з неподільним пануванням танкового приспіву й наявністю цілого циклу танкових пісень у репертуарі скоморохів. Це моє твердження базується на порівняльному вивченні російської частушки, української коломийки й польського краковяка—видів слав'янської усної творчости, зв'язаних з танком. Я торкнуся тут цього питання лиш остільки, оскільки ясність самої аналогії цього вимагає.

Шляхи розвитку частушки, коломийки й краков'яка були в цілому однакові: од старої трудової або обрядової пісні, що була за попутницю танку, шляхом диференціяції творчости, до танкового приспіву з ослабленням зв'язку

з певним танком; від танкового приспіву, що самостійно побутує в репертуарі „веселих людей“, до частушки, коломийки й краковяка, в яких зв'язок з танком ще меншає, а часто й зовсім зникає. З цього погляду зазначені три види усної творчости стоять один до одного дуже близько, одміна між ними не генетична, а швидче випадкова, що залежить від різного темпу життя росіян, українців і поляків та од більшого чи меншого розриву з традицією. Російська частушка в свойому розвитку дійшла до кульмінаційного пункту: вона диференціювалася до краю, тоб-то до одномотивного неподільного цілого, що виявляється композиційно в чотирирядковій строфі. Далі має початися нова фаза—інтеграція частушок, шляхи й види якої поки що науково визначити не можна. Українська коломийка, оскільки її репрезентують збірники Павла Жеготи, М. Закревського, Вацлава з Олеска, Головацького, Саламона Щасного, І. Колесси та В. Гнатюка, в еволюційному процесі не дійшла ще тої межі, що частушка російська. Маю на оці тут строфічність коломийки. Останні мені відомі збірники коломийок Колесси 1903 року й Гнатюка 1907 року свідчать про те, що процес розпаду складного коломийкового комплексу на одномотивні двохрядкові строфи ще не скінчився: в зазначених збірках ми знаходимо далеко більше об'єднань чистих коломийок у більш або менш значні групи, ніж у збірниках частушок. Тут маємо ще не диференційовані пісні, що в них, коли між окремими строфами й є звязок, то звязок цей здебільша слабкий і його легко порушити, звязок, який свідчить про можливість розпаду комплексу на його складників.

Коли думаємо про строфічність коломийок, треба взяти до уваги й саму систему, в якій записували їх кореспонденти Гнатюка, Колесси та инші збирачі. Річ у тому, що останні, записуючи коломийки, часто надавали їм вигляду довгих пісень, які складаються з кількох строф, не тому, що ці об'єднання були незмінного постійного складу, а тому, що оповідач (сказатель) випадково, ad hoc, набирав їх для збирача. З опису танку коломийки, який дав Кольберг, та з визнання Саламона Щасного видко, що, танцюючи, молодь приспівувала й під музику та спів виробляла різні фігури коломийки-танку, а збирач часто комбінував коломийки, записуючи за чисто випадковими ознаками (напр., за потребою особистого естетичного почуття, як це робив Саламон Щасний) [1]. Усі ці міркування, певна річ, ще більш зміцнюють дослідникову думку про цілковиту однорідність у процесі диференціяції коломийки й частушки, і тільки про різний ступінь його. Дуже цікаво буде простежити, як відбилася на цьому процесі революція—чи сприяла йому, чи гальмувала. У Росії революція запомогла частушковому матеріялові диференціюватися до одномотивної строфи; дуже можливо, що не лишилися по-за її впливом і українська коломийка й польський краковяк.

Оскільки можна судити на підставі збірок краковяків, які є в наших бібліотеках, І. К(оношки), Wacława z Oleska, Wojcickiego й Lipińskiego, польський краковяк, звязаний з тої самої назви танком, підлягає чинності такого самого закону розпаду складної танкової пісні на одномотивні строфи, тільки

[1]) Про це докладніше див. мою статтю „Коломийка“—„Черв. Шлях“, 1926, кн. X.

ступінь цієї диференціяції наближається більше до української коломийки, ніж до російської частушки: в збірках краковяків є також чимало об'єднань одномотивних нерозкладних двохрядкових строф. Ці об'єднання часто викликається композиційними властивостями краковяка, як пісні й як танку: через те, що в краковяку рухи танцюристів постійніші, загайніші й трохи одноманітні при порівнюючи не дуже швидкому темпі, то краковякові — танкові властива й пісня довша виконанням. Але це не є якась протягла пісня із складною мелодією, з більшою емоційністю, що викликала-б у людини багато глибоких переживань, — ні, це не складний сюжет, а лишки мотивів, що колись, можливо, той сюжет складали.

Деякі краковяки до одномотивної строфи скоротити не можна, як, напр.:

Zachodzi sloneczko za las kalinowy,
Zimna rosa pada na sadok wiśniowy.
Nie padaj, nie padaj, moja zimna roso,
Aźe ja zabiegnę do dziewczyny boso,—

тому що сама природа вимагає, щоб zimna rosa була саме тоді, коли zachodzi sloneczko. Тимчасом у російській частушці цей мотив укладається в чотирирядкову стопу:

Суди люди, суди бог,
Кого я любила,
По морозу босиком
К милому ходила.

Такий, наприклад, краковяк —

A mój ekonomie, bądz że na mnie laskaw
I na moje gąski, co się idą na staw

є окрушиною великої пісні, де пан економ і дівчина відограваали головні ролі.

Отже строфа, як одномотивне ціле, є характерною ознакою частушки, коломийки й краковяка. Ця строфа в частушці є чотирирядковою, в краковяку — двохрядковою згідно з умовами її конструкції; типова формула коломийки — 2 (8 : 6), краковяк — 2 (6 : 6).

Другою відмінною ознакою частушки є „рубаний" її ритм, чому сприяє й розмір частушки, здебільша чотиристопний хорей (рідше — ямб). Вживаючи терміну „рубаний", я хочу підкреслити відмінну властивість ритму — його надзвичайну чіткість, виразність, звукову вимовність, яка повинна цілком відповідати темпові танку. Ця рубаність ритму, на мою думку, повинна найкраще свідчити про безпосередній звязок частушки з танком. Коли тепер частушок співають і по-за танком, то в кожному разі цей спів супроводять притупцьовування ногами та инші жести під такт гармошки й хвацької, моторної частушки, а це вказує на те, що теперішня частушка не далеко відійшла од танкової пісні, яка обов'язково супроводила танок. Чотиристопний хорей або ямб частушки остільки пасує до нескладного танку, що цілком можна погодитися з думкою Смірнова-Кутачевського, який каже, що „частушка, так би мовити, родиться в танку", а „самий 4-стопний розмір віршу, замкнений у чотиристишшя, надав частушці карбованої виразности" (П. и Р. 1925, № 2, стр. 52), що ритм її, який додає жвавости, мимохіть

родить слова, які вкладаються у відповідні ритмичні ряди. Ритм рухів викликає ритм слів, і разом вони творять звуко-моторну гармонію.

Туфанов („Метрика, ритмика... стор. 15. Изв. Арханг. О-ва Изуч. Русск. Севера, № 1 — 2. Арх. 1919) визначає частушку, як „чотиристопні хореїчні вірші, сполучені в строфи по чотири“, причому каже, що „цей мотив був властивий танковим мелодіям“ (стор. 15). Феноменов трохи розсуває рямці розміру частушки: він гадає, що „частушки — це чотиристишшя по 6 — 8 складів у кожному вірші“. (Соврем. деревня, ч. II, стор. 66). На мою думку, розмір частушки не надається до точного формулювання в такій мірі, як українська коломийка, що здебільша дає повну формулу 2 (8 : 6), або польський краковяк, який мало відхиляється од формули 2 (6 : 6) з цезурою посередині. Частушки в свойому розмірі дуже різноманітні й вигадливі: павзи, стягування, додатки різних часток, як от „эх“, „да“, речитатив — усе пускається в обіг, щоб дійти ритмічної гармонії. А в тім, з цієї різноманітности розмірів помітно виступають великі групи частушок, що відповідають формулі 2 (8 — 6) або 2 (7 — 6) і здебільша являють собою повні або стяті чотирьохстопні хореїчні вірші.

Проти частушки коломийка й краковяки не відзначаються рубаністю своєї ритміки й розмір їх, як ми бачили, инший: ці особливості визначає характер танку — коломийки й кроковяка. Проте й тут хореїчний вірш переважає (а в польських краковяках і виключно панує). Напр.:

Ой славная коломыйка по горѣ ходила
А як зо́йшла з горы на до́л — всѣхъ розвеселила.

(Щасний № 120).

Ой злетіла звізда з неба, тай золота стрівка,
Та на тото подвіречко, та де файна дівка.

(Гнатюк П., 2654).

Żona męża swego pięknie oszukuje,
Męża gdzie wyprawi, a z innym nocuje.
Otóż to miłości małżeńskiego stanu!
Nie trzeba się żenić ni słudze ni panu.

(Wacław z Oleska, № 450).

За третю істотну властивість частушки вважаємо її поривання визволитися од гнітючих пут традицій, вийти на шлях індивідуальної творчости. Старий побут гнітив особистість, розчиняв її в колективному настрої, тлумив протест, затирав грані всього особистого. Його змагання все нівелювати було остільки сильне, що всі настрої старого життя в обсязі права, родини, релігії, морали ставали за побутову норму, й життя плинуло одноманітно, покволо й монолітно. Тоді талановитий співець був лиш за члена цього багатоголового колективу, виявляв його волю, визнавав його символ віри, відбивав його колективний настрій. Особа, почуваючи себе немічною й безпорадною по-за колективом, боялася одірватися від нього, тому що вона міцно вросла корінням у спільний з ним ґрунт, споживала його соки

й так своє індивідуальне переплела з його масовим, що порвати з колективом значило тоді порвати й з життям. Згодом особа почала поволі вибиватися на самостійний шлях, спершу почала висловлювати свою думку в громадській сатирі, глузуючи з того, що надто яскраво впадало в око, а потім це узурповане право почали поширювати й на інші ділянки. Під впливом нової економічної ситуації, розвитку торгівлі, промисловости, техніки, особливо під впливом революції, старий побут почав здавати свої позиції, його міцно пошитий світогляд почав тріскатися геть чисто.

Особа перемагала колектив, вихоплювалася на простір, силою здобувала прав й до певної міри ставала навпроти колективу. Народжувалася нова психологія, яка в старі форми не вкладалася.

Стара повільна пісня, що була висловом і відгуком старого побуту, не могла вже визволену особу задовольняти; щоб вилити в слові новий настрій і всю різноманітність його нюансів, потрібна була нова форма. Такою й стала частушка, що пройшла спочатку крізь оточення веселої танкової пісеньки й загонистого памфлету. Те, що раніш для колективної психіки минулого було святим і непорушним — міць родинних підпор, гроза батьківської влади острах перед громадською думкою, схиляння перед владою — тепер в кращому випадку підпадає під гостру критику, ні на що сходить.

За старого ладу життьового дівчина з жахом думала за силуваний шлюб з немилим, а милий міг тільки у мріях ввижатися їй; тепер вона, „очайдушна дівчина", співає:

Отворяй, мама, ворота,
Я с гуляночки иду,
Стели мягкую постелю —
К себе милого веду.
(Симаков № 2682).

Тряхну я буйной головой,
Топну на батюшку ногой,
Или замуж отдавай,
А нет—наряду прибавляй.
(Сим. № 2799).

Раніш вільне кохання карали з усією суворістю неписаного звичаєвого права села, й воно ганьбою вкривало дівчину, тепер зовсім не так:

Пришла из Питера девчонка,
Принесла маме ребенка:
Вот-те, маменька, на чай,
Толстопузова качай.
(Сим. № 2811).

Похитнулися й стосунки сина до рідної сім'ї: раніш на нього дивилися старі батьки як на годувальника, як на підпору в старощах, тепер він співає:

Не на то мальчик родился,
Чтоб родителей кормить,
А на то мальчик родился,
Чтоб по шее колотить.
(Сим. 2855).

Раніш громадська думка стримувала бурхливу одвагу, хвацькі та розбишацькі навички селянської молоди, в якої був сором: тепер „хулиганія" прилюдно співає на вулиці:

Я отчаянный родился
И отчаянным умру,
Если голову сломают —
Я баранью привяжу.
(Сим. № 2875).

Один співає:

У нас в ножики литые,
Гири кованные,
Мы ребята забияки,
Практикованные.
(Сим. № 2763).

А другий йому відповідає:

Ой, не в моде нынче гири,
И не в моде кистени;
Нынче в моде все кинжалы
Да Кондратовы ножи.
(Сим. № 2864).

Своєю „хулиганиею“ він вихваляється перед селом:

Выплыл месяц из тумана,
Вынул ножик из кармана;
Стану рѣзать й душить.
Все равно в Сибири жить.
С. 2942.

Нас в Сибири ожидают,
Из мешков халаты шьют;
Скоро, скоро нас угонят
И в браслеты закуют.
С. 2941.

Пісні, що відгукувалися на старого побуту солдатчину й перейняті були сумним тоном, дарма що в їхній, часом очайдушній, гульні було чути тугу того, хто кидав нагріте місце, ці пісні раніш не висловлювали гострого протесту проти нашої системи наборів в ім'я чужих для села інтересів, цар для пісенної сатири був за особу надто високу, й вона не чіпала його. Війна й революція розвязали язики, й тепер село не милує нікого:

Ой не хочется к Романову
В работнички итти:
У Романова работников
Сажают на штыки
(Семеновский Кр. Н., 1923).

Миколаю ножик в глотку,
Он закрыл народу водку;
Миколаю в пузо ножик,
Безо время нас тревожит.
(Семеновский Кр. Н.).

Новий режим, нова влада також часом стрівають на селі критику, що вважає тільки на факт, але мало розуміється на політиці й загальній економічній кон'юнктурі.

При царе при Николашке
Ели белы колабашки,
А пришел новый режим,
Протяну ноги лежим.
(Семеновский Кр. Новь, 1923).

А отой новий режим
Зробить він на нас нажим:
Тройну подать буде брать,
Та слободу величать.
Він витрусе хліб, скот, гроші,
Нам зоставе тільки вошi,
Возрадуйтесь, громадяне,
Будьте голі та граждане!
„Народ. Слово“, № 19, 1919 р.

Наведені приклади свідчать про те, як глибоко усна творчість перейнялася індивідуалізмом, як виросла й зміцніла особистість, як голосно заявила вона про свої права. Кожен, хто хоче, може сказати своє слово, заявити про свої бажання, не вважаючи на те, як поставиться до нього колектив. Цей буйний розквіт індивідуалізму в усній творчості—ознака нового часу: лиш в XIX й XX віці він так пишно розквітнув під впливом нового ладу життя: у XVIII та на початку XIX в. можна простежити лиш початок цього процесу. Індивідуалізм творця ще не відокремився так яскраво од колективної основи, і самий танковий приспів або весела пісня з швидким мотивом ще не диференціювалась.

ВІРА БІЛЕЦЬКА.
Наук. співробітник Харківської Дослідної Катедри Української Культури.

ШАХТАРСЬКІ ПІСНІ.

Коли доводиться говорити про порівнюючи малу дослідженість та відсутність наукової розробки українських лірично-побутових пісень взагалі, то відносно нових побутових пісень, що виникли за останній час в зв'язку з розвитком фабричного та промислового життя на Україні, треба зазначити, що не тільки будь яких дослідів, а й самих матеріялів бракує зовсім. Так, принаймні, стоїть справа з Донбасом та з донбасівськими шахтарськими піснями.

Донбас, як центр кипучої камінно-вугільної промислової діяльности, що неймовірно швидко розвинувся протягом кількох останніх десятиліть, де побудовано величезну кількість підприємств різного калібру, де скупчено десятки тисяч робітничого люду, загнаного безземеллям в глибокі шахти, — все це не могло не спричинитись до розвитку відповідної творчости, до появи пісень, в яких відбилась би в той чи иншій спосіб праця, побут і настрої робітника-шахтаря.

Чи ж є де зафіксовані цей побут і творчість, що створилась в умовах праці, повної небезпеки? Чи вживали якихось систематичних заходів в цьому напрямку? Не помиляючись можна сказати, що ні. Коли що й маємо, то тим здебільшого зобов'язані художній літературі (Черкасенко, Серафімович, Пильняк та инш.).

Збирачі українського фольклору, захоплені збиранням матеріялів з минулого життя України, не звертали уваги на шахтарів, більш того, умисне обминали їх творчість. Зіпсована „жаргонна" українська мова, частушка, як пануючий тип пісні, порівнюючи новий в українській усній творчості, мало привабливий зовнішній вигляд „промислового пейзажу", ці нові ознаки нового побуту індустріялізованої України, не пасували до завдань романтично настроєного українського збирача, якого більше вабили українські села коло Дніпра з їх безпосередньою поезією природи. Він поспішав зафіксувати конаючу українську пісню, той, висловлюючись словами збирача початку минулого віку Цертелева, „умирающий отголосок гармонии, слышанной некогда на берегах Днепровских", боючись, що дим і грюкіт заводів та шахт зовсім роздавлять і знищать її, і пісню ідилічних селянських дівчат та парубків заглушить горлатий п'яний „юзівець" (до речи, це слово стало лайливим, визначає взагалі бродягу, голодранця).

На нові пісні дивились, як на результат „розкладу“, вважали їх за не варті найменшої уваги. Збирачі, а також широкі кола, не бачивши в них прикмет, властивих старовинній українській пісні, звичайної символіки, порівнянь та инших образотворчих засобів, що були за неодмінні композиційні її елементи, виносили суворий присуд що-до сучасних пісень. Збирачі не хтіли рахуватись з тим закономірним фактом, що пісня пристосовується до споживача, задовольняє потреби сьогодняшнього дня, відбиває його погляди й настрої. На таке відношення, досить поширене як серед російських, так і українських збирачів, зазначив ще в кінці минулого сторіччя акад. Перетц. Року 1893-го він писав: „Песни, мало-мальски носящие книжный, литературный оттенок, хотя бы по языку, совершенно игнорируются ими (збирачами). Иные из собирателей даже высказывают мысль, что вовсе не стоит, не к чему записывать современные песни“ [1]). Такий погляд є результат нерозуміння нових соціяльно-економічних явищ та звязаного з ними промислового руху. Народницький сум за народньою піснею, що зникала разом з патріярхальним селом, в якому яскраво визначене розшарування кидало значну частину селян на підприємства, перешкоджав поставитись уважливо до робітника та до його творчости. (Порівняти відношення Марка Кравченка до сучасних пісень в повісті Б. Грінченка „Соняшний промінь“).

Та нова пісня, що виникає й росте разом з новими соціяльно-економічними умовами, поширюється й витискує стару. Тоді починаються ламентації на „псування“ пісень [2]).

Зрозуміти й дати належну оцінку явищам сучасности надто важко; це й спричинилося до того, що з шахтарських пісень підхоплювали тільки самий негативний їх бік, грубі й брутальні експромти-частушки, що їх випадково чули від п'яних шахтарів [3]). Це клало пляму на всю творчість, псувало

[1]) В. Н. Перетц. Современная русская народная песня. С.-Петербург 1893, ст. 21.

[2]) Так, на сторінках „Київської Старовини“ невідомий автор скаржиться, що „бедствие распространения в народе новых пошлых песен в известном отношении обще Украине с Великороссией, и в последней это бедствие, быть может, пока даже больше, потому что, по крайней мере, таких безобразий, как новейшие великорусские фабричные песни, на Украине пока еще не замечено... Конечно „опустошение народной души“ находится в связи с сложными условиями современного положения общества, а потому может быть и излечено только сложными мерами. Народная песня только — показатель этого опустошения“. Киевская Старина. 1893. Іюнь, — Р. Л. Н. „Порча украинских народных песен“.

[3]) А. Горленко в газеті „Рада“ ч. 162 за 1909 рік, зазначаючи на велике культурне значіння українського мистецтва взагалі й пісні зокрема, шкодує за занепадом старовинної української пісні. „В довгі часи вікового сну нашої нації народня душа ледве блимала в нашій народній поезії — чудових українських піснях. На жаль тепер, коли підіймається народній разум, починає падать народня поезія. Кому не доводилось зауважувати зараз на селі, в які нікчемні, непотрібні форми вилилась українська народня поезія. Коли про стару пісню ще можна було сказати, що вона саме життя, то про новітню без переборщування можна сказати, що вона більше на намул життя скидається. Разом з поганими хворобами, разом з нездоровим фабричним смаком до чобіт „бутилками“, плине ця нова пісня гнилою смердячою юшкою. Провінціяльні газети, що виходять на Україні, плачуть над цим сумним явищем“.

Академік М. Ф. Сумцов також зауважує, що „псування української народньої словесности почалось не учора і не де-кілька років тому назад. Вже сто літ назад прихильні

враження. Під впливом таких надто швидких і мало грунтовних висновків губилися і робилися непомітними пісні й оповідання про шахтарську працю й пригоди. А вони були, вони є й тепер, тільки надто мало зверталося на їх уваги.

Брак віри в те, що й шахтарі можуть дати зразки своєї оригінальної творчости, довелося зазнати й мені, коли, шукаючи дозволу побувати в шахтах підчас праці й обслідувати побут шахтарів та зібрати їх пісні, я почула безнадійне: — „Какие у нас песни? У нас больше ругаются, чем поют“ [1]). Коли до цього часу матер'ялів з шахтарської творчости й побуту було зібрано надто мало, то тепер справа стоїть трохи краще і, можливо, що в недалекому майбутньому цей цікавий матер'ял буде зафіксовано. В звязку з поширенням останніми часами краєзнавчої роботи в Донбасі, що нею захопились широкі суспільні кола й якою просякнуто сучасну шкільну працю, такі матер'яли поволі з'являються. Правда, в більшості ці матеріяли лишаються неприступними в шкільних архівах та місцевих краєзнавчих музеях; та поступове розгортання краєзнавчої роботи обіцяє багато [2]). Де-що в цій галузі опубліковали часописи Донбасу. Так в „Освіті Донбасу“ Л. Гаєвий надрукував низку цікавих шахтарських частушок [3]). Часопис „Забой“ також вмістив кілька оповідань, що дають багато для характеристики світогляду й побуту шахтарів. Та все ж цього за мало й потрібна інтенсивна праця в галузі дослідження шахтарського побуту й творчости. Треба звернути як найпильнішу увагу на цю нову творчість, що розвинулась разом з вугляною промисловістю. „Нехтувати новим, нехай воно навіть ще й не сформувалось остаточно, тепер тим більш не випадає, що наші часи це доба, коли змінюється всенький стан і світогляд народній; а такі зміни варті уваги в усіх моментах їхнього розвитку“. Це положення, що його висловив академик А. М. Лобода [4]), повинні завсіди мати на увазі збирачі й дослідники побуту, щоб не згубити для майбутніх поколінь цікавих сторінок з історії робітничого життя на Україні.

Визначаючи заслуги попередніх збирачів, що зберегли для нащадків ко-

---

до народнього слова люди помічали цю гидоту. Метлинський, Куліш, Костомаров, Чубинський, Манжура — усі славнозвісні письменники скаржились на побільшення занепаду поезії. Грінченко висловився, що народня поезія ще живе й пильнує вийти на нові шляхи. Як би там не було, а занепад поезії української все зростає і зростає... Занепад викликаний руйнуючими впливами москалів, фабричних робочих, шахтарів, в значній мірі самою низчою школою, її російською покрученою мовою. Зі зростом національної свідомости та побільшенням числа українських шкіл, народ знов знайде й привітає своє старе національне обличчя й зрозуміє, як берегти свою мову в її найкращих словесних виразах... Псування пісень виявляється в змістові і формі. По змісту пісня дичавіє, робиться грубою, иноді з соромицькими виразами, по формі — нова українська перемішується де з російською, де з польською. (Акад. М. Сумцов. Хрестоматія по українській літературі. Харків, 1918 ст. 49).

[1]) Підчас моєї командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

[2]) На підставі власних спостережень підчас командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

[3]) Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99-101.

[4]) Етнографічний Вісник У. А. Н. кн. І, ст. 4.

штовну спадщину укр. пісні, мусимо мати завсіди на увазі сучасні наукові вимоги при збиранні й дослідженні пісенного матер'ялу, що не є щось статичне, якийсь закам'янілий продукт мертвої традиції, що механічно передається від дідів до онуків. Пісня завжди трохи відстає від життя, та все ж силкується за ним угнатись і часто його наганяє. Тому й стара пісня міняється, пристосовуючись до сучасних умов життя і в звязку з його темпом губить деякі свої складові частини, що мало говорять уяві сучасного споживача пісні. Так само стоїть справа і відносно мови сучасної шахтарської пісні. Досить рідко можна натрапити на пісні, що співаються українською мовою, та навіть найобмеженіший матер'ял свідчить, що в утворенні їх і робітники-українці брали участь, додаючи в них відомі образи українських пісень і обмовляючись подекуди українським словом.

Мішана мова шахтарських пісень відповідає загальному складу Донбасівського робітництва. В шахтарі йшло місцеве спролетаризоване селянство; та більшістю це були захожі робітники, переважно з центральних російських губерній. Не мало працює там українців зі східної Харківщини, що нині відійшла до Донбасу, багато є робітників і з инших частин України; так шахтарську пісню записав був у свій час ще Гнідич [1]) в Роменському повіті на Полтавщині.

Донбас — зовсім відмінна, надто оригінальна країна. Слобожанський пейзаж з його розкішними ланами, селами в зелених садках та веселими перелісками поволі уступає місце хвилястому сірозеленому степу, подекуди вкритому влітку низькорослими хлібами. Небо, особливо в напрямку до обрію, сірочорне од диму, що невпинно курить з численних димарів на копальнях та заводах. З наближенням до серця Донбасу—Сталінської округи, все частіш і частіш зустрічаються копальні з низенькими одноманітними робітничими хуторами та велетенськими пірамідами чорного або червонуватого глею (породи), що на тлі сіро-зеленого степу утворює своєрідний пейзаж. Цей пейзаж не минають увагою й частушки; в них згадується степ, по якому скрізь, ніби розкидані, видніються шахти:

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Пастуховский!
А посиредочки стоить
Рудничек Азовский (Шахти).

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Петропавловский!
А посиредочки стоить
Рудничек Макарьевский (Шахти) [2]).

Коло глеєвих пірамід високі цегляні димарі й якісь, на перший погляд, невідомі споруди. Це естокади й надшахтні будівлі, величезні колева, що здалека видаються ніби чорне мереживо.

Эстокады, эстокады,
Высокие зданья!

Я три года здесь роботал,
Теперь досвиданья [3]).

---

[1]) Гнедич. Материалы по народной словесности Т. II. вып. II. стр. 261 № 980.

[2]) Фольклорний матер'ял, що його маю в своєму розпорядженні, складається з власних записів, зроблених в Сталінській окрузі влітку 1926 р. переважно на Смолянській шахті та Мокіївському комбінаті і в самому Сталіному від робітників та робітниць на шахтах, а також зі збірки шахтарських частушок, що надіслали мені кореспонденти з м. Шахт (колишній Александровск-Грушевск) і друкованих матеріялів, що на них посилаюсь. В. Б.

[3]) Л. Гаєвий, Освіта Донбасу 1924, грудень, стор. 100.

Брак води та рослинности влітку, нестерпуча спека й порох, справляють непривітне враження й хочеться як мога скоріше утекти з цього „курорту", як шуткуючи звуть свою округу сталінські робітники, бо там, бачте, дим та порох курить безперестанно. Та проте в цьому поросі й гудінні димарів, в гуркоті машин, в тисячах робітників, в швидкому й нервовому темпі життя, вчувається якась надзвичайна міць.

Уважаючи на переважний південно-великоруський склад шахтарів, їх творчість відбиває здебільшого південно-великоруську говірку, хоч трапляються й північно-великоруські риси:

Ах, зачем меня побили,
Вся рубашечка в крове,
Все мне ребра перебили,
Десять ран у голове (Шахти).

Напикла я белых пышек,
И позвала детку исть;
Вышла матерь и сказала:
Он уехал в Кутаис. (Шахти)

Південно-великоруси принесли з собою жваву гнучку частушку, що співається в супроводі гармонії — однорядки, так званої лівенки. Лівенка—нерозлучний товариш шахтаря; в часи спочинку і святом в її звуках вливає шахтар свій сум, з нею ллються каскадом веселі частушки до танців, п'яна відвага й бажання бешкетувати.

Тому то лівенка так часто згадується в шахтарських частушках.

1. Ой играй, играй гармошка,
Пока не разбитая;
Ой гуляй, гуляй головка,
Пока не забритая (Мокіївка).

2. Я не сам гармошку красил,
Не сам лаком наводил;
Я не сам девченку сватал,
Отец с матерью ходил (Шахти).

3. Лаковая гармошечка
Провожала — плакала:
Проводила на сем лет,
А вернется или нет (Шахти).

4. Ой побили гармошечку,
Ой побили баски,
Ой убили мово болю (коханого парубка),
На первый день Паски (Шахти).

5. Мою милую венчают,
Я пойду на перебой:
Возьму ливенку — гармошку,
Двух товарищей с собой (Шахти).

6. Не играй, детка, в гармошку
Холодно́ твоим рукам;
Подойди к мому окошку,
Я перчаточки подам (Шахти).

7. А шушканские шахтеры,
Ай да й задаются;
Пройдут мимо знакомого
С гармошкой-ливенкой, не поздороваются (Шахти).

Звичайна річ, що українець, попавши в таке оточення, швидко русифікується, асимілюється й підроблюється під більшість, що й позначається на піснях та частушках, мова яких здебільшого російська або покручена українська. Часто окремі слова, форми й образотворчі засоби говорять за те, що їх складали робітники-українці:

Ти шахтьор, ти шахтьор,
Підземельний ховрашок;
Нічого тобі не нужно,
Тільки лампа й обушок (Мокіївка).

або: Летить галка через балку
І кричить кара-кара:
Дівчоночки, капчоночки [1]),
Вам домой пора, пора (Сталін).

[1]) Капчоночками шахтарі звуть дівчат, що працюють на сортировці, відкидаючи шматки породи з вугілля.

або: Чия ж єто хатьоночка, чия ж єто вишня?
Чия ж єто девчоночка на улицю вийшла?
Моя єто хатьоночка, моя єто вишня,
Моя єто девчоночка на улицю вийшла (Шахти).

або: У багатих, у рогатих
Воли да корови.
А в моєї милки, хоть у шахтьорки
Да чорниє брови (Сталін).

Дві останні частушки містять в собі стислі образи відомих українських пісень.

Шахтарські пісні й частушки відбивають різноманітні риси з побуту шахтарів: можливість більшого заробітку на шахтах, в порівнянні з нужденним сільським життям, здається з початку надто привабливою:

Я сам губерни Новгородской,
Ново-Малинова села;
Приехал в Сталин для роботы
Добыть червонцев без труда (Сталін).

Шахтарська праця, що поривае з міцними селянськими традиціями, піяцтво й розпустне життя, викликає у місцевого більш менш міцного селянства зневажливе ставлення; тільки через злидні місцевий селянин збуває рештки господарства й іде в шахтарі.

Продав воли та корови,
А сам пішов у шахтьори (Сталін).

або: Шахтьор ходить, шахтьор бродить,
Шахтьор дома не живеть (Сталін).

Шахтарі ж, з свого боку, зневажливо ставляться до селянської праці:

Шахтьор пашеньки не паше,
Коси в руки ни бире;
Он получку получае,
А потом в кабак іде, ті-да, рі-да; ті-да-да.
(Мокіївка).

Var. В землі гроші огрібает,
У неділю водку пйот,
Он в неділю водку п'е,
В понеділок жінку б'е (Сталін).

або: Шахтер пашеньки не пашет,
Косы в руки не берет,
Косы в руки не берет, (2)
Под землею ход идет (або ведет, камень бьет).

Var. Ох, шахтьор, сохою не пáше,
Коси в руки ни бере (Сталін).

Шахтарі звуть себе „отчаюгами“, „отчаянної жісті“ людьми і в частушках дають собі таку характеристику:

Ми шахтеры-живодёры
Розкопали бугры, горы;
Шахтер богу не родня,
Його бойся как огня (Сталін).

Шахтер ходит по ночам,
Не вважает богачам;
Хоть какому багачу,
Назад рыло сворочу (Сталін).

Шахтьор здебільшого недавній селянин; є багато й таких, що не відриваються остаточно від селянського життя, а працюють в шахтах взимку, по весні знов повертаються до свого господарства:

Я на рудник уезжал,
Своим строго приказал:
До приезда моего
Не делайте ничево.

Я на праздник к вам приеду,
Много денег привезу,
Заживем тогда багато,
Купим рябую козу.

Он на праздник к нам приехал,
Ничево нам не привез;
Сам он гол, как сокол,
И тепер он ходит бос [1]).

Як свідчать деякі частушки, що їх співають на копальнях, звязок з селом у деяких шахтарів остаточно ще не порвався. На шахтарські заробітки вони дивляться як на допомічні й тимчасові і працюють там, як сезонні робітники до певного терміну, після чого повертаються до дому.

Скоро, скоро троица,
Скоро лес покроеца;
Скоро миленький придет,
Серце успокоица (Шахти).
Скоро снег упадет,
Земля побелеет;
Скоро миленький придет,
Меня пожалеет (Шахти).

Шахтарі, що постійно працюють і живуть на копальнях, звуть таких тимчасових робітників „літунами-білокрильцями".

В порівнянні з селом шахтарські заробітки здаються надто великими.

А шахтьори молодці,
Вони ходять, як купці;
Табак курять, водку п'ють,
Під землею ход ведуть.
Стане на що жить, купить,
Ще й дівчаток подарить [2]).

Та дійсність не завсіди відповідає цим уявленням. Гірка праця в шахтах, надзвичайна експлоатація підприємцями різних калібрів від крупного капіталіста до дрібного кустаря, зробили з шахтарського життя справжнє пекло. До Жовтня праця в шахтах офіційно була по 12 годин упряжка. Тут руйнувалось здоров'я, наживались професійні шахтарські хвороби. Після кількох років праці легені набивались вугляним порохом, а вохкість спричинялась до ревматизму.

Шахтарська праця, що відбивається в частушках, згадує за кілька категорій робітників. Особливо важка праця забійників, що вирубують вугілля з вугляного шара за допомогою всякого гатунку кайл з довгими держальнами, так званих обушків, рівлен, желонг. Робітникові часто доводиться працювати увесь час лежачи на холодному камені, що прикриває зверху вугляний шар, а то і в воді, завжди мокрому, бо грунт часто береться водою. Коли вуглян шари бувають надто тонкі, до $^1/_2$ метра завтовшки, а їх грапляється драти підчас так званих „вугляних гарячок", як не вистачає ні часу, ні коштів докопуватись до міцніших шарів, тоді забійник працює лежачи, немов у труні, в надто незручній позі, з відкинутою назад головою. Дихати важко. В густому повітрі не вистачає кисеню, тмяне світло лямпи з кожною хвилиною примеркає. Вугляний порох забиває бронхи, забійник заходиться довгим тягучим кашлем, і одхаркує чорні шматочки вугляного пороху. В глибоких шахтах температура надто висока, часто доходить до 40°. Забійники працюють майже голі. Попрацювавши з пів-години, робітник в знемозі падає, бо рукам не сила тримати обушка. Високо підіймаються груди, погляд каламутний, піт струмочками біжить по обличчю, лишаючи смуги на чорному, як сажа тілі. Передихнувши кілька хвилин, забійник знов рубає і глухо, один за одним, мов падіння водяних крапель, роздаються в чорній безодні удари обушка.

[1]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу, грудень 1924, ст. 100.
[2]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьк. губ., ст. 716, № 186.

Не легша й праця при „проходці“ шахт, тоб то при прокопуванні „колодязя“ до вугляного шару. Тут працюють „бурильщики“, „уборщики“ й „запальщики“, що носять збірну назву „проходчиков“. В певному місці, де закладається шахта, робота виконується за допомогою кайл та лопат, поки не дійдуть до твердих, так званих „корінних порід“. Тоді переходять до „порохострільних“ робот, бурять „шнури“ або „бурки“ за допомогою „бура“, кривого стрижня з заправленим лопаточним гострилом. На зміну бурильникам іде запальник. Він повинен запалити „бурки“ динамитом, щоб вибухом розірвало шар кам'яної породи і тим самим дало змогу копати далі. Ось як описує працю запальника Л. Ліберман [1]).

„Через плече в його шкіряна торба з динамітом, пістонами й покритими гутаперчою гнотами. Ось запальник доїхав до самого низу. Намацуючи в воді (а вода при проходці звичайне явище) дірки шнурів, засуває в кожен дерев'яною палкою (так зв. „забойником“) потрібне число динамітних патронів. Потім зверху кладе в шнур боєвий патрон, в який заправлено пістон з гнотом. Таких бурок буває 10 — 15 і більш. Все готове, лишається тільки запалити гноти. Запальник береться за ручку сигнала і стукотить угору: „Готові?..“ — „Готові“ — відповідають з гори сигналом. — „Палю“ — стукотить запальник. — „Пали з богом“, відповідають з гори. Один за одним запалює гноти запальник. З сичінням і тріском, роскидаючи по воді іскри, ховається полум'я в гутаперчовій рурці... „Перший... другий... третій...“ рахує для провірки запальник. А мозок точить мимо волі думка: „А що як не заладиться машина... або сигнал увірветься... машинист проґавить, або чогож-ж не може трапиться... Тоді видима смерть — бо подітися з колодязя нікуди...“ Останній гніт розкидав іскри і сховався в воді. Запальник похапцем сідає в „бадейку...“ [2]), б'є сигнал: „качай веселіш“. І бадья птахом в'ється вгору“.

Цю працю мітко схарактеризовано частушкою, що лаконічно й нервово передає настрій і хвилювання запальника, а також і радість, що пощастило вибратись нагору з небезпеки.

Рукоятчик, не дреми,
Машиниста розбуди,
Не успел слова сказать—
Стволовой кричит слезать! [3])

Часто „проходчики“ чадіють підчас вибухів динаміту. В шахтарській термінології для цього є особливий вираз: „хлопці випили по сьомій в штреке“ (штреком зветься кінець продольної).

В Сталінській окрузі — важка підземна праця є головною темою пісень. Початок праці, а саме спуск у шахту, особливо для тих, які не що давно почали працювати, здається особливо страшним:

Вон он, вон он огонек,
Вон он блистается;
Это, верно, детка мой
У шахту спускается (Шахти).

Тут згадується шахтар з лямпою („огонек“), що є його необхідною зброєю.

[1]) Л. Либерман. В угольном царстве, ст. 57—58 „Красная Новь“ Москва 1927.

[2]) Бадья або бандер — половина великої бочки, переріз, підвішений на канаті для спуска робітників в колодязь та підйому наверх породи.

[3]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу, грудень ст. 100.

Спуск у шахту й працю там змальовано в шахтарській пісні:

На донских степях привольных,
На Мокеевских степях,
Там порыли ямы, норы,
Где работають шахтеры.
Одна норка есть такая,
Преогромная, большая;
Две сажени шириною,
Двести сорок глубиной.
Первый гудок прогудел,
Шахтер лапотки [1]) надел;
Второй гудок прогудел,
Шахтер в клеточке сидел.
Клетка тронула, дрогнула,
Аж у серце колонуло,
Клетка вихрем понеслась,
Вся постройка затряслась.
Клетка к камере подходит,
Там народ стоит толпой;
Шубы рваны без карманов,
Без подметок сапоги.
Посидели, покурили,
По продольням [2]) разошлись,
По продольням разошлись,
За роботу узялись.

Кто за кайло, кто за лом,
А забойщик под забой,
А сошник-бузотер [3])
Схватил санки да й попер (Мокіївка).

Момент спуску в шахту, що згадується в пісні, є один з найстрашніших для молодих шахтарів, що стали до праці не що давно. До того-ж рукоятчики й стволові, робітники, що працюють при спуску клітки, перший на горі, а другий в шахті, часто, бажаючи пошуткувати й налякати нових молодих

[1]) При спуску в шахти шахтарі надівають мотузяні лапті, так звані „чу́ні". В Сталінській та й по инших округах, існує спеціяльна категорія ремесників, так званих „чу́нників", що плетуть чуні. Перш як взутися в чуні, шахтарі товсто обмотують ноги онучами, крім того, надівають товсті полотняні штани і сорочку. Весь цей одяг вкупі зветься „шахта́ркою". Після Жовтня шахтарі стали одержувати брезентовий спецодяг, що скидається по роботі й вішається в окремих кімнатах для переодягання, так званих „шахтарках", які завжди бувають при новопобудованих казармах. В цих кімнатах є печі, спеціяльно пристосовані для просушки спецодягу, бо при шахтарській роботі він часто буває зовсім мокрий. Влітку його сушать на дворі, на сонці, зімою в хаті коло печі.

Розкидані по тинах мокрі, брудні онучі й шахтарки ще більш підкреслюють безвідрадність похмурих робітничих хуторів; а можна уявити що робиться взимку, коли в переповненій кімнаті,—останніми часами, в звязку з житловою кризою часто трапляється, що в невеличкій кватирі, яка складається з кімнати та кухні, живе по кілька родин, — сушиться по кілька шахтарок.

[2]) В пісні є згадка за те, що шахтарі, покуривши перед початком праці, розійшлись „по продольням", то б то по головних лініях прорубу вугілля, що часто лежать рівнобіжно „й звуться продольними". Головна продольна, де проложено рейки для вагончиків зветься „коренною".

[3]) Не легшою, од праці забійника, вважається й праця саношника, що мусить рачкуючи, вузькими проходами, так званими „пічками", що ведуть від забоїв до продольних, тягать санками вугілля до головних відкатних ходів, де вугілля перевантажується у вагонетки для отправки по коренній лінії до ствола — головного виходу з шахти на поверхню, де спускається клітка. Саношник прив'язує санки за допомогою „лямки" спереду пояса. Лямка являє з себе залізний ланцюг, обшитий в кінці полотном, який пропускається між ногами. Крючком в кінці лямки вона зачіпається за санки. Праця саношника безпечніша проти праці забійника та инших гірняків; зате надто важка, особливо в умовах старого режиму, коли її, здебільшого, виконували підлітки 16 — 17 років. Дванадцять довгих годин таскає саношник важкі санки, вагою до 8 пудів, вгору порожні, вниз навантажені вугіллям. Безпросвітна, каторжна праця. Надто важка й марудна праця саношника спричинилась до того, що йому додано влучного епітета „бузотьор".

робітників, пускають клітку зпрожогу, або, за місцевою термінологією, „з вітерком“. Спустити „з вітерком“, за поясненням одного робітника—це так, щоб аж чуб у гору піднявся.

На цю тему є частушка, що являє собою варіянт відповідного місця пісні:

Рукоятник, сукин син,
Без сигнала клеть пустил:
Клетка дернула, рванула,
Аж у серце колонуло (Сталін).

Пускання клітки без сигналу вживається тільки при спуску вантажів. Можливо тут згадується за помилку або за злий жарт рукоятника. Пісня, що її можна вважати за варіянт вищенаведеної, є в збірнику Гнідича [1]). Навожу її цілком:

Ох там ямы, та и норы,
Там работають шахтеры:
Ох там ямы, там такия
Огромадные, большия,
Ех, три сажни шериною,
А сто сорок глубиною.
Ех канаты цеповии,
А клеточки дротянии!
Ой на клеточку садитця,
З белым светом распроститься:
Прощай, прощай белой свет,
Ще й ты, ясная заря,
Ще й ты милая моя.
. . . . . .
Цигарочки покурьом
На работушку пойдем.
. . . . . .
Ей вагонщик дело знает,
Все вагонушки гоняе:
Он вагонов шесть погнал,
Себе спину ободрал, 2
Жизнь шахтерску проклинал:
Ех нет у свети тижелей
Над работе шахтярей;
Шахтьоры ходять со свечами.
Но смерть носят за плечами.
Шахтьоры пашеньки не пашуть
Коси в рукі не беруть, 2
Под землею все живуть.

До того місця пісні, де говориться про спуск в шахту, є варіянти, що співаються, як окремі частушки:

Шахтер в яму спущается,
С белым светом прощается.
Он там ходит со свечою,
А смерть носит за плечою (Сталін).
Шахтер в шахту спускается,
С белым светом прощается;
Прощай, прощай, белый свет,
Ворочусь назад иль нет (Сталін).

Із категорій підземної праці в шахтах, пісні й частушки відзначають також і працю коногонів, вагонників чи відкатників, що мусять доставляти в вагонетках вугілля до стволу шахти, для подачі його наверх. Коли від місця розробки вугляного шару до стволу недалеко, то вагонетки одкачує відкатник або вагонник сам. Він гонить вагонетку, вагою иноді до 55 пудів по рейках. Ця праця потрібує великої спритности й фізичної сили. В звязку з недосконалим улаштуванням рейок вагонетки часто сходять з рейок, або за шахтарською термінологією „буряться“, і тоді їх доводиться брати „лімонадкою“,—піднімати, особливо, по шахторському кругом. Наслідком такої „лімонадки“ і є те, що вагонники часто боляче забивають руки й ноги, їм дуже болить поперек, ніби спина переламалася, що є в наслідок розтягнення сухотяжів.

На далекі віддалення вагонетки „ганяють“ кіньми коногони. З'єднавши 7-8 вагонеток, коногон впрягає в них коня. Сам він лягає грудьми на ву-

[1]) Гнедич. Материалы по народной словесности т. II, вип. II, ст. 261, № 980.

гілля переднього вагону, перед собою вішає лямпу. Кінь швидко біжить вузькими, довгими галереями до стволу. Різко й голосно свистить коногон, щоб підігнати коня й попередити тих, що йдуть назустріч. Лязгають залізні сціпки,—грюкочуть крицеві рейки,—хитається й танцює світло лямпи... І в швидкому рухові зливаються в суцільну масу для коногона підпорки, що стоять по обидва боки корінної.

Коли, йдучи по галереї й почувши свист, ви втиснитесь між підпорки, міцно притулившись до стіни, то цей своєрідний поїзд вихорем пронесеться повз вас. Сплітається в нерозривний клубок і кінь, і людина й вагонетки. І мимоволі починає брати острах, що ця лавина, якої спинити нема сили, покотиться усією силою й знищить. Ось на повному ході „забурився"—зійшов з рейок передній вагон. Зійшовши з рейок, за інерцією несеться вагон цей далі, коногон долітає головою до найближчої підпорки—й немає людини [1]).

Ось як малює пісня катастрофу коногона:

Вот мчится партия с уклона
По узкой грязной коренной,
И молодому коногону
Кричит братишка стволовой:
— Ах тише, тише ради бога,
Ведь здесь и так большой уклон,
А спереди путя не справны,
С толчка забурится вагон!
Ванюша все это не понял
И все быстрее лошадь гнал,
И вот вагончик забурился,
Герой под партию попал.
И вот носилки притащили,
Убрать героя—молодця,
Ах доктор режет, фельдшер держит,
Сестра приборы подает.
Зачем Ванюша торопился,
Зачем так быстро лошадь гнал,
Или десятника боялся,
Или в контору задолжался?
Ах, я десятника не боялся,
И в контору не должон:
Я перед сменой подзадался
И сам под партию попал.
Прощай больница „Скотовата",
Прощай скрипучая кровать,
В тебе лежать—одно мученье,
Уколы, ванны принимать.
Прощай продольна, коренная,
Прощай ты запад и восток,
Прощай ты, роза дорогая,
И ты, братишка стволовой.
Ах я был младшим коногоном,
А ты была моей женой;
Ах я работал на продольной,
А ты осталася вдовой (Мокіївка).

За коногона згадують і частушки:

Коногон, коногон,
Вагоны гоняє;
Як забуриться вагон—
Лімонадку підставляє (Сталін).

Коногон, коногон,
Рубашка зеленая!

Мой милый коногон,
Вагоны гоняет;
Как забурится вагон —
Меня вспоминает (Мокіївка)

Не тебя ли, коногон,
Девченка покинула? (Мокіївка).

Поруч з розробкою вугляних шарів йде в шахтах уборка породи, яку здебільшого доставляють наверх в вагонетках, і зсипають в купи пірамідальної форми, що часто досягають значної висоти. Вагонетки з породою підіймаються на самий верх купи й там механічно перекидається. Підіймати вагонетку на купу—за шахтарською термінологією—„тягнути козу на терокон". Уборка породи надто марудна праця, що відзначено й частушкою:

На дворе метель метет,
На дворе метелица;
Надоело откатчикам (откатчицам)
С породой канителиться. [2])

[1]) Порівняти: Л. Либерман. В угольном царстве ст. 64—65.
[2]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99.

Поруч з иншими небезпеками шахтарської праці, чи не найбільше трапляються всякого рода обвали породи, що часто бувають в процесі праці забійників та проходників і спричинюються до всяких каліцтв та нещасних випадків:

Есть на руднике порода,
Не порода—сатана:
Сколько бедного народа
Покалечила она [1]).

Ой прошла я Кубань,
Прошла все уклоны,
Ох, как надоело
Гонять мне вагоны [2]).

Шахтарська частушка, малюючи процес праці, є також трудова пісня, що має на меті підвищити інтенсивність праці робітників: вона закликає їх зробити зусилля до роботи в тім разі, коли помічається втому та відсутність координованости:

Отгребщик, не надо спать.
Скорей уголь отгребать;

А ты, дурень коногон,
Поскорей гони вагон! (Гаєвий).

Де кілька слів та нотаток за спеціяльно шахтарські забобони та повір'я.

Праця шахтаря звязана з постійним ризком. Тому тут надто розвинено віру в д о л ю, яка одного врятовує за найскрутніших обставин, а другого, навпаки, штовхає на загибель. „Кому судьба потонуть, того не повесят", часто говорять шахтарі й дуже недбало й неуважливо ставляться до всякого рода засобів, що попереджують од небезпеки. Тепер на великих підприємствах є рятувальні команди, що закладаються з робітників з спеціяльною для того підготовкою. Технічні вдосконалення також зменшують кількість нещасних випадків.

Серед старих шахтарів існувало повір'я, що крім підприємця, надземного власника шахти, є ще й другий — підземний „хазяін". Він дає себе почувати підземним грюкотом і гулом, що наганяє жах на беззахисного шахтаря, закиненого в чорну безодню. Подекуди, напр. на Мокіївських копальнях, цього „хазяїна" звуть „Шубіном", і уявляють його в постаті маленького дідуся з золотими ріжками та в червоних чоботях. Говорять також, що він з'являється півнем або козлям і кукурікає або верещить по козлячому. Раніше, при подібних чутках, шахтарі відмовлялися лізти в шахту й вимагали від власника підприємства відправити молебень. Тепер намагаються пояснити різний підземний шум реальними причинами; а різні оповідання про кукурікання та „козлячий вереск", що раніш викликали містичний острах, теж спростовується тим, що в шахту потрапляли коза або півень, — а в дрібних шахтах кустарного типу, що їх було багато в дореволюційні часи, це була цілком можлива річ,—і таким чином із жахливих перетворюються ці оповідання на смішні анекдоти. [3]) Очевидно, що тут маємо справу зі змарнілими відгуками оповідань про скарби. Крім „хазяїна", шахтарі ще згадують білі примари, подібні до постатей жінок, що иноді з'являються по закутках шахт, віщуючи нещастя. Ці примари виринають несподівано і також швидко тануть, зникають. Те, що хазяіна, або „Шубіна" бачили конюхи в конюшнях, або біля

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.
[3]) Порівняти журнал „Забой".

коней, взагалі його близьке відношення до конюшень споріднює його з традиційним „домовим“, який, за народніми віруваннями, в ночі їздить верхи на конях по конюшні, од чого вони товчуться всю ніч і гриви їм сплутуються. Важко сказати, чи ці примари є відгук старої мітології, чи витвір замороченої голови шахтаря, що працює без сонця й повітря [1]).

Вилазячи по закінченні праці наверх, або за шахтарською термінологією „на-гора“, особливо в дні одержання платні, шахтарі починали піячити і піячили доти, поки вистачало грошей, або поки була можливість брати в борг на рахунок майбутньої платні. При відсутності культосвітньої праці в дореволюційний період, піяцтво й розпуста заповнювали вільний час шахтаря [2]). Після жовтня культробота й громадське життя дають можливість досить заповнити вільний час, та піяцтво все ж таки ще й досі не переборено остаточно і тепер підчас получок можна спостерегати чимало бурхливих сцен п'яного бешкету. В значній мірі до цього спричинюється продаж горілки в кооперативних лавках на шахтах, та треба зазначити, що культурне виховання робітничих мас йде досить швидким темпом і інтенсивна боротьба з піяцтвом є один з виявів свідомого й негативного до його ставлення.

Шахтарі здебільшого співають під п'яну руку, тому в частушках та піснях часто згадується піяцтво та його наслідки. Пропивши весь заробіток, шахтар саркастично співає:

Веселись душа і тіло,
Вся получка пролетіла (Мокіївка).

В такі хвилини шахтар усвідомлює ганебність свого становища, йому робиться соромно за свою людську гідність, утоплену в розпусті та горільці:

Ох ти ж воля, моя воля!
До чого ж ти довела?
Довела воля до горя,
До позору, до стида.

Шахтьор п'яний повсегда
Шахтьор п'яний, шахтьор п'йот,
Шахтьор на бандер садіца,
З горя пісеньку пойот;
Аж у гору луна йдьот [3]).

Бешкетування й бійка, як наслідок піяцтва, є досить часта тема частушок:

1. Ой побили гармошечку,
Ой побили голоса;
Ой побили мого „болю“,
Оборвали волоса (Сталіно).

2. Эх побить, побить хотели,
Резать собиралися,
А ми сами, каторжане,
Того дожидалися (Сталино)

3. Как пошел я зубцевать,
Да в синей рубашке;
Как начали меня бить,
Да все без промашки. (Шахти).

4. По спине ходила гиря,
По ушам ходил кулак;
По затылку кирпичина,
Вот и этак, вот и так. (Сталино).

До бійок також спричинюються і ревнощі:

Через нашу улицу
Проведена межа;
Кто полюбит деточку,
Тот покушает ножа. (Шахти).

[1]) Ці оповідання чула в Смолянській копальні Сталінської округи від десятника, в хвилини відпочинку підчас пролазу через вузьку пічку. Десятник, молода людина, добре грамотна й розвинена, оповідає коротко й іронічно, дивлячись на це, як на дурниці. Розмова виникла, згадуючи за подібне оповідання в журналі „Забой“, відоме десятнику.

[2]) Горний журнал. 1861. № 1.

[3]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян, ст. 166—167.

Меня били, колотили,
У Малашкина крыльца;
Милка вышла, посмотрела:
— Так и надо подлеца! (Сталін).

Можна зустріти серед шахтарських частушок також і з блатними словами злодійського жаргону:

Отец мой старий шмаровозчик,
А мать торгует барахлом;
А старший брат в ширмы ныряе, [1])
Сестра же з скокерем [2]) живеть (Сталин).

Відбиваючи багато побутових рис, пісні малюють також такі цікаві його сторінки, як відношення до жінок. Ясно, що гарного відношення не можна сподіватись від завсіди п'яного шахтаря:

Из колодца вода льется,
Вода волноватая;
Муж напьется, подерется—
Жена виноватая. (Шахти).

Або:

Чим шахтьорові жениться,
Лучче в кабак завалиться;
Лучче гроші всі пропить,
Чим в законний брак вступить.
Жінок можна нам нажить,
Об їх нічого тужить;
Об обідові шахтьору
Треба дуже дорожити [3]).

Між шахтарськими піснями й частушками виразно намічаються групи пісень чоловічих та жіночих. Чоловічі пісні вульгарніші, часто соромицькі, більшістю виявляють зневажливе відношення до жінки:

Моя милка на том свете
Возит чертей у карете (Сталін).

Ця пісня є продовження наведеної вище: А шахтьори молодці...

Моя милка семь пудов,
Не боиться верблюдов,
Как увижуть верблюди,
Разбежатся, кто куди (Шахти).

Пісень та частушок, що виявляли б щиру лірику кохання, небагато; вони трапляються як винятки:

Ой на небе звездов много,
Одна ярче всех горит;
На Кривянке девчат много,
Об одной серце болит (Шахти).

Жіночі пісні, навпаки, переповнено ніжністю й м'яким почуттям, особливо частушки:

А я чаю накачаю,
А сахару наколю;
Придет деточка с собранья,
А я чаем напою (Шахти).

У моего миленочка
Есть неразлучные друзья:
Топор, лампа, обушок
Да черноброва девка — я (Сталін).

Ще раніш дослідники частушок [4]) звернули увагу на різницю тону в чоловічих та жіночих частушках; жіночі частушки, в порівнянні до чоловічих також переважають своєю кількістю.

Коли приходилося записувати пісень на шахтах, то завсіди відсилали на „сортировку" до робітниць, зауважуючи, що там найбільше співають.

[1]) Краде з кишень.
[2]) Скокерь або скокар — злодій, відповідає російському вор-налетчик.
[3]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян, Харьк. губ., ст. 716. № 186.
[4]) Зеленин. Сборник частушек Новгородск. губ. Этногр. Обозрение. 1905 № 2—3 стр., а також і Феноменов. Современная деревня, ч. II, ст. 56.

І дійсно, робітниці співають під грюкіт сортировки і невпинний рух стрічки, при одноманітній праці, викидаючи грудки породи з чорного, блискучого потоку вугілля. Цей монотонний грюкіт породжує мрії й образи, тут згадуються старі пісні, або частіше їх уривки; виникають нові в процесі праці, в яких так часто згадується „сортировка". Головна вісь жіночих шахтарських пісень — кохання.

1. Сортировочка идет,
Ролики качаются,
А мне детка говорит:
„Давай повенчаемся" (Мокіївка).

2. Сортировка сортируется,
Ролики качаются;
Давай, деточка, сойдемся,
Потом повенчаемся (Шахти).

3. Сортировка наша стала,
Все рабочие сидят,
А я с милым поругалась,
Мої глазки не глядят (Шахти).

4. Сортировка сортируется,
Сыплется половка.
— „Милая подруженька,
Так делать неловко" (Шахти).

Поруч нових пісень, що творяться в процесі роботи, повторюються й давні, пристосовані до відповідних обставин.

Частушки, відомі в різних місцевостях, потрапляючи на шахти, перероблюються, в зміст їх вносяться нові мотиви. Так ось змінюється відома частушка:

Моя мама рано встала,
В саду розу сорвала:
Красоту мою сгубила,
Рано замуж отдала.

Ця частушка, замінивши останній рядок „Рано замуж отдала" на „В сортировку отдала" — робиться шахтарською. В частушках перелічується, кого любить дівчина-шахтарка:

1. Если б знала, не выймала
Свечу из подсвечника,
Если б знала, не любила
Шахтера-насмешника [1]).

2. Я проходчика любила,
А он меня перестал:
Коногона полюбила,
Он гоняться за мной стал.

3. Говорила не расстанусь,
Как легко рассталась:
До рудника проводила,
Чуть живая осталась.

4. Нету, нету ливорвера,
Нечем уточку убить;
Нету, нету мне совета
Камеронщика любить [2]).

5. Не копайте, девки, редьку
У Егорки, Семена;
Забойщика не любите,
Я его люблю сама.

6. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль.

7. Провались ты рудник - яма,
Воротись любви страданья;
Провались ты шахта-яма,
Только жалко,—милый тама!
Провались ты рудник „Ветка",
Где работает мой детка. (Сталин).

8. Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;
Не видала свого детку
Ни сегодня, ни вчера.

---

[1]) Л. Гаевий. Освіта Донбасу. Грудень, 1924, ст. 99 — 101. Звідтіль взяті 9 наведених частушок.

[2]) Камеронщик — робітник при насосах, що ними викачується вода підчас проходки шахти.

9. Не пойду я на тот шурх [1],
Где пенька моченая;
Прилети ко мне, шахтер,
Как ворона черная.

10. Ой да русая коса,
Голубая лента;
Не пойду замуж за шахтера,
Пойду за студента (Шахти).

11. Все гудочки прогудели,
Парамонов не гудел;
Все ребята поженились,
А мой боля не схотел (Шахти).

Більшість частушок про кохання — спадщина старих часів; вони зберегають традиційну форму й повторюються, замінюючи иноді тільки деякі слова на нові, відповідні до даних обставин.

Частушки, що їх темою є кохання, носять південно-великоросійську назву „страдания", де „страдать" є синонім кохати. „Выводить страдания на гармошке", значить співати в її супроводі відповідних частушок.

А чей это флигилек,
Виднеется огонек?
Пройду мимо, прострадаю
Чи не выйдет ангелок (Шахти).

З формального боку „страдания" уявляють з себе короткі вірші, що складаються з чотирьох рядків, по чотири склади в кожному, з чергуванням наголошених та ненаголошених складів. Співаються вони надто тягучо, при чому в співі додається зайвих тактів в порівнянні з кількістю складів у вірші, які в деяких частушках цієї ритмичної схеми й додаються.

Наприклад, така ритмічна схема:

Салдатики (ти-ки),	Чим торгуєш?	—′ ⏑ —′ ⏑
Наші братики (ти-ки),	— лимонами.	—′ ⏑ —′ ⏑
Разудалые	Продал шинель	—′ ⏑ —′ ⏑
Молодцы!	С погонами.	—′ ⏑ —′ ⏑

Власне „страдания", що змістом мають кохання, у шахтарів записані такі:

1. Страдай, боля,
С кем попало,
Вся любовь
Наша пропала (Шахти).

2. Я страдала,
страданула;
С моста в речку
Сиганула (Шахти).

3. Страдай, боля,
Страдай по мне,
К святой лапти
Спляту тибе (Шахти).

4. На кампаньи —
Гудок медный,
А мой боля —
Худой бледный (Шахти).

5. А машина
Паром, паром;
А мой детка
Качегаром (Шахти).

6. А машина
Свистом, свистом,
А мой милый
Камунистом (Шахти).

2 — 3 „страдания" мають характер глузливо-жартовливий. Треба зазначити, що шахтарі звуть „страданиями" не тільки частушки вишенаведеної ритмичної схеми; цю назву носять всі взагалі частушки, що їх темою є кохання. Так, частушка:

На работу я иду,
Тянутся веревочки;
А с работы иду:
„Здравствуйте, капчоночки"! (Сталін).

[1]) Шурх — або хурх — запасний вихід, поруч з головним стволом шахти: він потрібний також і для притоку свіжого повітря в шахти. Шурхом зветься також ствол закинутої шахти, звідкіль вибрано вугілля, або невеликої, здебільшого кустарної шахти, що її розробка припинилась підчас революції. Часто в шурхи скидають всяке сміття, тому тут і згадується „моченая пенька" що нею обтирають машини. В даній частушці „шурх" згадується, як місце побачення закоханих.

теж належать до „страданий“. В збірці „страданий“, що їх опублікував проф. Д. К. Зеленін [1]), всі „страдания“, крім перших двох — зазначеної ритмічної схеми, хоча деякі з них, не мають змістом кохання.

Звичайному селянському коханню молоди протиставляється кохання „по новой моде“, в умовах шахтарської праці:

Мы с миленочком страдаем — Он у шахте на сто сорок,
По новой по моде: — А я — на породе (Сталін).

Важка праця вагонщика або коногона в глибині шахти, викликає бажання помінятись на лекшу жіночу працю на сортировці:

Давай, милка, пострадаем — Ты у шахте на вагоне,
По новой по моде: — А я — на породе (Мокіївка).

Жіночі частушки, що їх переважна тема кохання, малюють всі відтінки почуття, а також і різні градації ревнощів:

Сошью себе бело платье, — Рыла, рыла я колодец,
Кружевом отделаю; — Не дорыла до воды;
А кто милого полюбит, — А кто милого полюбит,
Забастовку сделаю (Шахти). — То не долго до беды (Шахти).

Сильный дождичек идет,
Мурашики лазят;
А кто милого полюбит,
Глаза повылазят (Шахти).

Є жіночі частушки про кохання, що малюють новий тип жіночої натури, незалежної, енергійної й рішучої, який виник в наслідок нових економічних та соціяльних умов. Часто вони досить грубі, та всеж являють собою щось нове, порівнюючи з одвічною жіночою покорою:

1. Говорите, что хотите,
Меня не прославите;
Вы такую бедовую,
Плакать не заставите [2]).

2. „Шахтерская сволота!
— Ты думаешь останусь сирота?
— Нет, я на Кривянку пойду,
Себе лучшего найду!“. (Шахти).

Досить поширеним мотивом пісень, а також частушек про кохання є вишивання та дарування хустки, коли закоханим з якихось причин треба розлучитись:

1. Вышивала я платочек,
Посередки буква я;
Я хотела подарить,
Да не вмела говорить (Шахти).

2. Вышивала я платочек,
Тоненькой иголочкой;
Поздравляю тебя, боля,
С новой ухажерочкой (Шахти).

3. Вышивала я платочек,
Редко буквы ставила;
Лет семнадцати мальчишку
Я страдать заставила (Шахти).

4. Вышивала я платочек,
Слезы капали на грудь;
Я дарила, говорила:
— Смотри детка, не забудь! (Шахти).

5. Вышила я платочек,
По середке воробей;
Я дарила, говорила:
— Смотри, боля, не пропей (Шахти).

6. Варіянт 4. Вышивала я платочек,
Слезы капали на грудь;
А теперь моим платочком
Сапоги, калоши труть (Шахти).

[1]) Зеленин. Южно-великорусские „страдания“. Этн. Об. 1906, № 1 — 2, ст. 101—104.
[2]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу.

7. Говорят, платки — разлука,
Не верь милый, дорогой;
Не платки нас разлучають —
Разлучает забой твой [1]).

Як привід до кохання, частушки часто згадують чепурний зовнішній вигляд, уміння гарно вбиратись:

1. Как его не любить,
Когда чисто ходит;
Рубашечка апаше
Меня с ума сводит (Шахти).

2. Не люблю я самогон,
Не люблю стаканчик:
Люблю брюки — галифе,
На боку наганчик (Шахти).

3. А шахтерских ребят (v. Петропавловских)
Можна здалека узнать:
В правой руке тросточка,
В левой папиросочка (Шахти).

4. Я сидела на мосту,
Шила платье к рождеству;
Три оборочки на ряд вянских).
Для рудничных ребят (Шахти) (v. Кри-

5. А мой детка футболист,
В футбола играет:
Ему ногу перебили;
Он идет, хромает (Шахти).

6. Шахтер в кармане
Часы носит;
Без работы
Хлеба просит (Сталін).

Є частушки про кохання з новим змістом, що відбивають новий побут, нові форми радянської громадськости. Створені, очевидно, місцевими поетами з шахтарів, вони, можливо, вперше побачили світа на шпальтах стінгазети і, найшовши відгук у читачів, поширились серед широких робітничих мас, загубивши ім'я автора і ставши загальним придбанням:

Записалась в Комсомол я;
Папа, мама, ну срамить,
А я старикам сказала:
„Хочу комсомолкой быть!“ (Сталін).
Милый в шахте уголь рубит,
Я вагончики гоню;
Крепко строим, укрепляем
Власть советскую свою.

Днем мы с милым на работе,
Нужно уголь добывать;
Вечер в клуб, театр, собранье —
Надо всюду побывать.
Если вновь война начнется,
Поспешим мы с милым в бой:
Милый красным командиром —
А я красною сестрой!

Частушки відбивають також і час розрухи в Донбасі, коли шахти було залито водою:

Братва с шахт теперь уходит
На различный промысел;
Вместо кирки теперь надо
Ведер и коромысел.
(Куп'янська округа).

В шахтах вода, —
Это все ерунда;
Этим нас не удивиш —
Вместо угля видим шиш [2]).

Останню частушку скоріш можна назвати „обивательскою“, як шахтарською. Надто поширена з р. 1925 пісня на слова Павла Германа, муз. Кручініна, „Кирпичики“, що викликала низку пародій на зразок „Алиментики“ і т. инш., пристосувалась до умов шахтарського оточення в Донбасі, і утворила шахтарські кирпичики, що співаються на відому мелодію:

---

[1]) Л. Гаєвий. Освіта Донбасу.

[2]) Zeitschrift für slaviche Philologie 1924, I, Dr. D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfl. s. 367.

На донбасовском славном руднике,
Я в шахтерськой семье родилась;
Лет шестнадцати, сортировщицей
Я на угольный склад нанялась;
Через неделю уже я освоилась;
Правда, слезы катились из глаз;
Но потом и пыль и глееночки
Мне казалися точно алмаз,
Я на шахте той Ваньку встретила;
Он нарушил мой девичий сон,
И куда бы ни шла, чтоб ни делала
Всюду Ваня стоит коногон.
Картуз с лампочкой и на шее кнут,
День и ночь все ласкали мой взор,
Его кучери, его ливенка
Заставляли любить шахтный двор.
Но нужда пришла безысходная,
Невтерпеж стало нам голодать,
И в чунях народ весь оборванный
О прибавочке стал хлопотать.
Козаки пришли, всем прибавили,
Наградные давали три дня;
Ваня признан был закоперщиком,
Вместе с ним прихватили меня.
Вскоре вспыхнула революция,
Весь восстал озлобленный народ:
Шахты бросили и на фронт ушли
Против сытых попов и господ.
Одни женщины с инвалидами
. . . . . .
Но голодные, изнуренные
Не могли даже хлеба достать.
Не гудит гудок, не дымит труба,
Жутко, страшно на шахтах вночи,
Пришли новые арендаторы,
Воробьи, воронье и сычи.
Разбив Врангеля и Деникина,
Стало легче рабочим дышать;
И решили мы, вместе с Ванею
Снова шахту свою воскрешать.
Полилась вода по канавочкам,
Застучали кругом молотки;
Всюду слышатся песни вольные,
Загудели, как прежде, гудки.
Клеть работает, уголь грузится,
Снова глейщицы песни поют,
А под вечер в клуб, на занятия,
Политграмоту слушать идут.
Поженились мы вместе с Ванею,
Появились ребята у нас;
И в любви живем, лучше прежнего,
Возрождаем любимый Донбас.
Вспоминается время старое,
Вспоминается Ванька с кнутом;
Эх, не тот тепер, Ваньки нет уже:
Есть товарищ Иван Предрудком!

(Мокіївка).

Ця пісня літературного походження, як і попередні частушки, стала за колективне придбання робітничих мас, загубивши імення автора. Популярність подібних пісень є найсправделивіший доказ позитивної оцінки, що їй надають споживачі. Деякі зміни й переробки, що їх зазнає первісний текст, є наслідок пристосування твору літературного походження до усно-поетичного стилю, що має бажання обновити й оживити поетичні засоби, надати більшого життя художнім образам.

Крім „Шахтарських кирпичиків“, що територіяльно не поширились за межі Донбасу, тепер у великій моді романс „Шахта № 3“ того ж автора і композитора, відомий далеко за межами Донбасу.

Коли доводиться говорити про переважний тип шахтарської поетичної продукції—частушки, то трудність територіяльного їх визначення, з огляду на текучий склад шахтарів, що принесли з собою складені або засвоєні раніш в різних місцевостях частушки, надто велика. З вищенаведених зразків видно, як цей дрібний матеріял дає надто мало грунту для територіяльних визначень. Гнучка форма частушки, що може в однаковій мірі зафіксувати перебіжні малопомітні моменти, як і лаконічно змалювати видатні події, легко пристосовується до кожного випадку, замінюючи всякого рода власні імення, а також територіяльні назви. Відсоток частушок, що їх можна без найменших сумнівів назвати шахтарськими, дуже незначний, і тому пра-

вильніш сказати, що ось такі частушки тоді-то й там-то і при таких-то умовах співають шахтарі; претендувати ж на специфічно шахтарські частушки можуть далеко не всі, а тільки невелика частина переважно виробничих.

Поруч нових пісень, що творяться в процесі праці, повторюються й старі, пристосовуючись до відповідних умов. Говорити про те, що шахтарські частушки відбивають побут шахтарів, звичайно, можна з значними обмеженнями. Частушка може прийняти в себе елементи різних місцевостей, поглядів та ідеології різних класових груп, відкинувши одне слово та замінивши його на друге. Часто в такий спосіб частушка може зробитись зовсім протилежною щодо змісту.

Надто обмежений матеріял не дав змоги зробити певних висновків відносно шахтарських пісень, та вже і на ньому можна спостерегати деякі явища, характерні для стану сучасної пісні взагалі. Значна кількість частушок уявляють з себе фрагменти шахтарських пісень, що повторюються в різних варіянтах, як наприклад „Шахтер пашеньки не пашет“, нанизуються одна за одною і утворюють ланцюг, подібний до нової пісні. Це сціплення неорганічне і часто неміцне, легко розривається, наслідком чого є втрата окремих ланок. Організуючою силою, що з'єднує окремі частушки в щось подібне до пісні, треба вважати головним чином їх ритм. Це є голівна вісь, навколо якої скупчується певна кількість частушок. Він підказує, що саме ця, а не инша частушка повинна йти слідом за попередньою; асоціяцію за сумежністю викликав музичний ритм; подібність ритмичної схеми дальшої частушки до попередньої в таких випадках відограє ролю важливішу од змісту.

Частушки, являючи собою окремий жанр, як відомо, часто бувають тісно зв'язані з побутовими піснями, являючись їх фрагментами. Вони користуються символікою і образами пісень, часто подаючи їх в скороченому, надто лаконічному вигляді. Вважаю за можливе взяти для порівняння заробітчанську пісню і частушку:

Косарі косять, а вітер повіває,
Повкова трава на косу налягає; (2)
З-під тії трави галочка вилітає,
Галочка моя, Галочка сивенькая! (2)
Скажи, галочко, де моя миленькая?
Твоя милая край бережка, (2)
У лузі край бережка холодною водою умивається,
Білою хустиною утирається (2) [1])
Соловей попутничек, (var. распутничек),
Полетай на рудничек,
Сядь на ветку, сядь на кол,
Передай боле поклон (Шахти).

І пісня і частушка трактують дуже поширений серед заробітчанських пісень мотив звертання до птахів, щоб передати звістку коханій людині.

Шахтарські пісні, як творчість нового походження, символікою користуються не часто. Найчастіше нею користуються „жіночі“ частушки.

[1]) З власних матеріялів. Записана в Богодухові 1926 р.

1. Да выйду я на бугорочек,
Травка зеленеет:
Нету папы, нету мамы,
Никто не жалеет.

2. Ой выйду я на горочку
И лебедю крикну:
Родимая моя мать,
Я тут не привыкну! (Шахты).

Ця частушка є російським варіянтом короткої української пісні зі збірника Метлинського:

Ой зійду я на шпиль гору,
На лебедя крикну:
— У сім селі родилася,
Ніде не привикну [1]).

Горочка, що згадується в частушці, гора, бугор, можливо—одвал породи на шахті, тут може бути вжито одночасно як і в прямому, так і в символічному значінні; вона може малювати враження від донбасівського пейзажу, що вражає своєю похмурістю. Ці чорні бугри, що маячать коло кожної шахти, розуміються, як симбол суму і беруться для порівняння, щоб цей сум підкреслити:

Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;
Да не видала свою детку,
Ни сегодня, ни вчера!

Крім цього—гори, бугри, взагалі символ неволі, горя, важкої праці на чужій стороні [2]).

Римування слів: жарко, жалко, жар, жаль, як наприклад у весільній пісні „Загрібай, матінко, жар, жар, коли тобі донечки жаль, жаль", що трапляється в шахтарських піснях, є не тільки улюблені рими, а й симболи; огонь, пожежа, жар символізує кохання [3]):

1. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль.

2. Я не спала эту ночку,
Мы ходили на пожар;
Ну кому какое дело,
Что меня милый провожал.
(Сталіно).

Частушки майже ніколи не співаються по одній, бо не завжди кожна з них має свій окремий центр. Вони без перебою, одна за одною, ллються каскадом під акомпанімент гармонії або балабайки. Це треба мати на увазі, як необхідну вимогу при записуванні частушок; записуючи частушки, треба зафіксувати послідовність, в якій вони ідуть одна за одною. Тільки таке записування дасть змогу знайти і зрозуміти закони, по яких певна кількість частушок утворює при співу ланцюг. Записування не за співом, а при переказуванні за згадкою не дає тривкого грунту для висновків, так само, як і те групування за змістом, що ми її спостерегаємо в усіх відомих друкованих збірниках частушок та коломийок. Часто навіть найменші збірки претендують на обробку та систематизацію матеріялів, утворюючи групи за змістом і розбиваючи таким чином ланцюги, утворені при співі, переважно на єдності ритмічної схеми. Захоплення текстами лишає по-за увагою мелодії, а також умови, що в їх дана пісня співається, вириваючи таким чином пісню чи частушку з її нормального оточення.

[1]) А. Метлинский. Южно-русский сборник, ст. 316. Киев 1854.
[2]) Потебня. О некоторых символах в славянской народной поезии. Харьков, ст. 123.
[3]) Ibid.

Частушка, в далеко більшій мірі як пісня, не може класифікуватись за змістом, бо тут, з огляду на дрібність матеріялу та гнучкість форми, де дуже легко одне слово підмінити иншим, особливо важко найти твердий грунт, щоб орієнтуватися на певні групи по змісту. Ці ходячі формули легко можуть прикладатись до різних імен, назв, місцевостей і т. инш., далеко їх не характеризуючи, і тому класифікація за змістом завжди викликає заперечення, що вже висловлювали дослідники [1]).

Назва „частушки“ поширена серед шахтарів, тоді, як коротким українським пісням вона невідома і їй відповідають назви: „вулишні пісні“, „веснянки“, „триндички“, „короткі пісні“ й инш.

Шахтарські пісні, як видно з наведених небагатьох зразків, не можна назвати сталими що до окремих строф або куплетів. Як я зазначила вище, деякі куплети пісень співаються, як окремі частушки в певному їх ланцюгові, що їде в супроводі акомпаніменту. Очевидно, такі куплети являються „загальними місцями“, готовими схемами для вислову потрібної в даній пісні думки, і ніби беруться „на прокат“ з однієї пісні для другої. Так, в пісні „коногон“, куплети „прощай больница скотовата“, також, як і дальший куплет, що починається з „Прощай“, не являються органічними для даної пісні, бо взагалі пісень з мотивом прощання багато.

Перший куплет прощання з лікарнею є також в пісні, що я записала у вересні 1926 р. від вихованця охтирського дитячого містечка, колишнього безпритульного:

Сижу я, плачу на вокзале,
А вдали мчится паровоз;
А я гляжу с тоской унылой,
Куда он деточку повез.
Прощай, больница скуковая,
Прощай, железная кровать;
В тебе лежать одно мученье
Уколы, ванны принимать.

Уколы, ванны принимаю,
Раствором горло полощу,
А ляпсом раны прижигаю,
Зловещий сифилис лечу.
Пропал мой нос, пропало горло,
Пропала русая коса,
Пропала быстрая походка,
Пропали юные года.

Наведена вище пісня: „А шахтьори молодці, вони ходять як купці“ є також переробка відомої раніш пісні, принаймні користуванням окремим її місцем „Бакаївці молодці, вони ходять, як купці“ [2]).

---

[1]) Зачиняев. К вопросу о коломийках. С.-П-бург, 1927, ст. 4—12. Сумцов: Коломийки, ст. 12-13.

[2]) В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харк. губ. ст. 150.

М. ЛЕВЧЕНКО.

ВІРША ПРО КИРИКА, ЯК АНТИПРАВОСЛАВНИЙ, УНІЯТСЬКИЙ ВИТВІР.

I.

У II томі своїх „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ 1857) П. Куліш спробував був надрукувати віршу про вбогого Кирика, що не мав за що поховати дитину, та про зажерливого попа, що обернувся в чорта з рогами. Надав Куліш тій сатиричній вірші заголовок: „Баллада изъ временъ уніи“. Тую „балладу“ записав не сам П. Куліш, а петербурзький маляр Л. М. Жемчужніков, на Полтавщині (в с. Яблунівці Пирятинського повіту), од сліпого ярмаркового бандуриста. Думаючи пустити тую антиклерикальну „Балладу изъ временъ уніи“ в своїй книжці (т. II, 83-96), П. Куліш, безперечно, наперед побоювався, що навіть столична, петербурзька цензура може поставити певні перепони. Тому, виразно насилуючи текст, він у нотатці (ст. 83-84) був заявив, що мова йде в сатирі не про якогось православного священника, тільки про попа-уніята [1]),—ну, а уніятські попи—тії, казав Куліш, звичайно бували „наемниками, а не пастырями, и украинскій народъ покорялся силѣ вещей, но въ пословицахъ, пѣсняхъ и сказкахъ выражалъ свое презрѣніе къ этимъ орудіямъ іезуитской факціи“. Тільки ж не гурт пособила Кулішеві й цяя нотатка, не допомогла вона анічогісінько: — петербурзька цензура звеліла „балладу“ тую вирізати геть із книжки. Куліш, замість первісно видрукуваних 14-ьох сторінок (ст. 83-96), приневолений був вліпити один-єдиний листочок, з пагінацією: „83“ з одного боку і „96“ з другого, а замість поданого віршованого тексту—вкласти Л. М. Жемчужнікову в уста такі слова, де взагалі про попівство нема ані згадки, а саме от що: «[Бандуристъ] спѣлъ балладу о томъ, какъ у бѣднаго Кирика умеръ въ жнива ребенокъ, какъ онъ хоронилъ его самъ, не имѣя средствъ устроить обычныя похороны, какъ вырылъ на кладбищѣ котелокъ съ цѣлковыми и какъ у него отняли эти деньги. Я [=Жемчужніков] не могъ записать этой баллады, опасаясь обратить на себя вниманіе слушателей, которые тотъ часъ остановили бы пѣвца“. У такому вигляді й вийшла книга в світ. Не всі одначе примірники того II тома „Записокъ о Южной Руси“ піддалися ґвалтовному тому каструванню: декільки пощастило Кулішеві сховати, і вони порозходилися поміж етнографами. От, мені відомо, що некастрований примірник був у руках в М. П. Драгоманова (бо Драгоманов переказує зміст і

[1]) хоч у тексті вимовно зазначалося наприклад: „піп косматий“, себ-то неголений (а уніятські попи голяться).

навіть наводить невеличкі цитати з тієї „баллады“ про Кирика), був такий і у проф. Ол. Котляревського (той примірник потім перейшов до рук акад. А. Е. Кримського), був у Ол. Лазаревського (переховується в небіжчиковій бібліотеці), та й ще в декого (акад. С. О. Єфремов придбав собі повного примірника антикварним шляхом). Таким чином судити про текст „Кирика“, надрукований у „Записках о Южной Руси“, ми все-ж маємо змогу. Добру оцінку дав йому сам П. Куліш: „Судя по нѣкоторымъ явно искаженнымъ и отрывочнымъ мѣстамъ, надобно думать, что въ первоначальномъ своемъ видѣ она (=„баллада“) была гораздо совершеннѣе по формѣ и полнѣе по содержанію“. Звертають на себе увагу й подані од Л. Жемчужнікова вступні бандуристові слова перед співом, де бандурист (це мав бути славнозвісний Остап Вересай) дає свою характеристику цій вірші: „Розкажу вам таке, що инші засміються, а розумнійші, то, може, й посумують. Чи ви чули про бідного Кирика? То-то, що не чули! Як був я в Київі, так переняв про його пісню чи казку од старця з Димера. Єсть за Дніпром село Димер [1])... Буду ж я вам співати, да глядіть мовчать мині,—не перебивать! А хто не знає чести, того взять за чуба да на двір вивéсти“. З цих бандуристових вступних слів видно, що на Лівобережну Україну принесено віршу про Кирика з Правобережжя і що в того пирятинського бандуриста вона не розказкою оповідалася, а співалася. Та й сам Жемчужніков виразно каже про музичний акомпаніямент—бандури: „Остапъ попробовалъ струны, настроилъ бандуру и минуты двѣ-три бралъ заунывные аккорды, какъ будто пробѣгая въ памяти то, что хотѣлъ пѣть“.—Не можна, зрештою, не зазначити того скептицизму, з яким (значно пізніш) поставився до Жемчужнікового оповідання М. Драгоманов. На його думку, кобзареві-бандуристові (Остапові Вересаєві) приписав Куліш матеріяли, які дістав иншою дорогою [2]). Коли Драгоманова скептицизм оправданий, то виходило б, що сатиру про Кирика лівобережний бандурист може й не співав.

За п'ятнацять літ після Куліша, П. П. Чубинський у II томі „Трудовъ Этнографическо-статистической экспедиціи въ Юго-Западный Край“ (СПБ 1872, II, ст. 105-106) надрукував прозаїчну казку про Кирика, записану в селі Млієві Черкаського повіту, на Київщині. Казка—значно коротша од вірші, але змістом своїм добре збігається з нею. Цим разом цензура не поставила перепон для друкування.

Десь 1889 р., або близько коло того часу, відомий етнограф М. А. Янчук (редактор новозаснованого тоді московського журналу „Этнографическое Обозрѣніе“) записав значно кращий варіянт вірші про Кирика (не співної) на своєму рідному Підляшші (а саме в Сідлеччині) [3]). В Янчуковому записі було багато топографічних вказівок (Овруцьк. повіт і ин.). Давши до записаного тексту відповідні географічні та побутово-історичні коментарі, М. А. Янчук

[1]) Це навіть і не село, а таки містечко, Київського повіту, над річкою Переливкою коло Дніпра.

[2]) Диви „Розвідки“ М. Драгоманова т. II, Львів 1900, ст. 83-84.

[3]) Цю звістку, як і дальші подробиці я маю від покійного тепер акад. М. Т. Біляшівського, що близько приятелював з покійним М. А. Янчуком.

прочитав реферата на засіданні Етнографічного Відділу „Московскаго Императорскаго Общества любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи", під головуванням В. Хв. Міллера, маючи на думці вмістити потім цей реферат в „Этнографическомъ Обозрѣніи". Засідання було не закрите, а прилюдне, або напівприлюдне, із сторонньою публікою. І от, з-посеред публіки підвівсь якийсь генерал та й енергійно почав висловлювати своє обурення з приводу того, що такі непристойні і недостойні пасквилі на православне духовництво, як вірша про Кирика тая, можуть прилюдно читатися перед ширшою публікою, та ще дé?—в „обществѣ, которое носитъ высокій титулъ — Императорское!". Обережному й укладливому Вс. Хв. Міллеру якось пощастило вгамувати гнів того ревнителя православія; тільки ж про надрукування Янчукового реферату, після того, не могло бути й мови. Янчуків запис схований був в архіві Етнографічного Відділу (в московськім „Политехническомъ Музеѣ") — і погорів разом з иншими етнографічними матеріялами, підчас музейної пожежі в 1900-х р.р. Чи залишилася якась копія в паперах самого М. А. Янчука, не відомо.

1894 р. редакції „Кіевской Старины", в березневій книжці (ст. 543-548), пощастило видрукувати варіянт тієї самої Кирикової вірші: „О Кирикѣ и жадномъ попѣ", що записав Хв. Кудринський на Волині в Рівенському повіті, в м. Степань: цензура за цим разом не заборонила. Кудринського варіянт доволі потріпаний і значно гірший од Кулішевого. Сам записувач це відчував і зазначив, що в тому записі, який він подає, „баллада бѣдна во внѣшне-техническомъ отношеніи. Во многихъ своихъ частяхъ она потеряла правильность ритма и мѣстами приближается къ прозѣ. Это, можно полагать, произошло отъ того, что она теперь не поется народомъ, а разсказывается. Мнѣ—каже Кудринський—по крайней мѣрѣ, не смотря на все мое желаніе, такъ и не удалось слышать ея напѣва. Крестьянинъ, передававшій мнѣ „балладу", говорилъ, что она теперь не поется, что теперь опредѣленнаго напѣва „баллады" не существуетъ и что, если кто хочетъ ее пѣть, то поетъ такъ, какъ ему нравится, какъ само собой у него сложится" (ст. 547).

Значно кращий і од запису Кулішевого і од запису Кудринського—той текст вірші про Кирика, який ми знаходимо в рукописній, ще неопублікованій, збірці подільських казок, що записував волосний писар Дмінський в Ушицькому повіті та певне й на Проскурівщині 1850-1860-их р.р. [1]).

Подаємо той Дмінського текст, заховуючи всі діялектичні особливості оригінала і замінюючи лиш ярижку на сучасну кулішівку.

Що ся стало на Волиню в Вовруцком повітю?
Таке чудо, якого ще ни було на світі.
Слухайти, люди, уважни! хоць мова ни гладка,
Али очивіста правда, як вивинув с платка.
В одном селі между бором, — там же тече річка, —
Хрест зелений, і святого Івана капличка.
Дворец красний, в нім роскошне дідича мешкане,
Мающого над мужиками [2]) правое владаня.

[1]) Ця дорогоцінна збірка переховується у Видавництві Української Академії Наук.
[2]) Метр підказував-би „хлопами".

В тім силі стоїт і церков благочистивая.
Там священник бородатий, попадя — гладкая.
В тім же силі був мужик, бідний, Кирик(ом) звався,
Робив щире, та нігди добра ни діждався.
Мав він жінку пузатую і дитя малоє,
Но в бітноті (sic) і недузі ще було слабоє.
Серед літа в час горячий пан заняв на жнива.
Нищасному Кирикови померла дитина
В такую пору, що нема ні гроший, ні хліба.
Він упав на коліна, став ґолосити, —
Треба думовинки ї похоронити.
Пішов Кирик до сосіди помочі шукати, —
Али в цілім силі ніхто ни хтів послухати.
Кирек слезно заплакався, спляснувши руками:
Дізнався він, яка любов [м]іже сосідами.
Пішов еще до попа, упав на коліна:
„Помилуй мя, о чесний отче! померла дитина
„В такий час, що нима ні гроший, ні хліба,
„А несчасному чоловікови вилика загиба.
„Змилуйтися! учиніти! зараз дитину схороніти!
„Заплата, яка слідует, до осини пождіти!".
Піп струсив на Кирика бородою:
„Що ти баєш, сучий сину! я ж тобі слугою?!
„Коли ни маєш чим платети,
„То ти мині можеш кілька днів косити,
„Твоя жінка тоже може піти на лан жати люб в'язати.
„Чи ж я маю твої плати до осини ждати?".
Рече до него Кирик: „Ни можу, честний отче, бо час не до того:
„Я — сам вдома, еденак, ни маю нікого:
„Треба панщину відбути, як в панскі власти,
„Собі треба также дбати, аби марни зовсім ни пропасти".
Скочив піп, пхнувши ногою:
„Я ни можу згодитися с тобою!".
Піп поміркував губою,
Вдарив в шею кулаком: „Не говори довго зо мною!
„Ни маєш чим заплатити і ни хочиш робити? —
„А я ж тобі чорта-дурма буду хоронити?!
„Ти машельник, плут, бродяга, гультай і п'яниця,
„Твоя жінка — лядащитя, блядь, слободильниця
„І лежуха. Для того у вас нічого нима і ни буди
„Щоб такії випропадали, лукавії люди!".
Нарешті піп пхнув Кирика в шию [і у спину?]:
„Пашов вон ти, нигідний! ти, проклятий сину!" —
Кирик на несчасну долю нарікає,
Ходит, блудит, сльози проливає.
Пішов с плачом до дідича. Аж дідич его взрів, питаєся:
„Чого зажурився?
„Для якої річі?". Кирик свою причину сказав. —
Дідич над ним ужалився, таку раду дав:
„Коли ни знают тебе люди, піп ни хоче знати,
„Сміло можиш сам своє дитя поховати".
Той прийшов додому. Що з біди робити?
Бере рискаль і лопату, іди на могилки, та й зачав значити.
Аж приходит к нему старець, — борода сивая,

Йоломок ясненький, одежа красная:
— „Помагай-біг, чоловіче! Що хочиш діяти?“
Рече старик до Кирика: „Чи ни думаєш ямки копати?
„Стій, нибожи, ту твердо буди,
„Нехай в тім місті копают крепші люди.
„Отут в сі долинці починай копати, — тут м'ягче копати.
„Будиш мене благодарити, а довго мене памітати“.
Пішов старий. Кирик хутен[ь]ко до копаня взявся,
Аж, недовго копаюче, до котельця з грішми дібрався.
Витягає на верх, що має сили,
Відкрив, глядит: аж там самі карбованці білі!
Тя́гни, що має моци, зніс руки, вліпив в небо оче,
Кінчив ямку, потім побіг додому охоче.
Свої гроші в комору впровадив.
Жінці гучний обід роспочавши,
Взяв в аренді спуст горілки, сам напився,
По виликих трудах крепко покрипився,
Хліба, м'яса, пева, меду, предбав додому:
Є що їсти, пити, аби було кому!
Жінка цілу ніч ни спала, то пекла, то варила,
Всіх сосід завідливих здивила.
Кирик схопився раненько, тожи мало спавши,
Побіг сейчас до попа, в корман гроші взявши.
Зайшов з добрим ризоном, став сміло питати:
„Чи мно треба, отче чесний, на молебінь дати?
„А до того я би-м хотів з паламаром, з хрестом, зо всім
братством моє дитя поховати“.
Піп дивится на Кирика і рече до него: „Чи ти впився,
„Чи з виликої мудрости скрутився?
„А коли ти ни жартуєш, но хочиш так, як богаті люди.
„Красно хоронити, поминки справляти,
„Дай 15 карбованц[ів], то всьо буди,
„С твоєм удовольствієм — хорошенько буди!“.
Кирик не довго спирався, з кормана дістав, з нахальством
на столі поклав.
Піп задиву[ва]вся, ще до Кирика пожартував.
Тож — годити.
Дав три карбо[ва]нці, сейчас зачали на братство дзвонити,
Много людий із лану зачало ся сходити,
І з хорошем блачестієм Кирикови дитя схоронив.
Кирик всіх ідущих із цвентару до себи запросив.
Кирик, всіх сердечне участовавше приходних, на виньших моргає
І тим щедру милостиню дає,
А на обід запросив попа [з] попадею,
Дяків, братчиків, сосід, з цілою ріднею.
Їдят, п'ют, а нишком позирают,
Їдні бают, другі шепчут, а треті моргают.
Ніхто так, як піп завідливий, оком пожирає
І думку думає:
„Що такого? вчерась Кирик на колінках лазив,
„Молив, просив, та нікого слізми ни поразив.
„Тепер сипли гроші, богато частує,
„Невже ж то єго дідич так усердствує?
„Сумліваюсь, яка то причина,—

„Він ся десь прокрався, або кого розбив, — треба его добре
взяти, поганьского сина!“.
Гості уже, звичайно, наїлись, напились,
Розішлись до своїх домів, бесіду скончили.
То ті, що в Керека гарно їли-пили,
Зійшовшися на улицю, громко говорили:
„Казали, що Кирик куска хліба ни має,
„Що він, як собака, із голоду здихає,
„А сегодня — як зверх на столі всьо стало!
„Як в якого богатира, подістатком стало“.
Піп зайшов додому, став крепко думати,
Яким би способом Кирика спитати:
„Кто то так вспомагає? Де він так набрався,
„Що всіх людий задивив, богатим стався?“.
А ни можи, жадним способом, [тоє упізнати]!
Пішов до своїй попаді, зачав ся питати.
Попадя прийшла з обіду, лягла, протяглася,
А по животі погладилася, почухалася,
Сюди-туди хутко схопилася:
„Пристань, — рече, — мій сивий голубчи!
„В Кирика наїлися, як би в якого богатира, — і не виділа [лучче]“.
— „Супруго моя, сопруго! Добре ми с тобою [жити]!
„Яким, яким би способом Кирика за гроші спитати.
„Де він того набрав?
„Вірно, то его так дідич одару[ва]в!“.
— „Мій сивий голуби! престань на моє осуждения:
„Нихай Кирик прийде до сповіді в воскрисения,
„І ежелі всього не скажи, то дoти ему причасті
„Не обіцяй дати, хоць би мав пропасти, — поки за гроші
не презнасться!“.
— „Супруго моя, сопруго моя, сопруго! Добри ми с тобою жием,
але далеко ми до воскресенія ждати:
„Мусит він десь гроші потирати,
„Треба тепер же до сповіді примушати“.
Али піп втішився, в долоні поплискав,
Почухався по голові, бороду погласкав.
Скоро субота наступає, піп дяка до Кирика посилає.
Кирик, змушений, в воскресенье сповідь відправляє.
В церков входит,
А своєм звичайом сповідь говорит.
Піп ся за гроші питає: „Можи, ти де ся прокрав?
„А можи кого забив?“.
Мусів Кирик на сповіді признатися [1]),
Як найшов котелця з рублями і яким случайом, і добрі гроші
дали ся взяти.
Піп покрутив головою, поцмакав губами:
„Ти й нигодний! ти знайшов котелиц з рублями,
„Повинин - їсь зараз прийти - просити:
„Гроші, може, були закляті, — тре їх було посвятити,
поблагословити,
„Посвятивши, половину на церковцю дати!
„А ти — сам п'яньствуєш, обіди справляєш, як би який богатир!

[1]) Може: „ся признати?“.

„Так робивши. то ни знаю, чи благо будить їх уживати.
„А теж бардзій оглядись: ти всіх людий частуеш, кормиш і гуляеш,
„Так робивши. хутко свою душу потераеш.
„А лутше старайся, мій голубчи, душі спасенія!“.
Поругався піп Кирика, ледво дав му причасть і розгрішения,
А сам пішов додому і став крепко думати,
Яким би способом гроші відібрати.
І, ни мігши жадним способом видумати,
Пішов до попаді, став казати:
„Сопруго моя, сопруго! добри ми с тобою!
Вже знаю, де в Кирика гроші взялися,
Али яким би способом в него їх відібрати?“
Попадя ся усьміхнула, недовго думала,
Завідливому попови латвий спосіб дала:
„Аж у нас, — рече, — на горі шкура воловая
„Чорна, з хвостом і рогами, але-же сухая,
„Треба еї розмочити, — вночі напнем,
„Підемо до Кирика — настрашим і карбованці хапнем“.
Хвацкий піп іскочив на гору по шкуру, намочив водою;
Як прийшла ніч, зачалися в хаті с попадею:
Положив шкуру на столі, крепко витягає.
Хвацкая попадя попа в шкіру одягнула.
Одягнувше, як расою, — дратви і шила!
Совсім попа з головою престойно обшила.
Знала, як понатягати на руки і на ноги,
На голову наставила шкарадній роги.
Як піп зайшов до Кирика, став двері ломати.
Одмінним голосом став муркотати.
Кирик, тое почувше, взлянув [1]) в вікно, сполохався:
Бачит чорта із рогами, — з страхом запитався:
„Аж чого ти хочиш, чорти?“ — Він до вікна пустився
І рогами просто до Кирика наставився.
Потім крикнув дивним голосом: „Як ти смів забрати
„Мої гроші із котелцьом, на мугилках взяти?
„Оддай сейчас, бо я тебе в пазурі поймаю,
„Вкину в огонь невгасимий, голову зірвавши“.
Кирик, ледви жив, взяв котелце, за поріг висунув,
Запер двері, ще й і хутенько засувку засунув.
Війшов до хати, сів, на головку руки заложивши,
Бо, собі ніц не надібравши, як тішився,
Так знов смутний, — грошиків позбувся.
Піп лукавий ни хтів довго над грішми думати:
Вхопивши в-обіруч за котельце, поніс просто до хати.
Цікавая попадя цілу ніч ни спала,
Вікном виглядала:
„О! бачиш, сивий голуби любезний, як-їсь ся ни довго бавив!
„Як хутко-сь ся справив!
„Али ж покажи, чи много?“. Піп хотів віддати,
Але руки від котелця ни хотят відстати.
Піп, з радости в таку тугу впавши,
Плаче слезно, такої кари дізнавши.
Розкішная попадя хтіла гроші руками вибрати,

[1]) Букву „г“ не написано.

Али штука ни вдалася, бо всі карбованці вкупу зліпилися.
Ани могла грошей взяти, ані рук відчипити:
Хтіла з попа шкуру зняти, — ни могла злупити.
О, чудо над чудами! бо шкура до попа [тіла]
Приросла, пристала, як би прикіпіла.
Плаче піп, голосит, тримає руками:
„Ах ви, гроші проклятії! пропав же я з вами!“.
Цілу ніч піп, над грошима, сидит-нарікає,
Скоро день, — до Кирика жінку посилає.
Попадя завилася, до Кирика входит,
Всю гісторію чудесну перед ним розводит.
Рече, що піп сміявся, хтів пожартувати,
Здумав шутку — в добрий спосіб гроші відібрати.
Напнявши шкіру, штука удалася,
Али на якусь нисчасну ходину (sic) до рук вчіпилася.
„Одягнися, прошу, зо мною до хати, —
Твої гроші дадутся тобі взяти“.
Кирик слухав пельно, решти догадався:
„Ни дурно піп на сповіді питався!“.
Прийшов до попа. Піп, спустивши очі:
„Я то, — рече, — ходив страшити теби опівночі.
„Возьми собі карбованці, занеси додому,
„Но прошу тебе, мій любезний, ни скажи нікому“
— „Ни скажу,
Но піду — то дідичови роскажу“.
Кирик ни хтів гроші з котельцьом брати,
Пішов перши до двора — дідичови казати.
Росказавши всю причину, дідич уди[ви]вся,
А прийшовши — перестрашився.
Бачит, що чорний, чорний, мерскій і рогатий,—
Сотника і всю громаду казав закликати.
Прийшли люди і братчики, аж ся застрашили,
Що с попа зробився дітько урожений.
Казав дідич которим-найкрепшим за котелиц (?) рвати,—
Жадному ни хотів відстати.
На самім остатку казав при громаді Кирикови брати.
Кирик іно дотиркнувся, — котелиц відстав.
Піп аж зубами скригтав, як котелиц взяв.
Дідич ужаловався, яким би случайом с попа шкіру здійняти.
І всякими способами стали пробовати.
Али ж бо кров жива виступає,
Піп з болю кричит, аж мертвим стає.
Всі перикопались, — видят, що не жарти.
Питаеся громади:
„Чи жилаєти собі такого попа?“.
Рече громада до него: „Як ми собі можим жилати такого попа?!
Як він прийде до церкви, — що має которий Богу молитися,
То буде на попа дивитися“.
Дідич взяв бумагу, став писати карту.
Описавши всю гісторію: „новоє з'явління“,
Шле его до Житоміра в Духовноє правления [1]).
Видут попа, зачіпивши веревкою за роги,
За ним біжит народ со всіх сторін многий.

[1]) Житомир зроблено губерніяльним містом для Волиню 1804 року.

Видут его, сило від села. улицями,
Другі кажут, що чигани ходят з мидвидями.
Як прийшли в город губернскій. ни можна сказати.
Що тогди діялось, — трудно описати.
Бігли попи, жиди, купці, каждий глядів.
Шевці, кравці, ремеслинник в хаті ни всидів.
По вулицях, по базарах жумаки курили,
В католическом соборі на збор дзвонили.
Деякотрі думали, що город занявся,
А инший, що жидівский Мішіяш народився.
Али хто видів чорного попа з рогами,
То каждий думав, що піймали чорта меже видумами (sic).
Став піп перед дверема Духовной палати
І подали протопопу бумагу читати.
Протопоп, прочитавши, дужи задивився,
Вибіг на двір, зирнув на кума, аж перестрашився:
„Що ти, бідний Корчевський, зробив? Бачиш, як Бог карає
„Такого, котрий Божого закону ни ховає!
„Я ж тобі того ни дарую, ради Христа муки:
„Отдам тебе, як следує, в катовскії руки".
І скончивши протопоп свою виговору:
„Возміт рихло" — крикнув на пахолків, — „чудесну потвору!".
„Хутенько справля[й]тись і часу ни гайти: (?)
„Розстягніт по своєму, 500 палок дайти!".
Швитко молодці, як льви, попа пірвали,
Чорну шкуру рогатую цубко натягали.
По такому наказаний, став піп цикотати
Та на свою гладенькую жінку нарікати:
„Сопруго моя, супруго! що ти ми зробила?
„Ти мине до всього діла намовила!
„Ти без туги сидиш вдома, — мене поблікують.
„Палками без милосердія в шкуру дують!".
Протопоп розгорачився і, дужи сердитий,
Ни позволив попови дати їсти ні пити.
Налаявся, наругався, заклявся без чести.
Казав его під коновойом по всіх містах вести,
По городах, по селах, по церквах, щоби всюди знали,
Щоби всі люди чудиса Божі пізнали,
А попи всі, видівши, щоби каялися,
Всього діла худого крепко стириглися.
І так наш бідний Кор[ч]евський всюди волочився,
Всякий народ удивлявся, і сам соромився.
Зайшов він до Почайова [1]), де Христовая Мати
Виликі чудиса зсилає. А хто хочи знати:
Сліпі, глухі і порчені
Там грішній во всім гріху бувают спасені.
Али хто там хоче спасенья доступити,
Повинин перши душу свою з хрихів (sic) очистити.
Отож там і наш пописче хтів цуду дізнати,
Щоби міг благословенно шкуру виміняти.
Пішов він до монастира покоритися,
Жичив собі на-завши там остатися.

[1]) Почаїв до 1831 року був не православний, а уніятський, в руках черців-базилян.

Став він казати: „О ви, чесні отци - базиляни!
„Буду вам вірно служити, поки віка стане,
„І буду законів божих перестригати,
„На милость Бога гріги (sic) визнавати".
Базиляни сказали: „Ми би тее зробили,
„При[й]мили би тебе, і Бога просили:
„Знаеш добри, що нашая Пречистая мати
„Ніколи правовірним не дає загибати.
„Али ж ни можна нічого учинити на твоє прошеніе,
„Аж по формі будеш мати позволеніе [1]).
„Написани від архирия. Іди ж, не бійся!
„Хочиш хитро-мудро, — отож старайся!".
Пішов піп задумавшись аж до Аннополя [2]).
Слізми своєми умившись: „Гирка (sic) ж моя доля!".
Привиле (sic) го до села Загайчиниць, так черці закричали:
Що „ми такого чорта зроду ни видали!".
Він собі нагадав житомирскі палки:
„Тут же мене, — каже. — посічут-порубают в дрібні кавалки!
„Сопруго моя, сопруго моя! ти ж мени того порадила!
„Ти мене до того діла припровадила!
„Ти сидиш вдома, пануеш, а мене водят, поблікуют,
„І чорну шкіру без милости палками дуют!".
Привели его до архирея, поставили в брамі [3]),
Потім роги поставились, шерсть наїжилася, фіст задерся.
Подали бумагу аргирейові (sic) читати.
Архерей, бумагу прочитавши, тоже сам налякався,
Вийшов на двір, по шерсті его погладив:
„Що ти, бідний Курчевскій, зробив?
„Вірно ти Божого закону не додержував?
„Я тебе святив попом,
„А ти ся зробив волом!
„Ну, тепер треба тобі робити в плузі,
„Там будут тебе хлопці батогами-плетиками бити,
„Повинна чорна шкура відстати;
„А до Почайова нима чого тобі і думати!
„Як схочи Боска воля тебе простити,
„Может і тут шкура ся відчіпити".
Казав взяти его меж скотини, на день кусок хліба і троха води давати,
А тим часом, нім що буди, ним орати, і послі на ніч в церку (sic) запирати.
Мучився так пописко цілий місяц; висох, змарнів, з голоду вмирає,
Аж в-опівночі двері стариц відчиняє.
У него борода сивая,
Поломок ясненький, одежа красная,
І каже: „Встань, попи, стрішнися!
„Покинь шкуру і одягнися.

---

[1]) тобто дозвіл (од православного архирея) для переходу з православія на унію.

[2]) Містечко Аннопіль — Острозького повіту на Волині. 1821 року, як згорів манастир в Острозі, Аннопіль зробився резиденцією православного Волинського архієрея.

[3]) Волинським архієреєм в 1820-их р.р. був Стефан Романовський. Це ж він і переніс єпіскопську катедру до Аннополя.

„І завтра раненько іди до архерея, явися
„І проси того самого, де-сь був, приходу,
„І ни роби більше прикрости народу".
Завідливому попу клопіт і біда,
А бідному Кирикови щастя, як вода.

II.

Коли склалася ця сатира?

Оповідання про те, як людина перебирається у волову чи цапину шкуру з рогами, щоб захопити чужі гроші, належить до типу бродячих сюжетів, і відоме воно далеко геть по-за Україною. Це з очевидністю показав М. Драгоманов у своїй розвідці „Два украинскихъ фабло и ихъ источники" („Вѣстникъ Европы" 1887, іюль, ст. 323 и 339)[1]. Инше питання: коли саме пристосовано бродячий сюжет до Волиню, до вбогого Кирика і до зажерливого попа (на прізвище „Корчевського"), що не захтів був ховати дитину, а потім спробував ще й скарб у Кирика одібрати?

М. Драгоманов у названій своїй розвідці про „Два фабло" наводить з російської літератури свідоцтво, що в жовтні 1825 р., місяців яких двоє перед повстанням декабристів, ця легенда відома була вже в Петербурзі і викликала там величезну сенсацію, ніби справжня подія. Він наводить оповідання самовидця Дмитра Завалішина: „Петербургскія легенды и событія въ 1825 г.— Исторія попа съ рогами"[2]. Завалішин переказує, як він сам не міг (а це було в жовтні 1825 р.) проїхати Невським проспектом, коло Казанського собору, бо туди силувався вдертися величезний натовп людей, що бажали побачити там попа з рогами. Окрім простонароддя позбиралося там багато аристократичних екіпажів, карет з великосвітськими дамами. Поліцмайстер марно силувався розігнати натовп, а дами докірливо кричали поліцмайстрові з екіпажів, що він дуже не добре чинить:—адже він сам того попа з рогами бачив, а не хоче, щоб і инші так само подивилися. Потім рознеслася чутка, що рогатого попа, тайкома, перевезли до Олександро-Невської лаври. Туди ще більше насунуло люду. Якийсь архієрей (думали, що сам мітрополіт) висунувся з церковного вікна, що над брамою, і почав запевнювати народ, що ніякого попа з рогами нема, і що це—дурні, порожні чутки. Але люди ще більше пнулися до манастиря і почали збивати собі драбину, щоб перелізти через манастирську огорожу. Тільки пожарними кишками,—зброєю, підчас жовтневої холоднечі, дуже сильною,—пощастило розігнати незліченну юрбу тую. З-поміж рясних, численних легенд, які тоді в Петербурзі циркулювали, Завалішинові здавався за найправдивіший варіянт—такий: В одній з „Юго-Западныхъ губерній" якомусь бідному дідові вмерла баба. Піп заправив за панахиду „карбованця" („мѣстное выраженіе, означающее — цѣлковый", пояснює Завалішин), і харпакові-дідові довелося ховати свою бабу самому, без попа. Але, як знайшов він, копаючи, цілого горщика із срібними грішми, то

[1]) Передруковано по українськи в „Розвідках М. Драгоманова", т. II, Львів, 1900, стор. 66-94.

[2]) Завалішинове оповідання надруковано в журналі „Древняя и Новая Россія" 1879, ноябрь, ст. 403-409.

зміг закликати й попа, та й переказав йому, звідки в його взялися гроші. Попадя порадила попові напнути на себе вночі шкуру з зарізаного, саме тоді, цапа та й піти одібрати гроші у діда. Тільки-ж шкура ще була свіжа і присохла до попової голови і до тіла. Як почала попадя оддирати її од попа, то необережно сіпнула його за присохле до шкури волосся. Піп заламентував, збіглася челядь і сторонні свідки, і попа віддали під суд. Судові акти переслано було, так думав Завалішин, до Петербургу, до Синоду; а в Петербурзі, з того, рознеслася чутка, ніби привезли й самого попа з рогами, які, за його гріх, міцно до нього приросли. Говорилося тоді таке: „Будетъ въ Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа, и рога отпали-бы. А молебствіе будетъ служить митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ".— М. Драгоманів наводить ще й инше свідоцтво, із книжки В. С. Іконнікова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ" (СПБ, 1873, ст. 420), де говориться за доносний лист Шишкова 1825 р. до царя Олександра I про „буйный духъ времени", про розповсюдження розкола й непошани до духівництва, та про поширені в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ-же къ нему и приросла". На Драгоманова думку, донос Шишкова натякає, що в переносі легенди з України до Петербургу брали участь розкольники.

1902 р. казанський професор Євг. Бобров знов спинився на петербурзькій легенді 1825 р. про рогатого попа у своїй книжці: „Литература и просвѣщеніе въ Россіи XIX в.", а саме в розділі „Сказанія о корыстолюбцѣ въ козлиной шкурѣ" (т. III, ст. 171—181). Бобров навів оповідання поляка-цензора Осипа Пшецлавського про те, як „въ половинѣ октября 1825 года въ Петербургѣ разнесся слухъ, что изъ какого-то малороссійского уѣзда, привезли попа съ козлиною головою и рогами". Чутка, яку переказує Пшецлавський, більш-меньш збігається з тією, яку переказує Завалішин (і яку використав Драгоманов). Так само оповідає Пшецлавський про те, як більш од тижня „десятки тысячъ любопытныхъ" вдиралися до Казанського собору і до мітрополічого будинка. Лиш на восьму днину, „когда, послѣ многихъ увѣщаній, народъ все еще не расходился и домогался попа, то привезли пожарныя трубы и стали обливать. Тутъ уже никакое любопытство не устояло противъ душей октябрьской воды. Всѣ разбѣжались и болѣе уже не собирались. Попъ и съ рогами канулъ въ воду, и общество стало мало-по-малу смекать, что дескать, можетъ, его и совсѣмъ не было. Басня о попѣ-рогоносцѣ туманила Петербургъ за два мѣсяца до 14 декабря 1825 г. Слышно было, что будто-бы изъ слѣдствія о декабристахъ открылось, что они пустили ее въ обращеніе для испытанія легковѣрія народа, который, какъ и войско, они замыслили морочить другими выдуманными ими нелѣпостями" [1]). Окрім того Є. Бобров подав уривок із автобіографії бувшого семінариста Н. Гіляров-Платонова: «Изъ пережитого" (част. I, ст. 329), де наводиться більшеменше цей самий „разсказъ", що циркулював він за двацятих років серед учнів нижчих і середніх російських духовних шкіл. Оповідач-семінарист додає:

[1]) „Русскій Архивъ" за 1872 р., т. X, ст. 1567—1568: „Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Берга г. Пршецлавскому".

„Солдатъ Ѳома, содержатель табачной лавочки, видѣлъ, какъ этого попа провозили въ Петербургъ; народа собралось множество смотрѣть, и самъ Ѳома видѣлъ этого попа". Нарешті Є. Бобров згадав, що молодий поет О. Полежаев (він 1825 р. був ще студентом московського університету) використав петербурзькі (очевидно, вже й московські) оповідання про попа в цапиній шкурі на те, щоб скласти поему „Иманъ-козелъ" (надрукована була в „Вѣстникѣ Европы" 1826, № 11, май—іюнь, ст. 161—177) [1]. За-для цензурних небезпек, Полежаев не зважився зробити героєм поеми православну духовну особу, а переніс усю дію в мусулманську країну, в арабську північну Африку. Бідного селянина назвав він Абдул-Мелеком, а замість неситого попа виставив неситого муллу („іман", тоб-то „імам"). Із сучасного тодішнього свідоцтва Н. А. Полевого [2]) видко, що „стихотвореніе Иманъ-козелъ, нѣкогда напечатанное въ Вѣстникѣ Европы, надѣлало довольно шуму". На Боброва думку, мабуть воно було однією (з инших) причин „разжалованія" Полежаєва із студента в салдати, тим більше, що слідство над декабристами мало викрити певну причетність декабристів до легенди про рогатого попа. Зрештою, каже Бобров (ст. 173), „нельзя съ увѣренностью заключить, изобрѣлъ-ли эту басню кто-либо изъ декабристовъ самъ, или-же, воспользовавшись уже готовымъ народнымъ преданіемъ, пустилъ его только въ качествѣ пробнаго шара въ оборотъ".

Гадаю, ми й апріорно не могли-б ані на мент сумніватися, що й декабристи й розкольники 1820-х рр., розповсюднюючи в Великорусі цю „малороссійскую", „изъ юго-западныхъ губерній" легенду, не сами її видумали, лиш попросту використали те готове, що вже оповідалося на Вкраїні. А готова була не сама тільки фабула, бродячий сюжет той, ба мабуть таки існувала тоді вже й та сама віршованая сатира про Кирика, що її текст ми вище надрукували. Дві хронологічні вказівки на час свого скомпонування подає й сама вона своїм текстом. Одна вказівка—на terminus ante quem; це—згадка за Почаївський манастир з його уніятськими черцями-базилянами. Почаївський манастир, перейшовши на унію 1720 р. і обернувшися в уніятську твердиню, залишився уніятським лиш до 1831 року; того року розгорнулося польське повстання, почаївські черці-базиляни стали на бік польських повстанців,—і імператор Микола I розпорядився одібрати манастир од базилян та й передати його духовництву православному, вмістивши тут і православну консисторію. Друга вказівка—на terminus post quem; це—згадка, що православний волинський архієрей живе в Аннополі; а ми знаємо, що волинську катедру перенесено до м. Аннополя (Острозького повіту) після острозької пожежі 1821 року. Оті дві згадки непохитно кажуть нам, що складено віршу про Кирика в 1820-х рр. А коли порівняти її текст до петербурзьких легенд 1825 року (які, з свого боку, покликаються на територію українську), то таке порівняння, здається мені, виразно промовляє за п р і о р и т е т о м нашої вірші.

[1]) Потім її передруковано в „Стихотвореніяхъ Полежаева" 1832 р. і в пізніших виданнях, як от суворинське видання віршів Полежаєва, СПБ, 1889 (див. ст. 474—489, та авага на ст. 543).

[2]) „Московскій Телеграфъ" 1832 № 11, іюнь, ч. 45, ст. 355—359.

Де вона мала скластися?—Живовидячки на Волині. На це вказують,—ряснепькі, нівроку,—географічні її згадки: Овруцький повіт (там живе сільський православний піп Корчевський), губернський город Житомир (губернський—з 1804 р.), містечко Аннопіль на Острожчині з його архієрейською православною катедрою та недалеке с. Загайчинці, нарешті м. Почаїв з його побожно-уніятським базилянським манастирем;—це все волинська топографія 1820-х рр. Цікаво, що виключно з Волиня та з сусідніх повітів України Правобережної походять і всі записи тієї віршованої сатири, або всі звістки про ню: а якщо Жемчужніков записав свій текст справді на Лівобережжі, на Пирятинщині, то й він (або Куліш) в уста своєму кобзареві вклав заяву, що завчив кобзар цю віршу не на Лівобережжі, ба за Дніпром, в Димері, тоб-то ближче до Волиню-таки.

Хто саме склав цю сатиру? Які кола? — Безперечно у н і я т с ь к і, ворожі православію. Тут у сатирі й термінологія уперто держиться ще уніятська, з ремінісценціями про недавні польсько-державні часи. Уніяти титулуються в вірші: „правовірні“, а православні—вони для автора вірші лиш „благочестиві“. Духовництво тієї „благочестивої віри“—то грубі товаряки-христопродавці, як, от, піп Корчевський — герой сатири, що або по товарячому пеститься із своєю гладкою попадею (а вона—в сатирі—мальовниче гладить себе по пузі), або дере той піп гроші з живого й з мертвого, ще й за чорта з рогами передягається та йде бідного грабувати. Не моральну силу має—в сатирі—таке „благочестиве духовенство“, тільки фізичну: спирається на московську владу. І саме прізвище батюшки-грошолюба: „Корчевський“—чи не московське воно часом? Може цей батюшка—великорус-чужак, надісланий з тверської Корчеви? Ба, коли він і українець зроду, то—такий, що вже закручує свою мову на московський лад („Пашов вон, машельнік, плут!“) і, якщо найвищих, первосортних московських лайок не загинає (принаймні, сатира ціломудрено про це мовчить), то все-ж титулує свою парахвіянку, Кирикову жінку, щиро-московським епітетом: „бл-ь“! Поруч такої „благочестивої“ дичі, справжня побожність і свята благодать живе тільки в уніятів, у преподобних отців-базилян у Почаєві,—і батюшка Корчевський, покараний од Господа, кінець-кінцем упізнає, що тільки в базилян-уніятів є справжня віра. Він тоді й сам хоче навернутися до унії, як до єдиної спасенної віри, та ба! базилянам заборонено прийняти покаяного грішника в лоно католицької церкви, на це треба-б дозволу од „благочестивого“ архієрея з „Аннополя“;—ну, а той архієрей, звичайно, дозволу не дає. Тільки-ж Мати Пречиста Почаївська, бачучи, що батюшка Корчевський душею вже привернувсь до правдивого костьолу Божого і тільки через заборону од православного владики не сміє формально навернутися на унію, змилосерджується над розкаяним схізматиком і привертає йому людську подобу. – Ясно, що така антиправославна сатира могла скластися тільки в уніятських колах 1820-х рр., і найпевніш—десь-таки в Почаєві, коло „чудовної“ ікони Пречистої Матери.

Звертають на себе увагу ще й польсько-шляхетські настрої в цій українській вірші про Кирика. Поруч православного дикуна-попа виводиться й пан того волинського села, тоб-то польський поміщик, і той пан-католик—іде-

ально-добрячий, не те що православний піп. Між ним, „добрим паном“, та підданими мужиками—панує ідилія: це не пан, а батько рідний! „В горачий час“ він жене людей на жнива, і Кирика—теж, хоч йому дитину треба ховати; тільки-ж Кирик не ремствує: „панська власть“—це святиня непорушна,—так Кирик і попові поясняє. І за те Кирикові—щастя-гроші од Бога. Ці ідилічні малюнки українсько-польських відносин теж дуже добре підходили-б до світогляду почаївських черців-базилян, що незабаром, за якихсь літ шестеро, взяли активну участь у пансько-польському повстанні 1831 року, але безперечно ще й 1825 р., коли так зв. третій сейм „Царства Польського“ мало не формально порвав з російським правительством, всією душею були з поляками-панами.

Нарешті, дозволю собі поставити питання: в основі вірші про Кирика, з її аж надто точними географічними подробицями, ба навіть з точно поданим поповим прізвищем—чи не могла-б лежати якась дійсна волинська подія 1820-х рр.?

Коли Завалішин, розказуючи за петербурзьку голосну чутку 1825 р. про попа з рогами, висловив думку, що в „основі чутки була дійсна пригода з одним попом, хоч у самій тій пригоді й не було нічого чудесного“, то Драгоманов у своїй розвідці „Два фабло“ назвав Завалішинову думку „дуже характерною“ наївністю: „Завалішин,—пише Драгоманов,—пішов за слідами наївних раціоналістів, від Геродота до самого Ренана, котрі хтіли раціоналістично витолкувати міти“ [1]). Не вважаючи на всеньку мою пошану до Драгоманова, я дозволяю собі в Завалішиновій думці не добачати нічого наївного, і тим паче „характерно-наївного“. Хіба-ж у повсякденному житті не трапляється, щоб нечесна людина, ідучи на грабунок, передягалася чи за чорта, чи за мерця, чи за иншу прояву? Хіба-ж приміром, і в відомому церковно-побутовому романі Лєскова „Соборяне“ (повному високої життєвої правди) ми не зустрічаєм історії про міщанина-грабіжника, що передягався вночі за чорта, а диякін-Ахилла не побоявсь та й злапав його? Тому не буде аж ніякої наївности припустити, що в глухому кутку глухого Овруцького полісся бл. 1825 року сільський піп Корчевський справді напнув на себе вночі волову шкуру з рогами, бажаючи пограбувати забобонного селянина, тільки-ж сам упіймавсь, і привели його на владичній суд до Аннополя. Поголоска про такий скандал могла швиденько рознестися скрізь по Волині, і на ню одразу могли налипнути готові, трафаретні подробиці з бродячої легендарної фабули про кару Божу для таких грішників. А уніятські почаївські кола могли використати тую мішанину правди з легендою, щоб і сатиру на православних скласти, і ще один „цуд“ до почаївського реєстру занести. Такий процес утворення релігійних легенд ми добре можемо постерегати навіть тепер, або—краще сказати—саме отепер. В иншому місці я мав нагоду точно висвітлити так зв. „Чудо в Лаврі“ 1926 року. Мені поталанило документально довести, що, попросту, весною 1926 року одна жінка, на прізвище Марія Луданикова, залізла вночі до великої церкви Київо-Печерської Лаври, мабуть щоб обікрасти вівтар,—а за трое-четверо днів уже всі авторитетні перекупки на київських базарах оповідали, як ото в ночі в Лаврі з'явилася пресвята Діва-Марія,

[1]) „Розвідки Михайла Драгоманова“, т. II, Львів, 1900, ст. 92.

мати Божа, та які чуда вона творила, та як безбожники-комуністи хтіли були стреляти в ню, але послінли і правдиву віру впізнали. За місяць-два про це балакала геть-уся побожна Україна [1]). Що бува тепер, те хіба не могло бувати і сто літ тому? Для повної аналогії сучасної легенди 1926 р. до легенди про попа Корчевського та про Кирика-бідака 1820-х рр. не стає тільки, щоб якась побожна душа отеє „Лаврське чудо“ в вірші вбгала та на антикомуністичну сатиру переробила.

III.

Тому що текст, якого був спробував 1857 р. видрукувати Куліш, залишається—можна сказати—„на правах рукописів“ і побільше неприступний для читальницького загалу, я його тут передруковую. Для порівняння передруковую й пізній запис Хв. Кудринського 1894 року.

Оце текст, що його вирізала цензура з II тома „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ, 1857, ст. 83—95):

Баллада изъ временъ уніи.

Щось-то сталось на Волині, в Бобруйськім повіті;
Таке чудо ізробилось, що й не було в світі.
Послухайте, люди добрі, щось маю казати...
Моя мова хоч не гладка, да не стану брехати.
В однім селі міждо бором тече бистра річка.
Ой там стояв хрест високий, а під ним капличка.
Ой там стояв дворець красний, а в йому розкоші:
Там жив дідич дуже добрий,—все роздає грош'
Кажний день п'є, веселиться. Ще й грають музики;
А як прийде хто судиться,—так що твій владика!
Там і церковця стояла, не знаєм, якая; [2])
Коло неї піп косматий, попадя гладкая.
Там жив мужик, дуже бідний, він Кириком звався,
Що він робив діло щиро, добра не сподівався.
Саме в жнива, в робочий час,—нещасна година,—
Зробився Кирикові клопіт: померла дитина.
Пішов Кирик по сусідах помощей прохати;
Не схотів ніхто нічого Кирикові дати.
От і вернувсь він додому, облившись сльозами:
Зазнав тепер бідолаха, як жить з сусідами.
Пішов Кирик до панотця да впав на коліна:
„Помилуй м'я, чесний отче! померла дитина!
„Саме в жнива, в робочий час—превелика біда,
„Що нема в мене, панотче, ні соли, ні хліба.
„Прошу я вас, чесний отче, дитину сховайте,
„А що маю плати дати—до весни чекайте“.
А згрізнувсь піп на Кирика, тупнувши ногою:
—„А, ти!“ каже, „плут! п'яниця! Я в тебе слугою?
„Нема в тебе чим платити,—а лінив робити?
„От хоч-би пішов до мене днів на п'ять косити,

[1]) Див. „Етнографічний Вісник“, кн. IV (1927), ст. 120—125: „Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі?“.

[2]) У Димінського: „благочестивая“.

„А жінка нехай би на лан ішла жита жати,
„Ніж би я мав тобі плати до весни чекати".
—„Ні, паночче!" каже Кирик, „сей час не надовго:
„Чоловік я одинокий, немає в дворі нікого.
„Треба й хліба заробити, й панщину одбути,
„Щоб іще і перед паном ледащом не бути".
—„Ах, ти!"—каже—„плут! п'яниця! В вас нема й не буде!...
„Щоб ви усі вигинули, ледачії люди!"
А нарешті піп Кирика кулаком у спину:
„Пішов геть з моєї хати, еретичий сину!"
От і пішов бідний Кирик. Іде, плаче, тужить:
Нема йому щастя-долі, фортуна не служить!
Іде селом бідний Кирик, сльози утирає;
Аж ось його дідич добрий як раз зустрічає:
„Чого се ти плачеш, Кирик? чого засмутився?"
Розказав Кирик свою біду, так пан аж скривився.
Далі й каже Кирикові про його причину:
„Що ж робить! Іди вже, Кирик, сховай сам дитину".
Оттоді вже бідний Кирик,—що більше чинити?—
Узяв заступ да лопату, пішов ямки значити.
Прийшов Кирик на могилки, ямку зачинає;
Аж ось іде старенький дід, борода сідая.
—„Здоров, каже, „бідний Кирик! що ти хочеш робити?"
—„Хочу", каже, „ямку копать, дитя схоронити".
—„Не копай же ти тут ямки: твердо копать буде.
„Хай тут викопають ямку собі инші люди.
„Ось іди-лиш, я покажу, де тобі копати:
„Будеш мене за се місто довго споминати".
От і пішов собі той дід, із ним розпрощався,
А наш Кирик до копання дуже щиро взявся.
Небагато він прокопав. Докопавсь до грошей,
Да й витяг, як сили мога, котелок хороший.
Оце ж не став над котелком Кирик розмовляти;
Узяв із ним карбованці да й помчав до хати.
Засунув тії карбованці подальш у комору.
І рад Кирик карбованцям, і боявсь поговору.
Оце ж набрав Кирик грошей в кешеню чимало,
Щоб ісправить обід бучний, щоб для усіх стало.
Тепер пішов до оренди, да взяв спуст горілки [1]);
Покрепився по гірких трудах; не забув і жінки.
А вона всю ніч не спала, пекла да варила,
Зависливих своїх сусід добре угостила.
Тут ще Кирик до панотця побіг швидко й прудко,
Щоб і там не забариться, і звернуться хутко:
—„Помагайбі, чесний отче! Знов до вас у хату:
„Поховайте з благочестием, візьміть з мене плату".
—„Що ти, Кирик! чи ти зцапів, чи горілки впився,
„Чи, лежачи знай на боку, од жиру скрутився?
„Дай п'ятнацять карбованців, як добрії люди,—
„Поховаю з благочестием, усе гаразд буде".
Бідний Кирик од порога приступав поволі
Да й висипав карбованці перед попом на столі.
Тут ще пішов і братчиків Кирик загодити,

[1]) Спуст—три відрі

Щоб братчики ізвеліли на братство дзвонити.
Тут ще людей бідний Кирик на обід ззиває,
І, хто іде із копами, у двір завертає.
То всі сусіди у Кирика наїлись і напилися.
А наївшись і напившись, по домам розійшлися.
Да й ніхто ж так, як пан отець, не жере, не пожирає,
І яку іще він думку сам собі гадає!
„Отто, Боже милостивий, як у світі дивно!
„Що який іще учора був сей Кирик бідний!
„Вчора лазив на колінах, плакав да просився,—
„Тепер сипле карбованці... Де він так розжився?"
Алчущая попадя з обіду прийшла, роздяглася;
Як здумала про Кирика, так аж схопилася:
—„Ой ти", каже, „чесний отче! прими наставление:
„Нехай прийде Кирик на сповідь у се воскресение,
„Да випитай усю правду, нехай тобі скаже,
„Де він узяв стілько грошей,—нехай всі покаже!"
Отто ж уже воскресение святе наступає,
А піп дяка по Кирика зараз посилає.
Кирик прийшов і висповідь в церкві вислухає;
А піп про гроші у Кирика вже скоріш питає:
„Оце ти, Кирик, не признаєш, а то гроші прокляті:
„Треба тобі їх посвятить, да на церкву дати.
„Тепер,—каже,—ти в розкошах все п'єш да гуляєш,
„А я знаю, як ти за їх душу потеряєш".
Кирик вислухав висповідь да й признався про гроші,
Що викопав на могилках котелок хороший:
„Коли ж я взяв за ті гроші гріх на свою душу,
„То я той гріх то сяк, то так спокутувать мушу".
Одправив піп служение, додому вертає,
А попадя алчущая вже його питає:
„А що", каже, „чесний отче? як Кирик признався?"
—„Знайшов", каже „великий скарб, да гріха не злякався".
—„Не знаєш же", каже, „попе, як ті гроші взяти!
„Треба в сінях із бантини волову шкуру зняти".
Унесли шкуру, розп'яли на столі, намочивши водою:
Не було в хаті більш нікого, тілько піп з попадьою.
Оце ж попа попадя в шкуру нарядила,
А щоб шкура держалася, ще й дратвою зшила.
Наділа попові шкуру на руки й на ноги,
А на голову поставила воловії роги.
Так то перше був той піп тілько бородатий,
А то вже став тепер той піп наче чорт рогатий.
Як прийшов же рогатий піп до Кирика хати,
Да й став чорт батька знає по-якому муркотати.
Оце ж Кирик одсунув кватирку, на двір подивився;
Бачить чорта із рогами—да й перехрестився:
„Ой ти, чорте", каже, „чорте! чого ти явився?
„Чого се ти так рогами на мене наставився?"
—„Ти знайшов", каже, „на могилках котелок з рублями:
„Оддай міні, бо залізними обдеру пазурами,
„Да й укину в пекло на дно, голову зірвавши:
„Будеш знать, як брати гроші не загорнувавши".
Кирик вийшов, йому гроші за двері висунув;

Двері скоріш зачинивши, засувом засунув.
Як вернувся ж він у хату—що з біди робити?
Забрав дявол усі гроші!... Почав голосити.
А піп уже над котелком не став розмовляти,
Вхопив скоріш карбованці да й помчав до хати.
А попадя вже в кватирку давно виглядала:
„Бачиш, попе, швидко справивсь! Я тобі казала!“
Оце ж хотів піп попаді котелок оддати,—
Так уже не хочуть його руки од котелка одстати.
Оце ж хотіла попадя з його волову шкуру зняти:
Так чорта з два! вже не можна й ножем одідрати!
—„Ех!“ кричить піп косматий, „ви гроші прокляті!
„Ой, на що було міні вас у Кирика брати!“
Назавтра рано до Кирика попадя приходить
І чудненьку вже сторію вона з ним розводить:
„Добридень“, каже, „тобі, Кирику! магай-бі діло робити!
„Отто піп хотів з тобою шутку пошутити;
„А та йому із тобою шутка не далася,
„Да нещасна годинонька—в руки вчепилася.
„Іди, Кирику, будь ласкав до нашої хати,—
„Чи не дадуться твої гроші тобі в руки взяти?“
А Кирик не пішов до попа своїх грошей брати,
А ще пішов до дідича про диво сказати.
А дідич ізвелів зараз громаду збирати,
Да велів попу нести гроші до Кирика хати.
Оце же уже добрий дідич громаду збирає,
Да вже про того попа листи писать зачинає.
. . . . . [1])
—„Ну, теперь же“, каже, „хлопці, у моїй ви власті:
„Ведіть попа до Почаєва, хоч би мав він і пропасти!—
Залигали тоді попа за руки й за роги,
Зоставили незвязані тільки одні ноги.
Як повели ж, то по базарах курища куріли,
А по церквах, куди вели, скрізь на збор дзвонили.
Збиралися шевці, кравці і малії діти,
Усе на те велике чудо, на диво глядіти,
То як привели вже в Почаїв, де стоїть Божа Мати,
Так він упав на коліна да й давай прохати:
„Ой зними з мене, Божа мати, воловую шкуру!
„Перестану вже жінки слухать! покажу натуру!...

Що ж до другого запису, Хв. Кудринського 1894-го року („Київ. Стар.“ 1894, март, ст. 544), то Кудринський, хоч і зазначає, що вірша про Кирика у них на Рівенщині не співається, ба розказкою оповідається, все ж зве свій рівенський запис „пісня“ і додає таку попередню увагу: „Пѣсню о Кирикѣ разсказчикъ говорилъ послѣ одной юмористической сказки и началъ пѣсню такъ: „З-під того же самого села біжить річка невеличка“. Мы не приводимъ сказки, потому что она съ пѣсней о Кирикѣ не имѣетъ ничего общаго и приставлена къ ней механически... Вотъ эта „баллада“, или,

[1]) Що визначають у Куліша ці точки? У Дімінського саме отут і йде найдошкульніщее оповідання для православних. Мабуть було воно і в Куліша, тільки ж він побоявсь цензури та викинув його, а натомість понаставляв точок.

какъ говорилъ [Жемчужнікову] Остапъ [Вересай] въ корчмѣ, „пісня, чи казка“ [1]):

З під того же самого села біжить річка невеличка,
А на тій річці стоїть капличка;
Недалечко от каплички Божа церковка святая,
Старая, благостивая (sic).
А при тій церкві піп з попадею:
У попа—борода велика й сивая,
А попадя—молода ще та гладкая.
Жив був Кирик, бідний чоловічок,
Була в його бідна жінка, були й діти невеличкі.
От прийшов час, жнивова година,—
Померла у бідного Кирика маленька дитина.
Пішов бідний Кирик до попа:
—„Добродію, добродію! чи не могли-би меї дитини сховати?
„Що ви схочете за похорони взяти?“—
Піп радий радесенький, трасе бородою,
Розмахує рукою:
—„Що-ж,—каже,—твою дитину можна поховати,
„Але: не богато з бідних людей дбати,
„А десять карбованців таки треба взяти...
„Що треба, то треба... Не мов міні ні слова.
„Бо в мене з тобою короткая мова“.—
Кирик каже:—„Добродію, добродію! Я не можу стільки дати,
„Де вже міні, бідному Кирику, стільки взяти?“.
Піп—як тупнув ногою!
Як мотнув головою!
Як потріс бородою!
Як закричить!
Як заверещить:
—„Ще таких людей не було й не буде,
„Коли-б випропадали такі бідні люди!“
Заплакав бідний Кирик, та й пішов до пана.
Та й скаржиться пану:
—„Не хоче піп моєї дитини ховати.
„Хоче з мене, з бідного Кирика, десять рублів взяти“.
Пан йому й каже:
—„Я тобі ось що скажу:
„Іди ти до села, достань заступа й лопати—
„Та іди сам на свою дитину яму копати“.
Послухався бідний Кирик пана, пішов він додому,
Став на коліні, помолився богу...
Аж прийшов до його Божий старець:
—„Кириче, бідний чоловіче! іди ти до села,
„Достань заступа й лопати,
„Та іди сам на свою дитину яму копати,
„Та не копай на низу, а копай на горбу,
„Нехай богатшії люди копають на низу“.—
Взяв Кирик заступа й лопати,
Та став сам на свою дитину яму копати,

[1]) Окремі віршові рядки порозкладав Кудринський не скрізь точно. Ми, на підставі рим, внесли скількись виправок, тоб-то часом (у двох-трьох місцях) позливали два Кудринського рядки в один.

Та не копає на низу, а копає на верху,
Як казав йому Божий старець [1]).
Став бідний Кирик на горбу копати,
Став до його котел з грошима виринати.
Набрав бідний Кирик гроші до кармана,
Пішов назад до пана,
А од пана до попа:—„Добродію, добродію! чи не могли б меї
дитини сховати?
„Що ви схочете за похорони взяти?“
Піп—радий-радесенький:
—„Що ж—каже:—не богато з бідних людей дбати,
„А десять карбованців треба взяти“.—
Бідний Кирик довго не возився,
Дав десять карбованців, та й зовсім розплатився.
Піп гроші забрав
І старосту зазвав,
Казав на дзвониці на збір позвонити:
З радістю, з веселістю, Кирикову дитину похоронити.
Зазвав бідний Кирик попа до хати,
Став його добре частувати,
Став мед і вино давати.
Дивується піп: „Як се так сталося?
„У бідного чоловіка стільки грошей набралося?—
А попадя навіть очі витріщила, все до попа пристає,
Покою не дає:
—„Добродію, добродію, чи не могли-б ви бідного Кирика
до сповіди прийняти,
„Та на духу його добре розпитати,
„Де-б він міг стільки грошей достати?
„Чи не міг би він об тії гроші признати?“
Послав піп старосту, щоб Кирику наказати,
Що піп його хоче во всіх гріхах сповідати.
Прийшов староста до Кирика,
Бідного чоловіка,
Та й каже:—„Ей, ти, Кириче,
„Бідний чоловіче!
„Іди-но ти до церкви, хутенько сповідайся
„Та в тих грошах гарненько признайся.
„Чи хочеш, чи не хочеш, а мусиш ти таки сповідатись,
„Мусиш в тих грошах признатись...“—
От пішов Кирик,
Бідний чоловік.
В церкві у попа довго-таки сповідався,
А в тих грошах ніяк не признався.
Попадя не знає, що̀ думати, що̀ й гадати:
Не знає, як тії гроші од Кирика одняти!
Думала, думала таки чимало,
А в решті таки нагадала:
—„Добродію, добродію, єсть у нас суха шкура;
„Послухай-но мене гарненько.
„Візьми-но ти в ту шкуру та вберися,
„Та до бідного Кирика по гроші покрутися.

---

[1]) Певне треба б: „Як казав Божий старець йому“. *М. Л.*

„Як побачить, так бідний Кирик злякається
„І в тих грошах зашевне признається...“
От взяла попадя ту шкуру, намочила.
Пошла на село доставати дратви і шила.
Зашила попу руки й ноги,
Приставила на голові дьявольські роги.
Став піп стукотіти, гракотіти,
Став уночі до бідного Кирика подходити:
–„Гей, Кириче, давай гроші, бо буду світ палити;
„Бо як не отдаси, то будеш на огні, в пеклі горіти;
„Стануть тебе чорти гаками драти,
„Стануть тебе бити й катувати...“
І стукотить, і гракотить, і мотає рогами,
І тупає ногами.
Ще й трасе бородою.
Зобачив Кирик—і зовсім залякався:
„От прийшла тепер до мене лихая година!
„Що я буду тепер робити з тими грошима!...
„І чому я попу на сповіді не признався?
„Тепер би я з такою бідою-б не знався...“
Взяв Кирик котел із грошима
Та як тарахнув дверима:
—„А, нехай де тебе,—каже,—візьме лихая година
„Та з твоїми дьявольськими грошима!
„Іди ти од мене в чому прийшов!
„Держи в руках,—як найшов!
„Не положи нігде,—як узяв!
„Носи так,—як приняв!
„І щоб-же тебе чорт узяв!“
Взяв піп котел і додому подрав,
Радесенький, що Кирик свої гроші оддав.
Став піп гроші пані оддавати—
Аж стали гроші до рук приставати;
Стала попадя шкуру пороти,—став піп кричати, верещати:
Не можна аніяк шкуру одняти!
Трапилася з попом біда малая,
Біда малая і простая:
Пристала
Йому шкура до сала.
От, начали письма-листи по світу розсилати:
Чи не найдеться часами хто-небудь на світі,
Щоб тую самую шкуру з попа зняти?
Стали письма-листи назад повертати:
Ніхто не хоче теї шкури зняти.
А Кирик каже:—„Я можу тую шкуру з попа зняти,
„Оно перше треба міні гроші назад оддати.—
Як зняв Кирик шкуру і гроші взяв,
Піп закричав, ще й зубами заскрекотав.
Шкода йому тих грошей, але нема що робити!
Лутше гроші оддати, чим з рогами ходити.

(Записана въ м. Степани Ровенск. уѣзда, Волынской губерніи).

Ан. НОСОВ.

МАТЕРІЯЛИ ДО АНТРОПОЛОГІЇ УКРАЇНИ.

Українці Поділля.

Антропологічний матеріял, який маю тут подати, стосується українського населення Поділля і охоплює досліди мої р. 1926. Вимірено й досліджено було з Вінницької округи — 3, Кам'янецької — 72, Могилівської — 4, Проскурівської — 1 і Тульчинської — 3, разом 83 чоловіка (♂)[1]) та 9 жінок (♀). Оскільки останніх досліджено було невелику кількість, в цьому оглядові не торкатимуся їх зовсім, залишаючи це до майбутнього, коли збереться більш відповідного матеріялу.

На Кам'янецьку округу припала більша частина досліджених суб'єктів; инші округи представлено незначною для будь яких висновків кількістю, тому, в дальшому торкатимемося усіх разом, відзначаючи тільки якісь характерні антропологічні ознаки якоїсь округи, коли вони в чому яскраво виявлені.

З досліджених (♂) майже всі з походження селяни, які за професіями розподіляються так: хліборобів 47% робітників різного гатунку праці 17%; учителів 17%, учнів 11% та службовців 8%. Розглядати далі їх за цими групами ми не будемо, бо на кожну з них припадає невеличка кількість суб'єктів, щоб робити певні висновки.

Виміри й спостереження велися згідно з Міжнародньою Згодою, що прийнято на XIII Міжнародньому Конгресі Доісторичної Археології та Антропології в Монако 21/IV р. 1906.

Українське населення Поділля до цього часу майже не було антропологічно досліджене. Маємо тільки досліди Б. Крижанівського (52 ч.— півн. Поділля, 61 — по Бугу, 32 по Дністру), але їх опубліковано в сумарній частині і то взято тільки деякі антропологічні ознаки[2]); докладної публікації цих матеріялів досі зроблено не було; самих матеріялів ми, на жаль, не маємо, і через те в дальшому доведеться для порівняння торкатися їх тільки за працею проф. Вовка, зазначеною вище, там де їх наведено. Поруч того, в міру потреби, будемо користуватися й з инших джерел, що-до українців взагалі. Оскільки дуже мало є публікацій, що-до антропологічного вивчення

---

[1]) Індивідуяльні виміри їх подано в табл. 30.

[2]) Волков. Ф. К. Антропологические особенности украинского народа. „Украинский народ в его прошлом и настоящем". т. II 1916.

українців, які давали б більш-менш вичерпливий матеріял, не кажучи про все українське населення, але й по окремих територіяльних одиницях,— ми дивимося на нашу розвідку, як на певний антропологічний матеріял одної територіяльної частин УСРР (Поділля), який разом з иншими послужив би за матеріял до пізнання справжнього антропологічного типу українського народу в цілому та в його складових антропологічних частинах [3]). Тому в даній роботі ми ще не будемо порівнювати антропологічні ознаки з иншими народами і з'ясовувати синтезу та причини утворення сучасного типу українців, відкладаючи це надалі.

Наші антропологічні досліди провадилися в значній більшості (табл. 1) над дорослими суб'єктами, переважно (73,5%) віку 21 — 40 р. Молодшого

ТАБЛИЦЯ 1

Українці Поділля	Вік Age				
	по 20	21—30	31—40	41—50	51 і б.
	14,4	54 2	19,3	10,9	1,2

віку трапилося дослідити (до 21 р.) — 14,4%: це студенська молодь 19 — 20 років; трохи менше (10,9%) досліджено віку 41 — 50 і тільки одну особу — понад 50 років. Наявність в цій дослідженій групі суб'єктів, порівнюючи, молодого віку (до 21 р.) не пошкодить оглядові усієї групи в цілому, бо цих молодих суб'єктів було небагато, і вони вже такого віку, який близько стоїть до дорослих взагалі, коли антропологічні ознаки, особливо в формах покажчиків, відсоткових величинах, більш-менш сформовані і не зможуть в даному випадкові помітно негативно вплинути на результати дослідів усієї нашої групи.

Досліджена група українців загальним укладом (Constitution) здебільшого (табл. 2) належить до людей середньої комплекції (59%), при чому багато

ТАБЛИЦЯ 2

Українці Поділля	Уклад Constitution					
	1		2		3	
	Число	%	Число	%	Число	%
	21	25,3	49	59 0	13	15,7

(25,3%), слабосильних і дуже рідко зустрічаються суб'єкти значної комплекції (3), тим паче, що до останніх 15,7% ми, вираховуючи, долучили і тих, уклад яких ми відзначали «2 — 3», так що з укладом «3» фактичний відсоток ще

[3]) Відділ Антропології та Передісторії Кабінета ім. Хв. Вовка має в своєму розпорядженні чималий антропометричний матеріял що до українців, збирає його й дал сподівається публікувати його в своїх виданнях.

менший (7,2). Таким чином, українці Поділля, маючи на увазі нашу групу, очевидно комплекції середньої з великою домішкою слабосильних.

Що до географічного розподілу різних типів комплекції, то помічено, що міцна комплекція, хоч і в малій кількості, зустрічається у всіх досліджених округах, слабосильних же зустрічається більш в Кам'янецькій окрузі.

Про стан укладу українців нашої групи в соціяльному відношенню нічого певного не виявилося, бо всі соціяльні групи мають і всі категорії комплекції з невиразним відсотковим розповсюдженням. Можливо, що в значнішій групі суб'єктів виявилася б і виразніша картина в цьому відношенню.

Колір волосся й очей.

Поділяючи різну кольорацію волосся й очей, на три основні групи: біляві, русяві й темні волосся, ясні, мішані й темні очі, можна подати колір волосся й очей досліджених українців Поділля в нижче наведеній таблиці 3.

ТАБЛИЦЯ 3

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білявий Blonde		Русявий Châtain		Темний Brune		Ясний Claire		Мішаний Mélangée		Темний Foncée	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
Вінницька окр.	—	—	1	1,2	2	2,4	1	1,2	2	2,4	—	—
Кам'янецька „	11	13,2	24	28,9	37	44,6	15	18,1	33	39,8	24	28,9
Могилівська „	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	2	2,4	1	1,2
Разом .	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	39	47,0	27	32,5

Колір волосся здебільшого (53%) у досліджених суб'єктів темний; з білявим волоссям мало (14,5%), решта (32,5%) мають русяве волосся. Справді рудих (рижий) зустрінуто не було.

Колір очей, який взагалі дуже чутливо реагує на моменти змішування різних кольорацією расових типів, яскраво показує наявність в даному випадкові таких моментів змішування. Тут ми бачимо (табл. 3), що більшість з наших суб'єктів мають колір очей, який умовно визначається терміном «мішаний» (47%), себто різні відтінки сірих очей; крім таких, часто (32,5%) зустрічаються темні, і, нарешті, нерідко (20,5%) бувають й чисто ясні очі. Отже, тут яскраво виявляється, що хоч є багато подільських українців темнооких, але чимало є й ясноокіх, а ще більше й навіть найбільше серед них — це ті, що являють собою продукт змішення двох типів: темнооких і ясноокіх. Очевидно теж саме можна угледіти й що до кольорації волосся.

У Крижанівського для українців Поділля маємо такі дані, що до кольорації волосся й очей:

Середня смуга України [4]) — 52 суб.	біляве волосся — 17,3%,	ясні очі — 9,6%.
	русяве „ — 42,3%,	мішані „ — 42,3%.
	темне „ — 40,4%.	темні „ — 48,1%.
По р. Бугу . . . . . — 61 „	біляве „ — 6,6%,	ясні „ — 11,5%.
	русяве „ — 24,6%.	мішані „ — 29,5%.
	темне „ — 68.8%,	темні „ — 59,0%.
По Дністру . . . . . — 32 „	біляве „ — 0%.	ясні „ — 3,0%.
	русяве „ — 21,9%.	мішані „ — 25.0%.
	темне „ — 78,1%.	темні „ — 71,9%.

Тут яскравіше, як у наших спостереженнях, виявляються елементи темної кольорації і навпаки, дуже мало — елементи світлої, крім даних з середньої смуги, де вони разом з мішаними виявлені більше.

Це, на нашу думку, можна пояснити різницею територіяльною. У середню смугу України увійшло північне Поділля, що людність його межує з людністю світлішої кольорації (скажемо — поляки). Інші досліди Крижанівського охопили північний південь і південний схід Поділля, себто територію, що ближче до людности з темнішою (українці, молдавани й т. и.) піґментацією.

Наші спостереження переважно стосуються південно-західного, західного та почасти північного Поділля, де частіша наявність елементів світлої піґментації є цілком природнє явище в звязку з близкістю територій, що людність їх характеризується тими ж елементами (українці, поляки); тому тут міг яскравіше відбитися вплив цих елементів на дані, які ми маємо.

ТАБЛИЦЯ 4

Українці	Біляві Blonds						Русяві Chatains						Темні Bruns					
	з очима avec les yeux						з очима avec les yeux						з очима avec les yeux					
Поділля	Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés		Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés		Ясними Clairs		Мішаними Mélangés		Темними Foncés	
	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%	ч.	%
	9	10.9	2	2,4	1	1,2	6	7,2	19	22,9	2	2.4	2	2,4	17	20,5	25	30,1

Розглядаючи табл. 4, де подано загальний малюнок у відсоткових даних різноманітних комбінацій піґментації досліджених суб'єктів, ми спостерегаємо, що певної правильности в комбінації ясних очей з білявим волоссям, або темних очей з темним волоссям нема, що взагалі й є характерним для більшменш чистих рас. Очевидно маємо тут наявність змішування. Але, що безперечно випливає з поданих даних, це те, що, хоч серед білявих суб'єктів ми зустрілися з одним випадком темноокости, значна більшість білявих має й ясні очі. Теж саме й серед темноволосих: у них значна більшість має темні очі, ясні ж очі зустрінуто тільки у двох суб'єктів. В той же час в

[4]) За Волковим—частина України, яка охоплює „українські й галіцькі говірки".

нашій групі українців маємо чимало суб'єктів з елементами й мішаного характеру.

Таким чином, виділивши білявих з ясними очами в одну групу, темноволосих з темними очами в другу, а решту застосовуючи до третьої групи «мішаних», матимемо: світлого типу — 10,9%, темного — 30,1% і мішаного — 59,0%.

Значна кількість «мішаного» типу (59,0%) вказує на те, що сучасна українська людність на Поділлі має змішаний характер антропологічного типа, який зберегає в собі досить велику кількість чисто темного типу і, порівнюючи, невелику кількість чисто світлого типу.

Зріст.

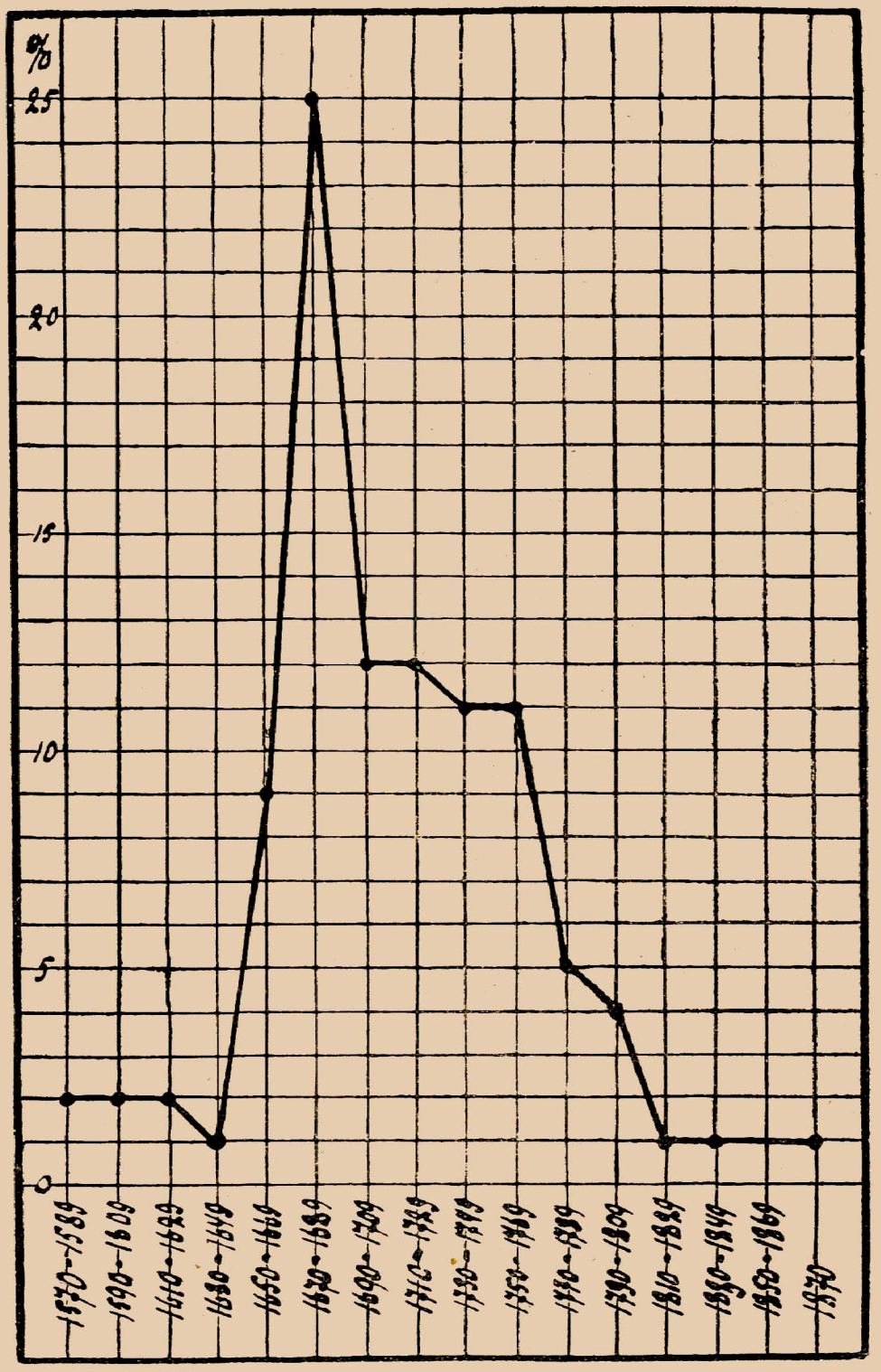
ТАБЛИЦЯ 5

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Абсолютні числа Chiffres absolus		Малий зріст Petite taille do (jusqu'a) 1599		Нижчесереднього Audessus de la moyenne 1600–1649		Вищесереднього Audessus de la moyenne 1650–1699		Високий Grande taille audessus de 1700	
		min.—max.	пересічн. moyen	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. .	3	1681—1755	1719	—	—	—	—	1	1.2	2	2,4
Кам'янецька „ .	72	1570—1870	1704	4	4,8	3	3,6	27	32,5	38	45,8
Могилівська „ .	4	1665—1770	1720	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „ .	1	1795	1795	—	—	—	—	—	—	1	1,2
Тульчинська „ .	3	1689—1806	1728	—	—	—	—	2	2.4	1	1.2
Разом . .	83	1570–1870	1707	4	4,8	3	3.6	32	38.6	44	53,0

В табл. 5 подаємо дані, що стосуються зросту українців на Поділлі, що ми їх виміряли з розподілом по округах. Як вище зазначалося, число суб'єктів округ Вінницької, Могилівської, Проскурівської та Тульчинської, що ми їх дослідили, за мале, щоб із здобутих даних можна було зробити окремі по цих округах висновки що до зросту. Відзначімо тільки, що в них не зустрінуто ані одного суб'єкта малого або нижчесереднього зросту; усі вони вищесереднього та високого зросту. Невеличка кількість цих досліджених не дозволяє виділити з них якісь антропологічні групи, чи їх застосувати до окремої групи. Тому, далі ми їх приєднуємо до Кам'янецької округи, в якій досліджено найбільшу частину наших українців-подолян, і розглядатимемо їх усіх разом.

Пересічний зріст їх високий (1707 мм), при мінімумі — 1570 і максимумі — 1870 абсолютних чисел зросту. Серед них суб'єктів малих на зріст 4,8%, нижчесереднього зросту — 3,6%, вищесереднього — 38,6% і високорослих — 53,0%. Таким чином, більше як половина досліджених мають високий зріст, порівнюючи, багато вищий за середній і невелика кількість з них — низькорослих.

ДІЯГРАМА І.


%
25
20
15
10
5
0
1520-1539
1540-1559
1560-1579
1580-1599
1600-1619
1620-1639
1640-1659
1660-1679
1680-1699
1700-1719
1720-1739
1740-1759
1760-1779
1780-1799
1800-1819
1820-1839
1840-1859
1860-1879
1880-1899
1900-1919
1920-1939
1940

Розподіливши абсолютні індивідуальні числа зросту на групи з різницею в 20 мм, розглянемо в графічному виображенні індивідуяльні хитання зросту всієї нашої групи українців. (Діягр. I).

Біноміяльна крива діяграми при великій амплітуді індивідуальних хитань зросту від 1570 — 1870, де крайні числа припадають тільки на поодиноких суб'єктів, подає не одну, а дві максимальні верховини цих хитань: 1670 — 1689 і приблизно десь в межах 1690 — 1729. Таким чином, певної правильности в рядовому розміщенню наших даних тут нема. Крива ця в межах вищесереднього зросту значним стрибком підіймається у гору, даючи першу верховину, і потім різко падає, переходячи знов в другу сталішу верховину в межах високого зросту (1690 — 1769), що більше й відповідає пересічному зростові нашої групи українців (1707); після того крива знов різко падає.

Це все дає можливість вбачати існування в українському населенню даного району Поділля двох основних складових елементів: явно високорослого і нижчого, скоріше т. з. «вищесереднього»; ухилення від цього в бік максимума й мінімума абсолютних даних зросту є поодинокі індивідуяльні явища.

Порівнюючи пересічний зріст тих, що ми їх дослідили (1707) з даними Крижанівського — північне Поділля — 1683, по Бугу — 1686 та по Дністру — 1691, бачимо, що наша група є високорослішою, найбільш підходючи до дністрянської групи Крижанівського і в той же час підходючи до високорослiших українців з півдня Поділля, що відповідає й твердженню проф. Вовка [5]). На жаль, як згадано, дані Крижанівського досі не опубліковано в їх деталях, тому докладніше зупинитися на порівняльному аналізі не маємо змоги.

ТАБЛИЦЯ 6

Зріст (taille)	1570 - 1589	1590—1609	1610—1629	1630—1649	1650—1669	1670—1689	1690—1709	1710—1729	1730—1749	1750—1769	1770—1789	1790—1809	1810—1829	1830—1849	1850—1869	1870
Колір волосся (couleur des cheveux)																
Біляний (Blonde)	—	—	—	—	—	—	2	3	1	3	1	2	—	—	—	—
Русявий (Châtain)	—	1	2	—	4	6	4	4	3	3	—	—	—	—	—	—
Темний (Brune)	1	2	—	1	3	15	4	3	5	3	3	3	—	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)																
Ясний (Claire)	—	—	—	—	2	2	3	3	1	2	1	2	—	—	—	1
Мішаний (Mélangée)	—	3	2	1	3	11	4	4	5	4	1	1	—	—	—	—
Темний (Foncée)	1	—	—	—	2	8	3	3	3	3	2	2	—	—	—	—

[5]) Волковъ. Антропологическіе особенности украинского народа.

Порівнюючи зріст нашої групи з її коліром волосся та очей (таб. 6), узнаємо, що, як у низькорослих, так і високорослих суб'єктів здебільшого темне волосся й мішані очі. Біляве волосся й ясні очі зустрічаються, г. ч., у високорослих. Темне волосся та темні очі разом — теж переважно у високорослих, хоч буває й у не таких високих. Що ж до комбинації — русяве волосся й мішані очі, то вона зустрічається у всіх наведених у таблиці групах зросту.

Таке зіставлення певних категорій зросту з певною пігментацією в нашій групі випливає як деяка закономірність, і вказує на наявність серед досліджених наче б двох типів високорослих елементів: світлого (біляве волосся й ясні очі) й темного; з другого боку, як раніш ми бачили, є чимало типів мішаних різноманітних по зросту, зі змішаною пігментацією.

Покажчик голови.

ТАБЛИЦЯ 7-а

Українці Поділля	Число вимірів. Nombre	Діяметр подовжний Diam. anteroposter		Діяметр поперечний Diam. transvers		Покажчик голови Indice céphalique	
		min.—max.	пересічн. moyen.	min.—max.	пересічн. moyen.	min.—max.	пересічн. moyen.
Вінницька окр. .	3	190—209	196	153—161	157	77,03—82,63	80,06
Кам'янецька „ .	72	174—201	188	145—187	157	78,35—97,91	83,93
Могилівська „ .	4	185—209	195	158—169	162	80,86—85,41	83,16
Проскурівс. „ .	1	190	190	152	152	80,00	80,00
Тульчинська „ .	3	179—190	185	153—159	156	81,57—85,48	84.17
Разом . .	83	174—209	188	145—187	157	77,03—97,91	83,72

ТАБЛИЦЯ 7-б

Українці Поділля	Доліхокефали Dolichocéphales до 75.00		Судоліхокефали Sous-dolichocéphales 75.00—77,77		Мезокефали Mesaticéphales 77,78—80.00		Субрахікефали Sous-brachycéph. 80,00—83,33		Брахікефали Brachycéphales 83,34 ...	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. .	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—
Кам'янецька „ .	—	—	—	—	9	—	24	—	39	—
Могилівська „ .	—	—	—	—	—	—	2	—	2	—
Проскурівс. „ .	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—
Тульчинська „ .	—	—	—	—	—	—	1	—	2	—
Разом .	—	—	1	1,2	10	12,1	29	34.9	43	51,8

Розглядаючи табл. 7-а [6]) бачимо, що пересічний покажчик голови усіх досліджених від нас українців з Поділля становить 83,72, себто в більшості

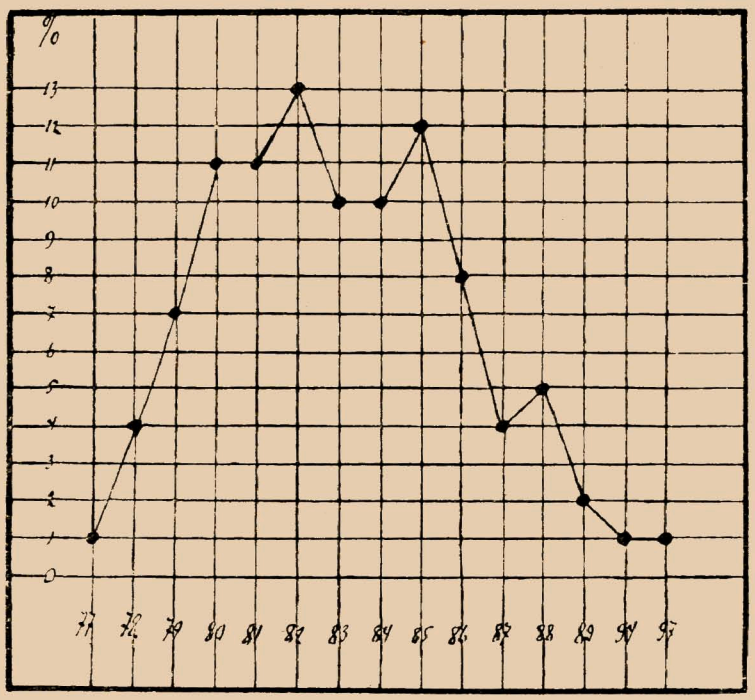
[6]) Треба мати на увазі що серед досліджених тут суб'єктів Кам'янецької округи є один з покажчиком голови — 97,91, що, безперечно, є в даному разі несподіваним ви-

своїй вони є брахікефали. По окремих округах маємо різні покажчики: є брахікефали, субрахікефали і, навіть, мезокефали, але, беручи на увагу незначну кількість досліджених в цих округах суб'єктів і застосовуючи відміну їхніх покажчиків до індивідуальних ознак, — ми так само, як і при розгляді зросту, не відокремлюємо їх в окремі антропологічні групи, і поки-що приєднуємо да основної Кам'янецької групи (з покажчиком 83, 93), отже, розглядаємо усіх разом.

Хитання подовжного діяметру голови від 174 — 209, поперечного від 145 — 187, а покажчика від 77,03—97,91. Як бачимо, амплітуди цих хитань досить великі, але треба мати на увазі, що на крайні числа припадає тільки невелика кількість суб'єктів, себто це є поодинокі індивідуальні явища. Більшість же (51,8%) з нашої групи досліджених належить безперечно до брахікефалів; досить велика кількість (34,9%) субрахікефалів, кілька суб'єктів (12,1%) є мезокефалів і тільки 1 суб'єкт належить до судоліхокефалів, тоді як справжніх доліхокефалів ані одного суб'єкта зустрінуто не було (Табл. 7-б).

Що до індивідуальних хитань покажчиків голови, то звернімось до діяграми II.

ДІЯГРАМА II.



Графічна крива не дає правильности розповсюдження індивідуальних покажчиків голови, ми маємо аж три-чотири верховини, і жодна з них не від-

нятком. Вираховуючи покажчик голови пересічний, а також мінімум та максимум подовжного і поперечного діяметрів, ми включили й дані вище зазначеного суб'єкта, тому що цей покажчик на виведеному пересічному покажчикові відбивається незначно. Так, пересічний покажчик усіх досліджених суб'єктів—83,72, а без цього покажчика (97.91)— він буде 83,55; пересічний покажчик усіх з Кам'янецької округи 83,93, а без 97,91 буде 83,73, себто в тому й другому випадкові за межи брахікефальної групи не виходимо.

повідає пересічному числу покажчика голови—дві головніші верховини, які відповідають покажчикам 82 (найбільша) і 85; можна відзначити й третю верховину з покажчиком 88. Це вказує на те, що наша подільська група людности має найчастіше покажчик 82, себто субрахікефальна, в той же час є велика кількість з покажчиком 85 і навіть вищим — це гіпербрахікефальна група; останнє й збільшило число пересічного покажчика до 83, 72. Отже можна вбачати в нашій дослідженій групі наявність двох основних антропологічних елементів: одного брахікефального і другого субрахікефального з окремими індивідуальними варіяціями в бік більшої довго й короткоголовости.

Порівняймо наші дані з даними инших дослідників що до покажчика голови подільских українців (Крижанівський):

	Покажч.	Доліхок.	Мезок.	Субрах.	Брах.
Півн. Поділля — 52 ос.	82,3	7.7%	17.3%	32,7%	42.3%
По Бугу — 61 „	84,0	3.3	9,8	24,6	62.3
По Дністру — 32 „	85,2	—	6.3	25,7	67,0
Мої досл. — 83 „	83,7	1,2	12,1	34.9	51,8

Бачимо деяку різницю в абсолютних числах покажчиків голови, що можливо, пояснюється меншою кількістю групових суб'єктів Крижанівського і взаємною різницею поміж ними; але в той же час наша група досліджених, як і група Крижанівського, пересічно належать до короткоголових. Відсоткове відношення різних категорій кефалії у всіх наведених групах близьке одне до одного.

ТАБЛИЦЯ 8

Покажчик голови Ind. céphalique	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	94	97
Колір волосся (couleur des cheveux)															
Білявий (Blonde)	—	2	—	1	3	1	—	—	—	1	1	1	2	—	—
Русявий (Chatain)	—	—	1	4	4	1	4	2	6	3	—	1	—	1	—
Темний (Brune)	1	1	5	4	2	9	4	6	4	3	2	2	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)															
Ясний (Claire)	—	1	—	4	3	2	—	—	1	2	—	2	2	—	—
Мішаний (Mélangée)	1	—	4	4	5	2	6	4	7	2	1	1	—	1	—
Темний (Foncée)	—	2	2	1	1	7	2	4	2	3	2	1	—	—	1

Розглянемо співвідношення покажчика голови до коліру волосся й очей (табл. № 8). Тут досить помітно різноманітний і мішаний характер даного населення в цьому напрямку. Темне волосся й очі зустрінуто майже однаково у короткоголових і у більш довгоголових; разом біляве волосся й ясні очі зустрінуто і у тих і у инших, але у довгастоголових це зустрічається частіше;

що ж до мішаної пігментації, то, звичайно, її багато так у короткоголових, як і у довгастоголових.

ТАБЛИЦЯ 9

Покажчик голови Ind. céphalique	Зріст Taille															
	1570–1589	1590–1609	1610–1629	1630–1649	1650–1669	1670–1689	1690–1709	1710–1729	1730–1749	1750–1769	1770–1789	1790–1809	1810–1829	1830–1849	1850–1869	1870
77	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
78	—	—	—	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—
79	1	—	—	—	—	3	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
80	—	1	—	—	—	2	1	1	—	—	1	1	1	—	—	1
81	—	—	—	—	—	2	1	2	1	1	1	1	—	—	—	—
82	—	—	—	1	1	4	—	2	2	—	—	1	—	—	—	—
83	—	—	—	—	1	2	2	—	3	—	—	—	—	—	—	—
84	1	—	—	—	2	1	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—
85	—	—	1	—	2	3	1	1	—	1	—	1	—	—	—	—
86	—	—	—	—	—	3	2	—	—	1	1	—	—	—	—	—
87	—	—	—	—	—	—	2	—	—	1	—	—	—	—	—	—
88	—	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—
89	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
94	—	—	1	—	—		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
97	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—

Що до співвідношення покажчика голови до зросту (табл. 9), то помічаємо у наших досліджених безперечний звязок короткоголовости з вищим за середній та високим зростом, себто з високорослістю взагалі; те саме бачимо у середньоголових (мезокефалів): низькорослі суб'єкти зустрічаються яко поодинокі особи різних категорій кефалії від мезокефалів до брахікефалів. Єдиний представник довгоголових, власне (судоліхокефал) є високого зросту, але на це треба дивитися як на вийняткове явище.

ТАБЛИЦЯ 10-а

Українці Поділля	Число вимірів. Nombre	Покажчик голови Indice céphalique							
		Судоліхокеф. Sous-dolicho-céph.		Мезокеф. Mesaticéph.		Субрахікеф. Sous-brachic.		Брахікеф. Brachicéph.	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Малий зріст (до 1599)	4	—	—	1	1,2	1	1,2	2	2,4
Нижчесереднього зріст (1600—1649)	3	—	—	—	—	1	1,2	2	2.4
Вищесереднього зріст (1650—1669)	32	—	—	4	4,8	11	13,2	17	20,5
Високий зріст (1700....)	44	1	1,2	5	6.0	16	19.3	22	26.5
Разом	83	1	1,2	10	12,0	29	34,9	43	51,8

ТАБЛИЦЯ 10-б

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білявий Blonde		Русявий Châtain		Темний Brune		Ясний Claire		Мішан. Mélang.		Темний Foncée	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Малий зріст (до 1599) .	—	—	1	1,2	3	3.6	—	—	3	3,6	1	1,2
Нижчесереднього зріст (1600—1649) . . .	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—	3	3.6	—	—
Вищесереднього зріст (1650—1669) . . .	1	1,2	13	15,7	18	21,7	5	6,0	17	20,5	10	12,0
Високий зріст (1700....) .	11	13,2	11	13.2	22	26,5	12	14.5	15	18.0	17	20.5
Разом . . .	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	38	45.8	28	33,7

Закінчуючи огляд покажчика голови, зупинимося ще на співвідношенню його до зросту й піґментації у купі, що подано на звідній таблиці 10-а, б.

Підрахувавши дані цієї таблиці маємо, що серед досліджених зустрінуто в 25 випадках:

Темний тип:

Високий зріст з покажч. голови	85.47	14 осіб.
Зріст вищесереднього з покажч. голови . .	82,61	10 „
Зріст нижчесереднього „ „ „ . .	84,95	1 „

Світлий тип:

Високий зріст з покажч. голови	83,98	9 осіб.

Решта досліджених суб'єктів мішаної піґментації.

Отже видно, що до складу сучасної української людности на Поділлі, яка в більшості являє собою мішаного типу населення наче б входить два типи: 1) темний, високорослий, короткоголовий, і 2) світлий, високорослий, короткоголовий, але при великій змішанности типу населення, це явище не може бути категорично стверджено.

Високість черепа.

ТАБЛИЦЯ 11

Українці Поділля	Число вимірів Nombre	Високість черепа Haut du crâne min.—max.	Високість черепа Haut du crâne пересічно moyenne	Висотно-подовжн. покажчик Ind. de haut	Висотно-поперечн. покажчик Ind de larg.
Вінницька окр.	3	118—148	137	69.67	87,09
Кам'янецька „	71	108—183	130	69,37	83.07
Могілівська „	4	128—145	135	73,30	83,51
Проскурівс. „	1	118	118	62.11	77,63
Тульчинська „	3	122—146	131	70.81	84.87
Разом . .	82	108—183	130	69,54	83,19

Високість черепа [7]) (табл. 11), маючи досить великі хитання від 108 — 183 у досліджених подільських українців пересічна середня (130) при незначному висотно-подовжному покажчикові — 69,54; тому досліджена група відноситься до хамекефалів (низькоголових); незначним висотно-поперечним покажчиком — 83,19 наші українці стосуються теж до низькоголових.

Широкість чола.

ТАБЛИЦЯ 12

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Найменша ширина чола Diam. front. minim.		Покажчик чола=100 Diam. transv.=100
		min.—max.	пересічн. moyenne	
Вінницька окр.	3	104—111	107	68,22
Кам'янецька „	72	97—117	108	68,44
Могилівська „	4	106 115	110	65,54
Проскурівс. „	1	105	105	69,54
Тульчинська „ . . .	3	104—114	110	70,64
Разом . . .	83	97—117	108	68,51

В табл. 12 подано дані про чоло. Найменша широкість чола (108) у наших суб'єктів середня; за покажчиком чола (68,51) вони стосуються до середньо-широкочолих з деяким ухилом до широкочолих.

Високість і широкість лиця.

ТАБЛИЦЯ 13

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діяметр вилиць Diam. bizygomatique		Високість лобнопідборідна Haut. ophryoment.		Покажчик лиця Indice facial
		min.—max	пересічн. moyenne	min.—max.	пересічн. moyenne	
Вінницька окр. . . .	3	143—148	146	133—144	140	105,04
Кам'янецька „ . . .	72	132—154	143	125—163	141	101,34
Могилівська „ . . .	4	138—151	145	129—146	139	106,87
Проскурівс. „ . . .	1	144	144	148	148	97,30
Тульчинська „ . . .	3	138—147	142	141—143	142	100,00
Разом .	83	132—154	143	125—163	141	101,64

Розглядаючи найбільший діяметр вилиць, як широкість загального лиця, високість лобно-підборідну, як довжину анатомічного лиця, відношення поміж ними, як покажчик анатомічного лиця (за термінологією Брока — ind facial), помічаємо (табл. 13), що наші досліджені стосуються за прийнятою класифі-

[7]) Високість черепа вираховувалась, за браком відповідного інструмента, через віднімання високости вушного отвору з загального зросту суб'єкта.

кацією до середньовидних (покажчик 101,64) з ухилом до довговидних з, порівнюючи, широкуватим лицем), яке абсолютними числами (пересічно 143) ширше за довжину лиця.

ТАБЛИЦЯ 14

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Загальна високість обличчя Haut. du visage: мін. — мах.	Пересічн. moyenne	% Мала (до 170) Petite	% Середня (до 185) Moyenne	% Велика (186 і б.) Grande	Покажчик обличчя Indice visage	% Лептопрозопи (до 70,00) Leptoprosopes	% Мезопрозопи (70,01—80,00) Mésoprosopes	% Хамепрозопи (80,01 і б.) Chaméprosopes
Вінницька окр.	2	181—184	183	—	2,4	—	79,75	—	1,2	1,2
Кам'янецька „	72	167—220	186	1,2	46,3	40,2	76,86	4,9	61,0	21,9
Могилівська „	4	180—195	186	—	2,4	2,4	77,97	—	3,7	1,2
Проскурівс. „	1	190	190	—	—	1,2	75,79	—	1,2	—
Тульчинська „	3	189—192	190	—	—	3,7	74,80	—	3,7	—
Разом	82	167—220	186	1,2	51,2	47,6	76,89	4,9	70,7	24,4

Що до загальної високости цілого обличчя (од межі початку волосся до нижнього краю підборіддя), то бачимо (табл. 14), що у них вона, порівнюючи, велика (186); відсотковим розподілом за прийнятою класифікацією найбільше (51,2%) т. з. «середньої» загальної високости обличчя, трохе рідче (47,6%) зустрічається «велика» і майже нема «малої».

Порівнюючи загальну високість обличчя з найбільшим діяметром вилиць, покажчик обличчя — ind. visage, виявляється подібне ж, себто наші досліджені в значній більшості (70,7%) є мезопрозопи — середнє обличчя, з помітним ухилом (24,4%) до широкого — хамепрозопів; лептопрозопи, з довгим обличчям у українців Поділля зустрічаються рідко.

Таким чином, дана група українців може бути схарактеризована як група з довгим анатомічним лицем, довгим загальним обличчям і в той же час широкуватим, себто при покажчикові обличчя (ind. visage) — 76,89: за прийнятою класифікацією вона належить до овальновидних.

ТАБЛИЦЯ 15

Українці Поділля	Висування вилиць Saillie des pommettes: 0 Число	0 %	1 Число	1 %	2 Число	2 %	3 Число	3 %
Вінницька окр.	—	—	3	3,6	—	—	—	—
Кам'янецька „	11	13,3	36	43,4	25	30,1	—	—
Могилівська „	1	1,2	2	2,4	1	1,2	—	—
Проскурівс. „	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—
Разом	12	14,5	44	53,0	27	32,5	—	—

Розглянімо ступень висування вилиць (табл. 15). Здебільшого він незначний (53%), але нерідко (32,5%) зустрічаються суб'єкти з більшим ви-

суванням вилиць («2» в табл.). Максимального ступеня висування вилиць («3») ми не помітили зовсім, тоді як мінімальний, себто дуже мале висування, («0» в табл.) всеж зустрічається (14,5%).

Порівнюючи наші дані з даними Крижанівського, де для українців північного Поділля покажчик лиця (ind facial) — 105,2, для українців по Бугу — 102,4, а по Дністру — 101,7, — бачимо, що за цим покажчиком наша група наче б підходить до дністрянської Крижанівського, значно відрізняючись від його північної групи, яка, очевидно, широковидіша. Проф. Вовк [8]) застосовує взагалі українців до б. м. вузьколиціх (102,7).

Взагалі кажучи, це може й так, але що до українців Поділля, то в деякій мірі, хоч й підтверджується твердження проф. Вовка, все таки в них елементи більшої, порівнюючи, широкости лиця безперечно виступають яскравіше.

Розмір і форма носа.

ТАБЛИЦЯ 16

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носа H. nasio-sousnasale		Широкість носа Largeur du nez		Покажчик носа Ind. nasal.	%%		
		min.—max.	Пересічн. Moyen.	min.—max.	Пересічн. Moyen.		Лепторини (до 70,00) Leptorhiniens	Мезорини (70,01—85,00) Mésorhiniens	Платірини (85,01 і б.) Platyrhiniens
Вінницька окр.	3	51—53	52	36—40	38	71,20	2,4	1,2	—
Кам'янецька „	72	43—63	52	30—45	31	71,30	42,2	41,0	3,6
Могилівська „	4	50—58	59	37—38	38	70,27	1,2	3,6	—
Проскурівс „	1	50	50	36	36	72	—	1,2	—
Тульчинська „	3	49—52	50	35—36	36	71,42	1,2	2,4	—
Разом	83	43—63	52	35—45	31	71,26	47,0	49,4	3,6

Згідно з прийнятой класифікацією тих українців, що я їх дослідив і які мають пересічну високість носа — 52 (табл. 16), а широкість — 31, за пересічним покажчиком носа (71,26) треба застосувати до мезоринів (середненосих). В той же час серед них при 49,4% мезоринів дуже багато (47,0%) є лепторинів (довгоносих) і, навпаки, дуже мало (3,6%) платирінів (широконосих).

ТАБЛИЦЯ 17

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Висування носа Praéminence du nez					
		Мале 1		Середнє 2		Велике 3	
		N	%	N	%	N	%
Вінницька окр.	3	—	—	3	3,6	—	—
Кам'янецька „	72	32	38,6	36	43,4	4	4,8
Могилівська „	4	2	2,4	2	2,4	—	—
Проскурівс. „	1	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	3	1	1,2	2	2,4	—	—
Разом	83	36	43,4	43	51,8	4	4,8

[8]) Ibid. Стор. 449.

Таким чином, наша група українців розміром носа здебільшого, хоч й є середньоноса, але, значне місце займає, може й основний, тип довго й вузьконосий.

Розглядаючи табл. 17, де подано ступень висування носа, бачемо, що більшість (51,8% о) має середнє висування і, порівнюючи, дуже багато 43,4% о з малим висуванням, тоді як значного висування («3» в табл.) дуже мало (4,8% о).

ТАБЛИЦЯ 18

Українці Поділля	Число вим. Nombre	Профиль носа. Profil du nez									
		-2		-1		0		+1		+2	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр.	3	—	—	2	2.4	1	1,2	—	—	—	—
Кам'янецька „	72	6	7,2	28	33.7	30	36,2	8	9,6	—	—
Могилівська „	4	—	—	1	1,2	3	3.6	—	—	—	—
Проскурівс. „	1	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „	3	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	—	—
Разом	83	6	7.2	33	39.8	36	43.4	8	9.6	—	—

Що до профіля носа, то з табл. 18 бачимо, що в нашій групі частіше зустрічається (43,4% о) прямі носи; досить багато серед них, (39,8% о) суб'єктів з носами трохи угнутими. Беручи на увагу те, що підраховуючи індивідуальні спостереження профіля носа, ми суб'єктів (12), з профілем «0 — 1», себто незначну угнутість, застосували до розділу «0» (прямий ніс), кількість суб'єктів носами трохе угнутими в нашій групі має бути фактично більша і, навіть, більша за групу прямоносих («0»). Значно угнутих («2») носів маємо тільки 7,2% о.

Що ж до вигнутого профіля («+1», «+2»), то їх зустрінуто взагалі мало — 9,6%, та й то тільки з незначною вигнутістю.

За дослідами Крижанівського маємо:

		Півн. Поділля.	По Бугу.	По Дністру.
Покажчик носа		71,2	69.8	70,9
Профіль	вигн.	19,5%	9.8%	9,3%
	прям.	68,9%	62,3%	56,2%
	угн.	11.5%	27.8%	34,3%

Порівнюючи з нашими даними, маємо, що покажчиком носа наша група не відрізняється тільки від північної групи Крижанівського, профілем носа наша група має менший відсоток прямоносих і більший % угнутих ніж у дослідах Крижанівського. Вигнутий профіль Крижанівський занотував у всіх своїх групах у більшому відсоткові аніж у нас.

Проф. Вовк [9]) вважає, що у українців взагалі «в безперечній більшості профіль носа прямий». Наша група досліджених цього наче б і не доводить, причина може й в тому, що ми, порівнюючи, небагато суб'єктів дослідили, але той факт, що в нашій групі є значна домішка суб'єктів угнутоносих разом з прямоносими є за нашими спостереженнями безперечний.

[9]) Ibid. Стор. 450.

Отвір очей.

ТАБЛИЦЯ 19

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Очі Les yeux		
		Внутрішн. діяметр кутків очей Diam. biangulaire int.	Зовнішн. діяметр кутків очей Diam. biangulaire ext.	Отвор очей Long de l'ouverture palpébrale
Вінницька окр.	3	33,7	91,3	28,8
Кам'янецька „	71	35,0	90,4	27,7
Могилівська „	4	34,2	90,5	28,2
Проскурівс. „	1	34,0	89,0	27,5
Тульчинська „	3	35,3	89,7	27,2
Разом . . .	82	34,9	90,4	27,8

Наша група українців має пересічний внутрішній діяметр кутків очей — 34,9, зовнішній — 90,4, довжину отвору [10]) — 27,8 (табл. 19).

Проріз очей, т. з., „одкритий"; монгольське віко дуже мало розвинене — зустрілося тільки у 7 випадках.

Губи.

ТАБЛИЦЯ 20

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Рiт La bouche		
		Високість країв губ H. de rebords des lévres	Широкість рота Largeur de la bouche	Покажчик губ Ind. buccal
Вінницька окр.	3	12,3	53,0	23,21
Кам'янецька „	72	15,4	52,0	29,62
Могилівська „	4	13,8	54,2	25,46
Проскурівс. „	1	16,0	50,0	32,00
Тульчинська „	3	19,0	50,2	37,85
Разом .	83	15,4	52,1	29,56

Високість губ (табл. № 20) у наших досліджених досить велика (15,4), тому й покажчик губ (29,56) при, порівнюючи, середній широкості рота (52,1), теж значний: особливо це виявилось у суб'єктів Тульчинської округи.

Пересічний діяметр спіднещелепний, як не видно з табл. № 21, середнього розміру (111), при мінімумі 95 та максимумі 125, при чому треба зауважити, що ці крайні розміри зустрічаються рідко, так з 90-ми абсолютними цифрами тільки 2 суб'єкта. Той же діяметр спіднещелепний при діяметрі вилиць = 100 пересічно є 77,62.

[10]) Вираховано шляхом розділення на 2 різниці поміж зовнішнім і внутрішнім діяметрами кутків очей.

Розміри спіднього щелепа.

ТАБЛИЦЯ 21

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діяметр спіднещелепний Diam. bigoniaque		При діям. вилиць=100 Diam. bizygomat.=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр.	3	109—114	112	76,71
Кам'янецька „	72	95—125	111	77,62
Могилівська „	4	104—122	110	75,86
Проскурівс. „	1	118	118	81,94
Тульчинська „	3	108—112	111	78,18
Разом	83	95—125	111	77,62

ТАБЛИЦЯ 22

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість долішнього щелена H. mandib. buccomentonnière		При високості лобно-підборідної=100 H. ophryomenton=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр	3	49—53,5	51,5	36,78
Кам'янецька „	72	40—62	50,5	35,82
Могилівська „	4	45—51	48,2	34,68
Проскурівс. „	1	50	50	33,78
Тульчинська „	3	50,5—56	53,8	37,89
Разом	83	40—62	50,6	35,89

Що до високості спіднього щелепа, то з табл. № 22 бачимо, що пересічно вона буде 50,6, при мін. 40 і макс. 62; покажчик же, себто відношення її до лобно-підборідної високості, пересічно є 35,89.

Високість носо-підборідна та носо-губна.

ТАБЛИЦЯ 23

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носо-підборідна H. nasiomenton		Високість носо-губна H. nasiobuccale	
		min.—max.	пересічн. moyen.	min.—max.	пересічн. moyen.
Вінницька окр.	3	116—124	120,2	73—75	74,0
Кам'янецька „	72	102—139	122,0	56—87	74,5
Могилівська „	4	117—129	122.0	72—78	75,7
Проскурівс. „	1	122	122.0	75	75
Тульчинська „	3	123—125	124,3	72.5—76	74,5
Разом	83	102—139	122,0	56—87	74,5

В табл. № 23 наведено дані, що до цього. При досить значних індивідуальних хитаннях у наших досліджених пересічна високість носо-підборідна — 122, а носо-губна — 74,5.

Прогнатизма зубів в нашій групі зустрінуто не було зовсім.

Вухо.

ТАБЛИЦЯ 24

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Велика вісь вуха Grand axe de l'oreille: Min.—max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя=100 H. de visage=100	Зріст=100 Taille=100	Мала вісь вуха Petit axe de l'oreille: Min.—max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя=100 H. de visage=100	Зріст=100 Taille=100	Покажчик вуха Ind de l'oreille
Вінницька окр.	3	63,7—69	67,2	36,7	3,9	37—37,5	37,2	20,3	2,2	55,4
Кам'янецька „	71	54—71	64,3	35,1	3,8	31—45	37,4	20,1	2,2	57,8
Могилівська „	4	55—67	62,2	33,5	3,6	35—42,0	38,9	22,3	2,4	62,6
Проскурівс. „	1	61	61,0	32,1	3,4	37	37,0	19,5	2,1	60,7
Тульчинська „	3	61—65	63,3	33,3	3,7	34—38,5	35,8	18,8	2,1	56,6
Разом	82	54—71	63,5	34,1	3,7	31—45,0	37,4	20,2	2,2	57,9

В табл. № 24 наведено пересічні величини великої та малої вісів вуха, їх взаємовідносини, себто покажчик вуха, та відношення їх до високості обличчя й загального зросту.

Розглядаючи цю таблицю й користуючись класифікацією покажчиків вуха за Воробйовим [11]), можна зробити висновок, що досліджена група українців має вуха досить широкі.

Вимірюючи довжину вуха (велику вісь), ми відзначали й довжину хрящового вуха; пересічно вона для 82 суб'єктів — 51,8, себто на, т. з., „мочку" вуха припадає 5,9 мм.

ТАБЛИЦЯ 25

Українці Поділля	Віддаленість вуха Ecartement de l'oreille: 0 N	0 %	1 N	1 %	2 N	2 %	3 N	3 %
Вінницька окр.	—	—	3	3,6	—	—	—	—
Кам'янецька „	3	3,6	43	51,8	25	30,1	1	1,2
Могилівська „	—	—	3	3,6	1	1,2	—	—
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—
Разом	4	4,8	51	61,5	27	32,5	1	1,2

Найбільш всього в нашій групі українців вухо буває віддалене від потилиці незначно (табл. № 25, „1") — 61,5%. Крім того, часто зустрічається й

[11]) В. Воробьевъ. Наружное ухо человѣка. „Труды Антропол. Отд. О-ва Люб. Ест., Антр. и Этногр.", т. XX, 1901.

віддаленіше вухо („2“) — 32,5%; з віддаленням же дуже значним („3“) можна вважати, що таких зовсім не зустрічається, бо у нас є тільки 1 випадок. Зустрічаються ще вуха б. м. притиснуті до потилиці („0“), таких буває рідко (4,8%).

Що до горбика Дарвина, то він очевидно трапляється нерідко; ми зустріли разом у 16,9%.

Верхні та нижні кінцівки.

ТАБЛИЦЯ 26

Українці Поділля	Верхні кінцівки Extremités super					Довжина тулуба Long. du trone			
	Число вимірен Nombre	Min.—max.	Довжина Longeur	При бюсті=100 Buste=100	При зрості = =100 Taille=100	Число вимірен Nombre	Min.—max.	Пересічн. Moyen.	При зрості= =100 Taille=100
Вінницька окр. . . .	3	67,4—74,8	71,2	83,3	41,4	3	45,5—50,9	48,53	28,2
Кам'янецька „ . . .	71	66,0—82.8	73,9	83,2	43,4	71	42,2—67,4	56, 8	33,3
Могилівська „	4	70,3—78,9	76,2	85,2	44,3	4	56,8—69,8	60, 5	35,2
Проскурівс. „	1	76,5	76,5	84,1	42,6	1	58,3	58, 3	32,5
Тульчинська „ . . .	3	67,6—77,5	71,5	80.1	41,4	3	56,5—61,1	58. 6	33,9
Разом .	82	66,0—82,8	73,9	83,2	43,3	82	42,2—69,8	56, 7	33,2

Верхні кінцівки (табл. № 26), маючи на увазі довжину руки від acromin'a до кінця середнього пальця, при пересічній довжині в 73,9 (користуючись розподілом проф. Івановського [12]), в порівнянні з бюстом — досить довгі, а порівнюючи зі зростом—середні, але близькі до малих.

ТАБЛИЦЯ 27

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість бюста H. du buste			Нижні кінцівки Extrémit. infer			
		Min.—max.	Пересічн. moyen	При зрості= =100 Taille=100	Min.—max.	Довжина Longeur	При бюсті= =100 Buste=100	При зрості= =100 Taille=100
Вінницька окр. . . .	3	76,1—97,0	85,5	49 8	78,5—92,0	86,3	100,9	50,2
Кам'янецька „	71	81,9—98,0	88 8	52,1	70,0—95,3	81,5	91,6	47,7
Могилівська „	4	87,6—91,1	89,5	52,0	76,5—85,9	80,8	90,3	47,0
Проскурівс. „	1	91	91,0	50,7	88,5	88,5	97,3	49,3
Тульчинська „ . . .	3	86.0—91,5	89,3	51,7	78,4—89,1	83,5	93.5	48,3
Разом .	82	76,1—98.0	88,8	52,0	70,0—95,3	81,8	91,9	47,8

[12]) А. Ивановскій. Объ антропологическомъ составѣ населенія Россіи. Москва, 1904.

Нижні кінцівки (табл. № 27) при пересічній довжині 81,8, порівнюючи з бюстом, теж досить довгі, але, порівнюючи зі зростом, середні.

Що до довжини кінцівок нашої групи українців, то дані наші підтверджуються й даними Крижанівського, що до подільських українців, а так само загальним висновком проф. Вовка [13]), який вважає, що пересічно рука українців середня довжиною, наближаючись до короткої, а ноги середні. Проф. Івановський [14]) подає в своїх звідних таблицях довжину ноги, яко високість над підлогою trochanter major; ми ж вираховували її, віднімаючи з загального зросту суб'єкта зріст навсидя, себто високість бюста. Останній спосіб дослідження не можна вважати за досконалий, він не дає точних цифр, але ми примушені були ним користуватись, бо з різних причин trochanter не завше можна виміряти. Тому, за розподілом проф. Івановського наші дані не можуть бути побиті, бо вони дали б інші висновки, які заперечували б дійсности, отже ми аналізуючи результати наших вимірів нижніх кінцівок таблицями Івановського не користувалися.

ТАБЛИЦЯ 28

Українці Поділля	Плече			Передпліччя			Китиця				
								Довжина		Широкість	
	Число вим. Nombre	Min.–max.	Пер. Moyen.	Число вим. Nombre	Min.–max.	Пересічн. Moyen.	Число вим. Nombre	Min.–max.	Пересіч. moyen.	Min.–max.	Пересіч. moyen.
Вінницька окр.	3	30,3—31,9	31,2	3	17,1—22,4	20,2	3	18,8—20,5	19,8	8,9— 9,6	9,2
Кам'янецька „	71	23,2—37.3	21,3	64	17,6—27,6	22.3	64	17,6—23,1	20,5	8,5—10,3	9,4
Могилівська „	4	30,0—36,8	33,5	4	21,1—24,3	22.7	4	19,2—21,2	20,1	8,9— 9,8	9,3
Проскурівс. „	1	32,9	32,9	1	22.9	22,9	1	20,7	20,7	9,3	9,3
Тульчинська „	3	28,7—35,0	31,5	2	21,3—22,0	21,7	2	19,5—20.5	20,0	8.5— 9,4	8.9
Разом .	82	23,2—37,3	31,5	74	17,1—27,6	22,2	74	17,6 - 23,1	20,4	8.5—10,3	9,4

Плече, передпліччя й китиця. В табл. № 28 подано пересічні дані, що відносяться до окремих сегментів верхньої кінцівки дослідженої нами групи українців. Пересічно плече — 31,5, передпліччя — 22,2, довжина китиці — 20,4, широкість її — 9,4. Порівняння з иншими дослідами навести не можемо, бо такі дані не вираховані в тих літературних джерелах, що їх ми цитуємо.

Бюст і тулуб.

З табл. № 27 бачимо, що бюст у наших подільських українців досить довгий при пересічній величині 88,8 себто довший од пересічної довжини нижніх кінцівок; що до загального пересічного зросту є більший за його половину, і його можна застосувати до „середніх".

Тулуб (табл. № 26) при пересічній довжині 56,7 є в той же час третина загального пересічного зросту.

---

[13]) Ibid. Стор. 450.

[14]) Ibid. стор. 162.

Порівняти з иншими наші ці дані не можемо, з тих же причин, що вище зазначено.

Скелія.

ТАБЛИЦЯ 29

Українці Поділля	Hyperbrachyskélie au dessous 75		Brachyskélie de 75—79,9		Sous-brachyskélie 80,0 84,9		Mésatiskélie 85,0—89,9		Sous-macroskélie 90,0—94,9		Macroskélie 95,0—99,9		Hypermacroskélie 100,0		Покажчик скелії Ind. skélie
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Вінницька окр. . . .	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—	2	2,4	102,63
Кам'янецька „ . . .	—	—	1	1,2	8	9,6	21	25,3	23	27,7	12	14,5	7	8,4	90,61
Могилівська „	—	—	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4	—	—	—	—	90.28
Проскурівс. „	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1,2	—	—	97,25
Тульчинська „	—	—	—	—	—	—	1	1.2	—	—	2	2,4	—	—	93,50
Разом . . .	—	—	1	1,2	9	10,8	24	28,9	25	30,1	15	18,1	9	10,8	91,24

Розглянемо ще т. з. „покажчик скелії“ (Ind. skélie), одну з важливих антропологічних ознак, себто віднощення довжини нижніх кінцівок до бюста. За класифікацією проф. Manouvrier [15]) ми в табл. № 29 розподілили наш матеріял що до цього.

Тут ми бачимо, що при пересічному покажчикові скелії нашої групи українців (91,24) більшість з них (30,1%) це є сумакраскели (довговатоногі) і майже стільки ж (28,9%) мезатискелів (середньоногих); решта припадає на коротконогі і на більш довгоногі, але останніх більше. Т. ч., нашу групу кажучи взагалі, можна застосувати до, т. з., „піддовгоногих“, чи „середньоногих“ з помітним ухилом до довгоногости, як це ми й відзначали раніш, розглядаючи окремо нижні кінцівки.

За Крижанівським покажчик скелії у українців Поділля — 92,5, незначно вище від нашого (91,2), він вказує на ще більшу довгоногість подолян.

Розглядаючи покажчик скелії українців взагалі, проф. Вовк [16]) робить висновок, що українців треба застосувати до племен макроскелих (довгоногих) і що, порівнюючи, високий зріст українців залежить більше від довжини ніг, аніж від довжини тулуба, чи бюста. Це підтверджується й нашими поданими тут дослідами, але тільки в деякій мірі. Наша група українців вказує безперечно на те, що у неї є тільки невеликий ухил до довгоногости, але дуже часто зустрічаються серед них середньоногі суб'єкти. Вище ми бачили, що у них і довжина бюста чимала; останнє безперечно зменшує значення довгоногости на, порівнюючи, високий зріст нашої групи; очевидно тут відограє чимало ролю не тільки довжина ніг, але й довжина бюста, чому й доціль-

[15]) А. Носовъ Къ антропологіи сербовъ королевства. „Ежег. Рус. Антр. О-ва при СПБ Университетѣ“, т. IV. 1913.

[16]) Ibid. ст. 452.

ніше б нашу групу українців застосувати, як вище вже й зазначалася, не до макроскелів, а до сумакроскелів.

Розглянувши окремі антропологічні ознаки дослідженої групи подільських українців, наведомо загальну антропологічну характеристику типа згаданої групи на підставі тих даних, що подано вище.

Ця група українців характеризується: середнім укладом, з ухилом досить помітним, до слабосилости; темним коліром волосся, з значною, порівнюючи, домішкою білявих; „мішаним" коліром очей, з виразною домішкою до темноока — ясноока; високим зростом, з домішкою елементів низькорослих, скоріше мабудь з, т. з., елементами „вищесереднього" зросту; короткоголовістю, з виразною домішкою елементів менш короткоголових, власне, субрахікефалів, які, маючи на увазі, попереду зазначене, можливо вище середнього зросту, світлої піґментації; характеризуються низькоголовістю з середньою широкістю чола і, порівнюючи, високим чолом; лице довгувате і ціле обличчя овальне, з, порівнюючи, незначним ухилом до більш помітного висування вилиць; ніс у більшості по розміру середній (мезорини), але з значним ухилом до довго й вузьконосих (лепторини), з середнім або незначним висуванням носа, і прямим або трохи угнутим профілем носа; губи досить високі з середньою широкістю рота; зубного прогнатизму майже зовсім не зустрічається; вухо середнє й досить широке з незначним віддаленням від потилиці і горбиком Дарвина, що нерідко зустрічається; верхні кінцівки середні, близько до малих, а нижні—середні з деяким ухилом до довгих; бюст, порівнюючи, довгий і тулуб середній.

Проф. Вовк [17]) дає таку характеристику антропологічного типу українського народу: „українці являють з себе однородне плім'я темноволосе, темнооке, вищесереднє або високе на зріст, брахікефальне, високоголове, вузьколице, з прямим і досить вузьким носом, з, порівнюючи, короткими верхніми і довгими нижніми кінцівками". Не заперечуючи проти такої загальної характеристики українців взагалі і, підкреслюючи, що за нашою загальною характеристикою подільські українці з дослідженої групи, в своєму загальному антропологічному типові незначно чим відрізняються від загального типа (за Вовком),—проте ми мусімо відзначити, що та „однородність" українського племени, що про неї говорить проф. Вовк, на нашій групі подільських українців повного підтвердження наче б і не дає. Безперечно виявилося, що, особливо в головніших антропологічних ознаках, наша група подолян не являє собою якогось однородного типу. У них яскраво відзначається елементи змішаности в піґментації волосся й очей, в покажчикові голови, зрості т. и. ознаках. Очевидно тут маємо продукт змішування основного темного піґментацією типа з світлим, брахікефального можливо, з субрахікефальним (у всякому разі не доліхокефальним), високорослого з середнєрослим; за інші ознаки не будемо й говорити. Проф. Вовк припускає таке відхилення від загального типа українців, що він його подав, особливо в прикордонних частинах України, але тільки для „нечисленних кількістю осіб". Наші ж матеріяли, як бачимо, відзначають це „відхилення" досить яскраво.

[17]) Ibid. стор. 452.

№ №	Округа	Вік — Âge	Уклад — Constitution	Колір волосся Couleur des cheveux	Колір очей Couleur des yeux	Зріст Taille debout	Високість труд. китайбин. Fourchette sternale	Високість вушн. отвору H. du trou auditif	Високість краю плечев. виростку лопатки Acromion	Високість лок. суглобу Haut. du coude	Високість середн. пальця H. de l'extr. du médius	Високість колїна Haut du genou	Зріст навсидя Taille assis	Довжина тулуба Long. du tronc	Довгість ноги Extrémités infer	Скелія Skelia	Високість щиколотки H. du malléole	Довгість руки Extrémités super	Довгість кисти Long. de la main	Широкість кисти Larg. de la main	Покажчик голови
1		39	1	рус.	міш.	1744	1409	1608	1418	1107	705	462	896	570	848	94,64	71	713	198	88	83,8
2		46	1	темн.	„	1688	1375	1570	1355	1047	648	460	890	557	798	89,66	75	707	200	91	79,5
3		33	2	рус.	„	1625	1314	1508	1310	1011	612	445	830	515	795	95,78	64	698	200	89	85,2
4		25	2	т-р.	темн.	1775	1430	1667	1463	1090	637	499	930	618	845	90,86	68	826	222	97	86,9
5		21	2	темн.	темн.	1752	1415	1620	1416	1111	675	490	910	674	842	92,53	70	741	209	97	79,5
6		37	2	т-р	я-м.	1639	1329	1512	1318	1086	555	436	825	504	814	98,67	58	763	—	—	82,7
7		40	2	рус.	ясн.	1700	1375	1584	1400	1075	686	452	870	570	830	95,40	—	714	213	95	86,7
8		25	2	біл.	„	1841	1510	1725	1530	1177	737	510	888	577	953	107,32	65	793	215	97	88,2
9		31	2	„	„	1784	1477	1645	1461	1127	660	499	950	647	834	87,79	71	801	222	98	81,1
10		36	2—3	темн.	темн.	1570	1275	1458	1272	1015	601	423	870	572	700	80,46	55	671	188	86	84,9
11		31	2	рус.	міш.	1755	1425	1630	1443	1112	645	480	920	608	835	90,76	56	798	222	94	85,7
12		30	3	темн.	„	1675	—	1485	1302	1014	642	422	835	462	840	100,60	—	660	—	—	84,7
13		24	2	„	темн.	1745	1425	1590	1412	1092	640	460	920	587	825	89,67	76	772	218	96	85,8
14		20	2	рус.	міш.	1675	1362	1540	1351	1030	605	441	885	571	790	89,27	75	746	202	91	81,1
15		26	1	„	„	1590	1267	1469	1272	976	598	396	832	514	758	91,11	65	674	176	88	80,9
16		26	2	темн.	темн.	1745	1412	1630	1453	1124	648	492	910	618	830	91,21	74	805	228	100	88,0
17		31	2	„	„	1668	1344	1541	1346	1045	641	435	853	531	815	95,55	72	705	186	89	82,6
18		23	2	„	„	1716	1385	1597	1374	1050	630	456	862	520	854	99,07	65	744	213	91	82,5
19		20	1	рус.	„	1673	1357	1555	1375	1050	630	447	857	557	816	95,22	71	745	206	95	86,9
20		26	2	темн.	„	1689	1355	1543	1356	1059	642	448	880	547	809	91,93	—	714	118	92	86,2
21		34	2—3	т-р.	міш.	1710	1420	1580	1391	1076	628	447	905	586	805	88,95	—	763	215	99	84,8
22		27	1	рус.	„	1761	1433	1624	1427	1117	686	482	915	581	846	92,46	—	741	214	10	81,1
23		25	2	р. руд.	„	1658	—	1540	1358	1053	632	423	870	570	788	90,57	—	726	—	—	84,4
24		41	2	рус.	ясн.	1692	—	1575	1379	1070	670	420	886	573	806	99,97	—	709	—	—	80,1
25		30	2	„	міш.	1765	—	1582	1443	1098	655	469	895	573	870	90,17	—	788	—	—	86,8
26		24	2	біл.	т-м.	1750	1396	1619	1423	1097	657	464	929	422	821	88,37	82	766	211	95	78,3
27		22	2	темн.	темн.	1745	1410	1622	1423	1115	654	439	948	646	797	84,07	70	769	202	94	82,4
28		26	1	„	т-м.	1678	1568	1540	1363	1039	620	461	885	570	793	89,60	80	743	202	92	78,5
29		22	2	рус.	темн.	1740	1427	1613	1406	1079	645	452	875	541	865	98,89	60	761	213	91	82,2
30		20	1	біл.	ясн.	1712	1387	1568	1392	1102	670	455	915	595	797	87,10	72	722	209	93	82,8
31		22	2	рус.	міш.	1670	1355	1549	1364	1062	626	441	910	604	760	83,52	77	738	204	91	83,8
32		27	3	темн.	темн.	1682	1358	1556	1403	1070	615	451	898	619	784	87,31	62	788	221	99	83,4
33		27	2	рус.	ясн.	1680	1365	1543	1364	1049	600	454	892	576	788	88,34	69	764	206	90	80,6
34		32	2	т-р	міш.	1660	1354	1520	1355	1043	593	425	880	575	780	88,64	41	762	203	93	85,0
35		25	2—3	біл.	ясн.	1750	1412	1602	1398	1083	645	466	943	591	807	85,58	72	753	213	100	89,0
36		27	2	темн.	темн.	1700	1378	1566	1364	1045	627	428	912	576	788	86,40	42	737	210	96	83,7
37		25	2	„	„	1710	1369	1581	1365	1060	629	440	906	561	804	88,64	71	736	210	96	84,6
38		38	2	т-р.	м.	1596	1268	1467	1281	979	570	450	837	522	759	90,68	45	711	190	89	88,1
39		35	1	темн.	темн.	1795	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	82,7
40		27	2	т-р.	т-м.	1707	1379	1591	1367	1075	655	451	908	568	799	88,00	68	712	206	95	87,3
41		24	2	темн.	міш.	1745	1416	1637	1465	1104	637	478	921	641	824	89,47	56	828	226	100	84,3
42		25	2	рус.	ясн.	1668	1355	1528	1346	1033	607	423	896	574	772	86,16	50	739	221	90	88,0
43		28	2	темн.	міш.	1820	1465	1684	1496	1190	701	527	942	618	878	93,21	75	795	213	95	80,6
44		30	3	рус.	я-м.	1690	1372	1559	1373	1055	629	452	835	518	855	102,40	—	744	209	98	81,9
45		43	1	„	міш	1612	1306	1489	1322	1005	615	439	854	564	758	88,76	73	707	195	85	94,2
46		47	1	т-р.	„	1586	1291	1463	1273	979	580	420	819	506	767	93,65	76	693	198	92	79,8
47		20	1	темн.	темн.	1781	1442	1648	1426	1108	641	485	881	526	900	102,16	66	785	220	103	97,9
48		21	2	т-р.	„	1753	1410	1619	1419	1118	645	480	903	569	850	94,13	57	774	217	98	87,8
49		24	1	рус.	ясн.	1715	1366	1568	1379	1062	643	431	890	554	825	92,70	62	746	202	90	81,3
50		41	1	темн.	темн.	1676	—	1548	1334	1065	667	441	910	558	766	84,18	-	667	199	99	82,5
51		20	2—3	рус.	я-м.	1730	1414	1680	1427	1105	684	483	830	527	900	108,43	66	743	209	88	83,9
52		20	2	„	„	1675	1356	1554	1355	1038	632	441	863	543	812	94,09	63	723	197	88	85,3
53		20	1	т-р.	міш.	1709	1382	1591	1395	1066	656	459	880	566	829	94,20	66	739	203	91	83,6
54		20	2	рус.	я-м.	1660	1345	1515	1358	1058	651	446	860	558	800	93,02	55	707	194	90	83,3
55		44	1	темн.	„	1672	1354	1548	1356	1022	611	438	849	536	823	96,94	43	745	191	94	79,8
56		22	2	„	темн.	1685	1440	1570	1395	1078	655	462	835	545	850	101,80	70	740	207	99	82,3
57		21	2—3	темн.	темн.	1670	1334	1517	1302	1016	605	401	878	510	792	90,21	50	697	190	98	86,1
58		29	2	„	„	1670	1345	1558	1363	1053	648	444	930	623	740	79,57	63	715	196	96	80,8
59		21	2	біл.	міш.	1691	1371	1574	1392	1096	658	452	892	593	799	89,57	55	734	203	91	87,3
60		24	2	„	„	1710	1380	1533	1339	1027	615	436	874	503	836	95,65	—	724	—	—	81,6
61		20	2—3	рус.	темн.	1727	1420	1586	1436	1102	700	456	851	560	876	102,94	62	736	210	96	84,9
62		29	2	біл.	ясн.	1750	—	1628	1425	1095	661	471	891	565	859	96,41	72	764	201	91	78,3
63		42	1	рус.	„	1650	1335	1525	1346	1033	611	437	910	606	740	81,32	67	735	212	94	85,4
64		21	1	темн.	міш.	1670	1349	1559	1348	1052	655	434	900	578	770	85,56	70	693	195	86	82,5
65		30	2	„	„	1673	1350	1546	1367	1052	648	439	867	561	806	92,96	60	719	—	—	85,5
66		18	2	рус.	„	1727	1396	1595	1390	1097	675	470	896	559	831	92,75	73	715	199	96	79,9
67		20	1	біл.	ясн.	1711	1389	1592	1380	1070	645	458	880	549	831	94,43	72	735	199	92	89,0

Округа К А М Я Н Е Ц Ь К А

Докладніші й більші кількістю досліджених, аніж наші, суб'єктів матеріяли з території Поділля, як і взагалі України, освітлять дійсні антропологічні складові елементи сучасного типа українців взагалі і Подолян зокрема.

Глибше розвязання відзначених тут антропологічних питань не входить в даному випадкові в наше завдання. Ми подаємо тільки певні матеріяли і ставимо деякі антропологічні питання що до українців Поділля; поглиблення й розвязання порушених антропологічних питань треба застосувати до того часу, коли розробиться й опублікується більше відповідного матеріялу.

Вважаємо своїм приємним обов'язком висловити глибоку подяку Кам'янецькому Окрвиконкомові, В. Гериновичу—Ректорові Кам'янецького І. Н. О. і Ю. Сицінському, д. ч. ВУАКа, за всебічну допомогу під час наших дослідів на Поділлю, а також практикантові В/Антропології Кабінета ім. Х. Вовка УАН т. М. Ткачу за допомогу в статистичнім опрацюванні матеріялів цих наших дослідів.

Березень, р. 1927.

L'auteur présente ici les résultats de ses investigations anthropologiques, concernant la population ukraïnienne de Podillé (Ukraïne). Les personnes examinées sont pour la plupart paysans d'origine; quant à leur profession elles se divisent en laboureurs—47%; ouvriers de differentes spécialités 17%, maîtres d'école 17%, écoliers 11% et employés 8%.

Chacune de ces groupes est peu nombreuse, donc l'auteur ne les analyse pas séparement, mais toutes ensemble, sans faire une grave faute par rapport au tyhe anthropologique moyen.

La mensuration et l'observation ont été faites conformement à la Covention Internationale, acceptée par le XIII-nee Congrés international à Monaco, 21.IV 1906.

La caracteristique générale des ukraïniens examinés à Podillé est suivaute:

Constitution moyenne (2) évidemment défléchissante vers la faiblesse (1); couleur des cheveux brune avec un mélange gravement marqué des blonds; couleur des yeux—mélangée avec un alliage sensible des clairs aux foncés; la taille grande (1707) mélangée d'élements de basse stature, à proprement dire—d'élements au—dessus de la moyenne; indice céphalique—83,72 avec un mélange marqué de sous-brachycéphales, qui sont evidemment des élements, anthropologiques ci-dessus mentionnés de la taille au-dessus de la moyenne et clairs de pigmentation; chamaecéphales, qui ont la largeur du front moyenne et le front assez haut; facial et visage ovales; les pommettes ont une protubérance assez grande; mésorines deflechissants vers les leptoriens, praéminence du nez (2) ou (1); profil du nez (0) ou (1); lévres hautes, largeur de la bouche moyenne; le prognatisme des dents presque absent; l'oreille moyenne et assez large; écartement de l'oreille (1) souvent avec le tubercul de Darvin; extrémités super moyennes, presque petites; extrémités infer moyennes, avec une deflexion vers les longues; indice skélie 91.24.

БОРИС КРИЖАНОВСЬКИЙ.
Завідувач Етнограф. Відділу Російського Музею в Ленінграді.

ВИВЧЕННЯ НАРОДНЬОГО МИСТЕЦТВА В ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДАХ.

I.

Три головні моменти цілком визначають форми нашого побуту: перший з них—природні умовини, те зовнішнє оточення, що в ньому проходить наше життя; другий—та спадщина, що її ми дістаємо від минулого, як матеріяльні явища побуту та як навички й звичаї,—я називаю це інерцією культури; третій момент—культурні зв'язки, тоб-то ті взаємини, що укладаються з иншими народами. Не на всіх сторонах побуту вплив цих моментів динаміки народньої культури, що формують побут, позначається з однаковою силою: ми завжди бачимо перевагу одного з них.

Візьмімо способи здобування харчі, наприклад, українське хліборобство. Ми бачимо, що над усіма її сторонами домінує вплив природніх умовин, насамперед ґрунту й підсоння. В залежності од них в північній і південній Україні різного добирають збіжжя і взагалі різні розводять рослини; од властивостей ґрунту залежать способи його оброблювання та господарський реманент, од підсоння—сільсько-господарський календар. Основним збіжжям на півночі є жито, на півдні—пшениця, до якої у крайній південній смузі долучається кукурудза; тут уже немає вигоди сіяти деяке північне збіжжя, але можна розводити иншу пашню, що потребує тепліщого підсоння. В північній Україні часто доводиться зібрану з поля пашню ще підсушувати, переховувати її під дахом, — а на півдні її збирають уже достиглою. Різні одміни культивованих рослин самі собою вимагають спеціяльно до них пристосованого оброблювання—не тільки, наприклад, праця над засіяним у полі збіжжям є зовсім иншою, як праця над посадженою в городі городиною, але й різні категорії, й сорти збіжжя мають свої спеціяльні властивості, що їх бере під увагу хлібороб. Проти цього постійного тиснення природніх умовин на форми хліборобства, на друге місце одступають і інерція культури й культурні запозичення. Правда, інерції ми можемо ще досить знайти і в системі хліборобства і в господарському реманенті, але зараз же треба зауважити й те, що старовинне знаряддя й стара система господарства затримуються тільки до того моменту, поки не з'являється видимо краще нове. Старий „важкий український плуг" був чудово пристосований до оранки трудної степової землі, і тому він так завзято опирався проти всяких, які вносилися, удосконалень.

Але коли з'явився сучасний легкий залізний фабричний плуг, старий мусив поступитися йому місцем, бо переваги нового були надто очевисті. Зміна системи господарства відбувається заледве, поволі. Треба мати на увазі, що це—ґрунтовне ламання всього господарства,—звідси та обережність, з якою підходить до нього селянин. Що-до запозичення чого-небудь рівноцінного своїому в сусідів, то таких випадків ми маємо дуже мало, і пояснюються вони звичайно випадковістю або особливими умовами. Саме так запроваджено було до деяких місцевостей центральної й південної України соху. В деяких випадках серед самої української людности ми можемо в сусідніх місцевостях постерегати вперту прихильність до різних знарядь для одної й тої самої роботи: так, наприклад, серпи й коси вживають иноді для збирання одного й того самого збіжжя, але вони одне одного не витискують. Проти основного, рішучого впливу природніх умовин, тут ми маємо справу з явищами другорядними.

Перейдімо тепер до оселі. Тут ми бачимо цілком иншу картину. Коли розглядаємо українську домівку в різних місцевостях України, нас вражає її одноманітність. Скрізь ми знайдемо той самий основний план з його звичайними відмінами, що мають свої економічні причини, ту саму на чотири боки похилу покрівлю, той самий побіл, те саме внутрішнє впорядкування. Лише на самих кресах ми знайдемо иноді відхилення від основного типу хати. Природні умовини позначаються здебільшого на матеріялі, з якого побудовано хату — дерев'яну на півночі і в горах, з мішаного матеріялу — в середній Україні та глиняну на півдні; є місцевості багаті на камінь, де будують мурувані хати, в инших місцях, будуючи з мішаного матеріялу, вживають замість хмизу очерет. І вплив инших культур ми можемо легко зазначити: неповні вузькі по́хили покрівлі на крайньому північному заході, близько Польщі, „довгу хату" в лемків та де-неде на Україні, близько коло німецьких колоній. Але ці моменти—вплив природи та культурні запозичення є другорядними проти вперто́го додержання основного типу. Надто ясно помітно це всередині: в типовій хаті, в якій би частині України ви до неї не зайшли, усі речі будуть на одних і тих самих місцях; отже їх можна знайти заплющивши очі.

Коли ми, нарешті, звернемося до українського одягу й почнемо переглядати його в окремих місцевостях, то перше враження буде таке, що це одяг зовсім різних народів. Порівнюючи й уважно його вивчаючи, ми швидко переконаємось, що основні форми лишаються скрізь спільними, але зовнішні відміни цю одність зовсім маскують. Ці одміни залежать од двох причин. Із них менше значення мають умови природні, переважно кліматичні, що од них залежить або тепліший або легший одяг, а головну ролю відограють запозичення од сусідів. Цей вплив сусідніх культур і є найпомітнішим моментом, що формує відміни в основному типі народнього одягу.

Причини, чому в кожному з розглянутих елементів культури переважає саме той момент динаміки, який ми зазначили, цілком зрозумілі. Людина здобуває собі харч із зовнішнього світу, від природи, що її оточує, отже, вона мусить брати до уваги всі природні умовини й до них пристосовуватись; оселя, її впорядкування—належить до нашого особистого побуту, який ми

маємо нахил улаштовувати за звичною схемою, що склалася давно перед нами; навпаки, нашій одежі, в якій ми стикаємося з иншими людьми, ми охоче надаємо того вигляду й тих окремих деталів, що нам сподобалися в одежі чужій.

Коли ми з цього погляду проаналізуємо инші сторони побуту, то легко переконаємось, що всі вони виявляють перевагу одного з зазначених моментів динаміки, й ми матимемо ніби три кола: коло елементів культури, де переважає вплив природніх умовин, коло, де переважає інерція культури та коло культурних зв'язків. Вивчаючи два перші кола, особливих труднощів не зазнаємо. Сюди належать елементи культури з більшою сталістю, в розвитку яких ми виразно спостерегаємо вплив усіх трьох основних моментів динаміки, так само й економічних умовин, що цей розвиток або прискорюють або роблять повільнішим. Складніша справа з елементами третього кола, що визначаються більшою рухливістю; тут на перше місце, принаймні, зовні—виступають культурні зв'язки, дослідження яких приводить нас до широких висновків етнологічного характеру. У цьому колі найвизначнішими елементами є народнє мистецтво та щільно з ним зв'язаний одяг. Зараз ми побачимо, яку ролю у викритті культурних зв'язків відограє одяг, і що лишається на пайку мистецтва, чого одяг виявити не може.

II.

Одяг належить до числа найрухливіших елементів. Він не тільки легко сприймає зовнішні впливи од сусідніх народів, але й жадливо вбирає в себе моду, яка приходить з міста, що його ми повинні розглядати як провідника загально-європейської цивілізації. Це робить вивчання одягу дуже цікавим і привабним, але одночасно й надто тяжким та складним. Надто тяжко вивчати одяг українців, народу дуже численного, розкиданого на величезній території з різноманітними природніми умовинами, народу, що прожив складне історичне життя, підчас якого він не раз підлягав довгочасним культурним впливам, а тепер оточений кількома иншими народами, з якими зав'язав ті або инші культурні взаємини. Ми заздалегідь можемо припустити велику різноманітність в одягу різних частин України й, справді, коли ми порівняємо вбрання українців полтавських і воронізьких, мешканців Наддніпрянщини й Карпатських гір, то побачимо картину, можливо, ще пестрявішу, ніж ми сподівались. Нам відразу впаде в очі, що вбрання окремих країв України має ознаки спільні з убранням сусідніх народів. Але в центрі України, завдяки розлогості її та щільності українського населення, лишилась країна, зовнішніми впливами незаймана, й убрання, тут поширене, принаймні, за останнього періоду української історії, самостійно еволюціонує в загальному напрямку до вбрання міського. Це вбрання центральної України, з яким звичайно сполучають уявлення про українське вбрання взагалі, і є тим ключем, що виявляє нам усю складну картину й дозволяє окремі частини укласти в одну зрозумілу й порівнально просту схему.

Описувати вбрання центральної України тут нема потреби. Я хочу лише звернути увагу на його характерні властивості: нечисленність частин убрання,

простоту їхнього крою, спокійні коліри матеріялу, нечисленність і скромність прикрас, — ті властивості, що надають йому майже добірної елегантности. В Надчорноморщині ми знаходимо це саме вбрання, можливо трохи спрощене, як це завше буває в країнах швидко колонізованих з їх прискореним темпом розвитку. У східньому Надозів'ї, на Кубані помітно вплив убрання сусідніх кавказьких племен. Уперше з яскравою одміною від убрання центральної України ми стріваємося лише на північно-східній околиці нашої території, на Вороніжчині. Тут ми знаходимо видимо запозичений крій свити й шапки, ношення сорочки на випуст, а в жінок багато прикрас окремо, і на одежі— обламівки, стрічечки, китиці—те, що особливо впадає в вічі,—яскраві мережані тканини з різким, простацьким сполученням колірів. Ця криклива рябизна, що її ми не помічаємо в яскравому, але приємному вбранні сусідніх великорусів, пояснюється тим, що українці призвичаєні до спокійної та лагідної фарби, не могли справитися з яскравими кольорами, запозиченими від більше звиклих до них сусідів. Далі на захід, на Курщині, фарби звільна бліднуть, і тільки на Чернігівщині ми знову вступаємо в країну із знайомими нам коліровими сполученнями. Найяскравіше характерні властивості північного українського убрання виявлені на Волинському Поліссі. Тут поширено ношення сорочки на випуст, теплі безрукавки, довгі прості свити, личаки, чоловічі шапки з кресами, притуленими до верху, перевагу білого коліру й червоних прикрас. Жіноче вбрання усім подібне до вбрання центральної України, але зберегло намітку для заміжніх (на Чернігівщині, крім того, й плахту); білий колір і тут переважає, але всі частини вбрання рясно прикрашено яскравим червоним вишиванням, що його иноді заміняє червона виткана мережка. Усі ці характерні ознаки польського вбрання зустрічаємо й по той бік Прип'яти на Білорущині, отже вони є явищем спільним для українців і білорусів. На Холмщині, на західній Волині та західньому Поділлі, довгі обшиті коліровими стрічками й шнурками свити, посмуговані спідниці й деякі відміни головних уборів пояснюються сусідством польського вбрання; ще сильніше це сусідство позначається в Галичині, тим часом як на Буковині, Басарабії та де-не-де й на Поділлі, на березі Дністра, крій свит, шкіряні кожушки й безрукавки, завжди багато прикрашені, характерно вишивані рукави й груди жіночих сорочок кажуть про румунський вплив. Найскладнішим та найяскравішим є українське вбрання гуцулів: тут ми знаходимо й неодмінні хутряні безрукавки, й суто декоративні короткі куртки, що їх носять на опашки, яскраві коліри тканин, незлічені прикраси з вовни, шкіри та всяких инших нашивок, багато окремих оздоб. На північ, у Бойків, це багатство вбрання зникає; їхні характерні довгі кептарі й лейбики прикрашено далеко скромніше; усе вбрання здається простішим, навіть убогим. Ще далі у лемків, що живуть у сусідстві з словаками, ми знайдемо жіночі легкі білі сукні й широкі білі головні убори, які спадають на плечі; пишно вишивані груди на безрукавках; в чоловіків—верхній одяг з фальшивими, що їх носять на опашки, рукавами, — усе те саме, що бачимо в словаків. Нарешті, вбрання угорських українців, цілком уже денаціоналізоване, набуло характеру угорського.

Розглядаючи відхилення окремих відмін окраїнного вбрання від убрання центральної України, ми легко можемо відрізнити власне те з нього, що є наслідком зовнішніх впливів. Поширено його на незначній порівняльно території й полягає воно в засвоєнні окремих, різно відмінних од звичайних українських частин одягу, властивостей крою, прикрас та пофарбовання. Так, сюди ми залічимо країни, де позначаються впливи угорців, словаків або великорусів. Але цього пояснення не можна прикласти до північної смуги, де подібність до білоруського одягу виявляється в численних однакових частинах убрання та в спільності основних форм, що існують на широкому просторі. Ще більшого значення набуває те, що ці спільні форми в міру просування на Білорущину та Волинь лише звільна відмінюються, непомітно зливаються з основним убранням. Нарешті — й це найголовніше—разом із спільним убранням ми знаходимо спільні риси і в инших сторонах побуту. Це переконує нас, що тут ми маємо справу не з зовнішнім запозиченням, а з спільністю культури на підставі глибокого етнічного споріднення. В одягу ця спільність культури виявилася як-найяскравіше, й таким чином одяг дозволяє нам говорити про існування зв'язку між двома народами та про його значливість.

Як північне вбрання показує нам на зв'язок української й білоруської культури, зовсім так само й західнє вбрання, особливо бойківське й гуцульське дозволяє встановити зв'язки з балканськими культурами. Проте, тут справа далеко складніша через наявність повторних впливів, які маскують основні риси й відтягають увагу в инший бік. Через це втрачається простота й виразність окремих явищ в обсягу вбрання, що є наявні там, де маємо справу з безперервним довгочасним зв'язком. Коли цей зв'язок припиняється, зараз же всі елементи починають розвиватися самостійно й звільна набувають таких форм, які можуть правити вже не за доказ колишнього існування культурного зв'язку, а за далекий лише натяк на нього, а иноді лишатися й зовсім незрозумілими. Коли ми від таких елементів убрання одкинемо всі пізніші зміни, то у нас лишиться „основне" в таких загальних формах, з якими оперувати буде надто трудно. Таких елементів на Україні ми можемо знайти багато; деякі з них зазнали, певне, чималих змін за час, відколи їх ізольовано від подібних явищ иншої культури, инші змінились остільки мало, що до них і зараз можна знайти аналогії в инших народів.

III.

Народнє мистецтво має багато спільного з одягом, що теж у значній мірі є мистецтвом—прикрашати себе, але воно має одну властивість надзвичайної ваги. В одягу, що показується нам так сильно мінливим, поруч із стороною справді легко мінливою—деталями крою, прикрасами, фарбами, ми могли вже помітити основні форми більше сталі, що міняються лише в рідких випадках, дуже повільно й становлять, так би мовити, основу українського вбрання. Так само і в народньому мистецтві ми знаходимо рухливу й сталу частину. Наприклад, у вишиванці рухливі, тоб то легко міняються, пофар-

бування, деталі, стиль, але основний зміст і зв'язок його з даною річчю дуже сталий. І тут зміни залежать од зовнішніх впливів, од враження, яке справили подібні речі, що їх бачили в сусідніх народів або в місті. А причиною сталости основного є спільність походження даної речі з властивим їй вишиванням: наприклад, хустка здобула на Україні поширення з тими характерними для неї мережками, які ми й тепер на ній бачимо. Міняючи під впливом міської моди деталі мережки на вишиваній сорочці, або її техніку, не зважуються проте змінити основний розполіг вишивання або старовинний зміст його. Отже ми знаходили у явищах мистецтва основні, сталі елементи, що самостійно повільно еволюціонують, як еволюціонують і основні форми одягу. Але як що ми спинимось на кількох прикладах з обсягу народнього мистецтва, ми побачимо, в чому полягає його особливість. Візьмімо характерні подільські вишиванки. За моєї пам'яти з червоних вони перетворилися в червоно-чорні, далі в зовсім чорні, а тепер знову починають підсвічуватися червоним (Ольгопільський повіт). Це була зміна моди. Але сама мережка, що так нагадує заставки старовинних книг із складного плетіння, лишилася непорушною. У вишиванках полтавських рушників за останні десятиліття втрачено їх чарівну штриховку, мережка стала густою, різко червоною, де-не-де стала проступати техніка хрестом,—але вазон з квітами або букет облямований гірляндою, що його заступає, не вважаючи на всі перекручування, ще міцно тримається. Те саме бачимо і в инших галузях мистецтва: лемківські церкви засвоїли дуже багато з церковної архітектури словаків, аж до високої, що звужується догори, дзвінниці в західній частині; але трьохбаштовий тип церкви, иноді мало, иноді цілком виявлений, вони зберегли. У всіх подібних випадках ми легко можемо відокремити другорядові напластування або зміни, й тоді у нас лишиться основне. І особливістю народнього мистецтва, як що порівняти з одягом, є те, що у явищах мистецтва, вилучаючи основне, ми дістаємо не широко розповсюджені загальні форми, а факти вузько-конкретні, до яких легче знайти точні аналогії.

Такі аналогії, що даються легко пояснити в тих випадках, коли їх зауважено у сусідніх народів, набувають далеко більшого інтересу й значення, коли їх знаходять у дальніх країнах, у племен, з якими даного часу зв'язку нема. В такому становищі ми опинимось, коли порівняємо гуцульські церкви з цілком аналогічними до них церквами Закавказзя й Вірменії, або коли вивчаємо зірчасті килими Полтавщини й килими середнє-азіятські, такі відмінні, але безперечно зв'язані генетично. Перед нами таким способом ніби з'являються маяки, на які можемо брати курс, коли вивчаємо незрозумілі особливості культури. Світло цих маяків стає особливо певним, як що наші історичні відомості доводять позначені наближення. Перший наведений приклад—гуцульські церкви—становить дуже яскравий випадок, коли зазначену аналогію супроводить ціла низка инших, що подають такі самі наближення. Поруч з церквами, що точно повторюють закавказький тип, оскільки це було можливо, коли вживали дерева замість каменю, ми маємо в обох країнах килими з медальйоновим малюнком, подібне ювелірне мистецтво й т. и. Цілий комплекс явищ твердо встановляє зв'язок мистецтва двох відлеглих країн, і

історично це пояснюється масовим переселенням вірмен в різні часи до південної частини західньої України й до суміжних країн. Проте позначені в нас наближення в царині мистецтва не завше знаходять собі так багато, як у даному випадку, підтверджень. Буває, що й сама аналогія або спільність походження не такі наочні й виявляється вона лише точним дослідженням. І в цьому випадку, особливо, як що можна припустити їх з історичного погляду, вони також можуть бути для нас маяками, й робота, на них спрямована, обіцяє багато цікавого й цінного. Так власне стоїть справа з зірчастими килимами Полтавщини, для яких ми можемо знайти генетичний зв'язок з килимами Середньої Азії. Східні елементи в культурі Наддніпрянщини не всі ще знайшли для себе перекональне пояснення, і з цього погляду вона лишається комплексом нез'ясованим. Аналогії в царині народнього мистецтва дають нам можливість позначити декілька шляхів не взагалі на Схід, а до певних країн, що в їхній культурі можна шукати до наших здогадів дальших підтвержень.

IV.

А в тім треба мати на увазі, що не завше аналогії, які ми знаходимо, мають подібне значення. Явища мистецтва легко сприймаються й поширюються; за їхне джерело можуть бути поодинокі пам'ятки або речі, що вживалися в побуті якої-небудь одної верстви населення. За приклад можуть правити килими з квітковим малюнком, що заховують перську традицію в його композиції й розробці. Ідучи од вищих класів, вони до певної міри поширилися серед народньої маси. Ця група килимів становить одну з найблискучіших сторінок українського мистецтва, має величезне художнє значення, але ніяких етнологічних перспектив вона не позначає. Безперечно, що така прекрасна розробка східнього походженням мистецтва могла статися лише на догідному ґрунті, в країні, де східні елементи не випадковість і всякий новий східній елемент попадає в сприятливе оточення. Але оскільки ми маємо справу з мистецтвом, що його джерелами були, видимо, завезені й, безперечно, серед вузького кола поширені речі, а не запозичення, які сталися в наслідок зближення широких народніх мас,—ми повинні утриматися від наближень, що напрошуються, і чекати на відкриття нових фактів, які могли б питання поглибити.

Так само треба брати до уваги й індивідуальний почин у мистецтві. Пам'ятки народнього мистецтва в кожній вузькій його ділянці надзвичайно різноманітні своїм замислом і виконанням. Нетяжко виділити середній типовий шар, і поруч з ними ми побачимо несміливі спроби й невдачі з одного боку, та з другого—окремі високі досягнення. Предмети народнього мистецтва є індивідуальнішими, ніж які інші побутові явища. Пояснюється це тим, що коли ввесь побут укладається під безвідступним тиском вимог життя, в царині мистецтва людина виступає, як вільний творець в міру даного йому художнього хисту. Етнологові невдачі в мистецтві не цікаві: негативні характеристики взагалі мають другорядне значення. Найважливіший власне середній шар, в якому зосереджено типові речі, тому що народнє мистецтво—

мистецтво маси, а її художні змагання й можливості найповніше виявлені саме тут. Але й найвищі досягнення мають своє значення, принаймні, одна частина їх. Річ у тому, що ці досягнення ми можемо розподілити на дві групи. До одної відійдуть різноманітні речі народнього мистецтва, що своїм характером різко відокремлені від загального типу; до другої групи відійдуть речі, що як-найяскравіше цей тип виявляють. Узявши приклад з галузи гончарства, до першої групи ми повинні будемо залічити творчість Бацуци з Зінькова та майстрів його кола, з їхньою керамікою, що не має подібної до себе на Україні, або Пузиря на Чернігівщині, який уживав техніки, близької до майоліки й розмальовував свій посуд рідкими, делікатно виконаними квіточками в явно західньому стилі. До другої групи ми зачислимо вироби Петра Кошака на Гуцульщині, видатного декоратора й винахідливого ілюстратора, миски гончара Василя з Бубнівки на Поділлі, що дійшов у своїх виробах надзвичайної пишноти; також посуд і кахлі Насті Дробязкової з Ніжену, виключно талановитого майстра. Тоді як перші з названих гончарів цікаві для нас лише як окремі представники певної художньої течії, другі—є найяскравішими виразниками широко розповсюдженої ідеї—того основного, що ми навчились відрізняти в народньому мистецтві. З часом в постійних повтореннях основна ідея може повільно дрібніти й затлумлятися різними напластуваннями; в творчості видатних майстрів-художників вона знову виблискує яскраво, як і раніш: вони ніби відновлюють те, що потроху вироджувалось в инших, теж мистецьких, але ординарних руках.

Визнаючи особливу вагу за предметами мистецтва, що пристосовані до вподобання широкої народньої маси, ми приходимо до останньої конечної умови плодотворчости наших студій. Народнє мистецтво—мистецтво декоративне. Воно завжди має прикладний характер і тому тісно зв'язане з побутом. Усі зміни загальних умов побуту і окремих його боків, що з ними зв'язані дані явища народнього мистецтва, неминуче відбиваються на цих останніх, стають за підставу до можливости розвитку й напрямку його, або ж, навпаки, до занепаду й загину. Тому то, щоб зрозуміти життя й закони розвитку народнього мистецтва, неодмінно треба вивчати його в зв'язку з побутом взагалі. Лише розглядаючи мистецтво на загальному тлі народнього життя ми можемо правдиво оцінити його явища й визначити їхню вагу для етнологічних побудовань. Забувши за це основне правило та взявшись до вивчення народнього мистецтва ізольовано од побуту взагалі, ми неминуче не тільки припустимось низки помилок, але й, повільно звужуючи коло дослідів, од цілих великих груп переходючи до окремих визначних предметів, зазнаємо лихої долі тих дослідників-археологів, які марно працюють над окремими пам'ятками, одірваними од етнографічного матеріялу. Тим часом, як це видно з нашого викладу, народнє мистецтво для етнологічних дослідів має велику вагу; його, звичайно, не можна висувати на перший план, але в багатьох трудних і заплутаних питаннях воно може відкривати для нас, як я казав, маяки, що на їхнє світло ми йдемо.

Б. О. НАВРОЦЬКИЙ.
Член Етнографічної Комісії УАН.

ПРОБЛЕМА „МІТИЧНОГО МИСЛЕННЯ“ [1]).

Наука давно вже почала вбачати у віруваннях та уявленнях про світ малокультурних племін не тільки забобони, але й певний ступень в розумовій еволюції людства. Ми вже звикли говорити про „культуру“ таких племін, але од цього иноді трохи вербального визнання особливостей їх побуту за „культуру“ до визнання проявів їх психічних процесів за справжнє „мислення“—ще дуже далеко. Цілком зрозумілі наукові сумніви що до цього: на цьому шляху завжди загрожувала небезпека перенести наші звички розуміти світові явища до так, здавалося б, одмінної од нас „психології дикуна“. „Мислення“ з його законами суворої логічної організації розглядалося завжди, як найголовніша одміна европейця од дикуна: коли й говорили про „дикунське мислення“,—то це до певної міри мало рацію ніби то своєрідної „метафори“. От чому й досі усяка спроба говорити про „мітичне мислення“ мимоволі зустрічає якийсь психологічний опір.

Особливо важко було визнати „мислення“ в міті, поки в логіці панувала суто формальна Аристотелева теорія. Для того, щоб наука згодилася вбачити „логіку“ в міті, мало було скупчити ту досить тепер значну кількість звісток про психологію дикуна, що ми їх маємо. Треба було, щоб відбулася певна криза в царині розвитку европейської філософської думки, криза, що примусила самих філософів намагатись поширювати свої спостереження над людською думкою, де і в яких умовах існування ми її не зустрінули б. От чому останні філософські спроби підійти до розгляду особливостей мітичної „думки“, як одного з видів логічної властивости людської психіки далеко симптоматичніші ніж відповідні спроби фахівців-етнологів. Така напр. спроба Касірерова спеціяльно розглянути питання про „форми розумінь в мітичному мисленні“. Касірер—чистий філософ, відомий, як дослідник в царині теорії пізнання; його „Erkenntnissproblem im XIX Jahrhundert“ належить до основних класичних праць з теорії пізнання, також, як і инша його суто теоретична праця: „Substanzbegriff und Functionsbegriff“. Касірер починає як раз з указівки на підкреслену вище філософську кризу, коли й виявилася ціла низка складних проблем, що їх досі якось і не помічали. Він зазначає той усім відомий звязок поміж логікою та математикою, що встановився ще за часів Платона й Аристотеля, і так яскраво виявився

[1]) З приводу: E. Kassirer. Die Begriffsformen im mythischen Denken. Leipzig, 1922.

пізніше в славнозвісній формулі Миколи Кузанського: „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica". Але винайдення не-евклідової геометрії та стосунки, в яких опинилися обидві геометрії в перспективі „теорії відносности" поставили цілу низку нових і плідних завдань. Трохи складніше була справа із співвідношенням поміж загальною теорією пізнання й системою наук про дух. Перший Віко висловив був думку, що будова наук про дух суперечить математичній логіці, але що, разом з тим, принципи цієї будови не гірші що до своєї суворости як математичні. Конкретизація цієї думки почалася проте тільки з часів Гегеля, що намітив був загальний нарис історичної методології, як трохи одмінної од методології наук природничих. Вже за наших часів Рікерт говорив про „ідеографічні" принципи в історії на протилежність „номотетичним" в математиці та природознавстві. Але Кассірер слушно зауважує, що це все обминає своєрідність об'єкту кожної часткової історії, як от напр. історії мови, мистецтв, права, релігії і т. и.

Кожний з цих видів людської творчости є «своєрідний орган світорозуміння". В першу чергу слід звернути нашу увагу на мову, бо навіть уже в самій назві „логіки" (λογος) відбилася подвійна рефлексія — про форми думки й форми мови. Проте цього не слід розуміти в дусі відомих спроб відновити філософську граматику: мову не повинно підпорядковувати логічним принципам, бо це призвело б тільки до знищення індивідуальности мовної думки. Ця індивідуальність за Кассірером є не стільки в „певнім напрямку почуття й фантазії, але й в своєрідній думковій законовідповідності (Gesetzlichkeit)". На превеликий жаль К. тут не розгортає своєї думки до кінця і взагалі одна із значних його хиб як раз в тому, що він хоч і надає великого значіння мові та мовній думці, але не уявляє собі усього їх значіння. Для того, щоб підкреслити своєрідний характер будови окремих „об'єктів" історичної методології і разом з тим вказати на присутність пізнавального елементу в мистецтві, К. згадує Баумгартена[1], що ще в XVIII ст. розглядав був естетику як „gnoseologia inferior". Але він не бачить усього принципового значіння такого погляду, бо в звязку з цим каже тільки про Канта, Майєра, Тетенса, що встановили поняття „логіки фантазії", і ні одного слова — про Гумбольдта, Кроче, Фослера!! Проте напр. погляд Кроче на мову, як на базу логічної та естетичної думки, безперечно остільки важливий у даним звязку, що обминати його ніяк не можна, навіть коли його зовсім не визнавати. Ми ж не бачимо в К. ні визнання, ні спростування думок Кроче.

Вихідну свою позицію К. визначає так: „Оскільки міт з'осереджується не виключно в колі непевних уявлень та афектів, але виявляється в об'єктивних формах,—йому властивий певний вид „формозбудування" (Gestaltgebung), напрямок об'єктивації, що, як би мало не не збігалося з логічною формою „об'єктивного означення", містить у собі цілком певний спосіб синтези

[1]) Цю думку досить певно висловив був Лейбніц, див. Куно Фишер. История новой философии. Т. II. Лейбниц. Рос. пер. Страхова. Крім того аналогічні думки ми зустрічаємо у італійських філософів доби „відродження" (Гарки).

різноманітного (des Mannigfaltigen), систематизування та всебічного впорядкування почуттьових елементів". Традиційна логіка мусить зважати також і на своєрідність принципу „збудування понять" в кожній окремій галузі людської творчости, не вимагаючи вузької аналогії від будови розумінь напр. математичних і історичних, не кажучи вже про міт. К. обгрунтовує це з погляду свого кантіянства. Він каже, що розуміння взагалі не є синтеза аналогій у властивостях окремих об'єктів, навпаки—вони утворюються цілком у залежності від даної точки зору, що визначає увесь характер будови розуміння у кожнім даним разі. Ця „думкова увага" до даного боку об'єктів тільки і дає можливість убачити ті чи инші аналогії. Взагалі уся праця Касірерова має на меті показати, що мітологічні форми мислення—яскравий зразок „відносности", доказ одвічного суб'єктивного релятивізму людської думки. Звичайно, ця кантіянська тенденція Касірерова мало цікава, бо хоч дійсно будова даного розуміння (напр. фізичне чи хімічне розуміння води) і залежить од погляду, але є межі, поза які нас не може вивести ніяка точка зору. Еволюція наукової думки виразно доводить, що наші розуміння весь час уточнюються, наближаються все більше до природи об'єктів. Те, що керує цим процесом—не є зовсім воля розуму, але вимоги згідности з об'єктивним світом речей. Будову розуміння определюють одночасно і точка зору, і зміст даного об'єкту. От чому неправильні і традиційнне вчення про процес абстракції і кантіянські погляди К. Процес цей не цілком дедуктивний, як думали раніш,[1]) бо людина, будуючи розуміння, не просто синтезує усі подібні риси в об'єктах даного класу, але навпаки—раніш убачає дану рису в 2 об'єктах і потім шукає її вже в инших, зараховувуючи ці об'єкти до даної класи. Але все це стосується тільки підготовчого процесу і зовсім не має значіння для суто раціональних моментів нашого знання, бо остаточно утворюємо ми розуміння в процесі перевірки психологічної абстракції і тоди ми ідемо як раз шляхом силогістики, шляхом дедукції.

Форми думки, які ми помічаємо в мові, дуже розбігаються з звичайними формами логічної думки, такими, як їх встановило традиційне логічне вчення; проте це все ж форми думки і тому мусять підлягати логічній аналізі. Відсутність такого ставлення до явищ мовної думки в великій мірі зумовлюється просто браком звички вбачати в мові щось важливіше як простий механізм висловлення готової думки. З иншого боку якось ще й досі не достатньо поширився погляд, давно вже висловлений, про принциповість звязку форм мовної та мітичної думки. Навпаки, існують деякі сумніви що до цього. В цьому відношенні може найхарактерніша та полеміка, що розгорнулася навколо питання про мітичні підстави родової класифікації речівників. Завжди це питання було дуже складне для граматики і напр. граматика Port-Royal убачає в даним разі: „pure caprice et un usage sans raison". Grimm („Deutsche Grammatik"), правда, дає спробу пояснити родову класифікацію, але у нього ми бачимо аж 28 точок зору, що керують переходами

[1]) Див. напр. Проф. Петражицкий. Введение в изучение права и нравственности Вып. I. Эмоциональная психология. Петербург. 1905.

„sinnlicher Gegenstände“ до певного роду. К. згоджується з Бругманом, що дав формальну критику Грімової теорії родової класифікації речівників, як наслідків абстракції первісної анімізації. Але легко помітити, що теорія Бругмана є суто формальна критика і навіть не теорія, як така, бо не має в собі нічого позитивного, зводячись до спроб спростування Грімової теорії, спроб по суті не зовсім вдалих. Бругман встановлює такі тези:

1) Категорія грам. роду тепер цілком формальна і не має в собі жадних ознак процесу мітичної анімізації; 2) навіть греки, вживаючи в звичайній мові такі слова, як от ὄπνος не уявляли собі при цьому бога сну; 3) грам. рід не збуджує зовсім уявлення про живе, він лише скеровує фантазію у бік „жіночого чи чоловічого“, з'окрема коли мітологічне ім'я вживається, як Appelativwort — напр. Nux і nux erebenne; 4) ніхто не може довести, що мітологічні образи виникли до утворення категорії грам. роду і що, навпаки, не грам. рід збудив процес оживлення: 5) усі зближення поміж мітологією та мистецтвом доводять тільки, що є якісь звязки між граматичним і природнім родом, але ні в якім разі, що один з одного генетично розвинулися; 6) вся проблема зводиться до відповіди на 2 основних запитання: a) яка була первісна рація „*a*“ в речівниках, як напр. гр. thea, adelfe, gune, лат. dea, aqua, lupa та „ie (ī)“, як от ст.-инд. pátni, гр. potnía. ст.-инд. dēvi, лит. deve, b) як прийшли прикметники до їх жіночої форми, з'окрема коли вони були при речівниках, що не означали живих істот. 7) слід говорити тільки за суфікси жіночого роду, бо спеціяльно чоловічих суфіксів немає, як це ми бачимо з прикладу суф. *o*, що зустрічається і в neutra: ст.-инд. yugam, гр. zugon, лат. jugum; те ж можна сказати і про суфікси i, u, ter, en, напр. лат. p*ater* і m*ater*, hic axis, але haec cratis і т. п. 8) Хоч суф. *a* і зустрічається, як специфічно жіночий але: a) в невеличкій групі слів, b) є багато слів, що не мають рації жіночого роду, так напр. з одного боку гр. μαμμη, лат. mamma, гр. γυνή, ст.-сл. жена: з иншого боку є й такі слова цього виду, що не мають рації жіночого полу, напр. лат.—luna, limpa, fama, pudicia. Все вищесказане стосується й суфікса ī (iē). 9) Не можна точно встановити, який був первісний сенс суф. ā, iē (ī), але в усякому разі не можна й довести, що він містив у собі ознаку приналежности до сфери полу. Цього, каже Бругман,—цілком досить для його мети. 10) На запитання, чому усі речівники [не neutra, і не з суф. o, ā, iē (ī)] вже за праіндоевроп. доби мають аттрибути тільки жіночого роду, як от напр. abstracta на tis—лат. mens, mentis, лит. atmintis, ст.-сл. память і т. п., може бути дві відповіді: a) або—після того, як атрибутивні слова дійшли до своєї жіночої форми через формальну асиміляцію — відбулося поступінне дальше поширення вжитку цих форм по за даними межами. До того ж тут могли діяти впливи речівників близьких (що до змісту свого) до даних. Пізніша історія індо-европ. мов знає багато таких прикладів, як от напр. перехід речівників чоловічого роду на *o* до жіночої деклінації—гр. drosos (роса) fem. через herse; b) або—вказані атрибутивні форми („ā“ та „ī“) виникли на підставі звязку з попередньою історією даного прикметника, що мав у такому разі генетично походити од колишнього речівника; принаймні індоевропейські мови знають

багато випадків хитання поміж формами речівників та прикметників, як от напр. victor exercitus і т. и.[1]).

Дати відповідь на ці запитання Бругман відмовляється, кажучи, що це є найскладніші питання мовознавства: дослідникові здається, що він вже й так уповні виконав своє завдання. Проте Бругман у своїх міркуваннях робить багато помилкових припущень і висновків:

1) Він спростовує те, чого навіть нема рації боронити, бо навряд чи хтось гадав би, що процес оживлення абстрактних розумінь через категорію грам. роду міг би зводитись до безпосереднього мітологічного процесу. Навіть Грім не висловлюється так, бо каже: „Граматичний рід є поширення „природнього“ на усі предмети, поширення, що випливає з фантазії людської мови“. (III, 346). Ці досить невиразні слова ще не мають у собі такої абсурдної рації, якої хоче надати Бругман поглядам на походження категорії грам. роду з джерел переносу природніх співвідношень на суто граматичні.

2) Граматичний рід вже одразу відрізняється од полу (genus і sexus), бо ми в індо-европ. мовах бачимо категорію neutra одночасно з природніми 2 родами. Легко зрозуміти її виникнення, бо навіть сам же Бругман в иншому місці говорить: „...співвідношення поміж neutra на „om“ до masc. nom. os., acc. om вказує, що форма на „om“ спочатку означала тільки пасивний стан (attitude passive et inerte) об'єкта, що визначався речівником“. (Abrégé de gram. comp. d. lang. in.-eur. Brugman et Delbrück p. 380). Отже ми бачимо, що безпосередньої паралелі тут не може бути вже з першого початку розвитку грам. категорій, але з иншого боку не можна заперечувати й того, що природні роди були базою для відповідних грам. уявлень: коли важко довести первісний сексуальний сенс відповідних суфіксів, чого, між иншим, і не варто робити, бо, як ми бачили грам. рід одразу відрізняється од sexus'a, полу,— то зовсім не можливо пояснити, чому дані граматичні категорії запозичили свою назву од природніх уявлень, не мавши з ними щільного звязку?

3) Зовсім не можна з'ясувати за Бругманом, як виникла та мала кількість основних зразків із суф. a, як от напр. gune, жена і т. п., де звязок з полом не викликає жодних сумнівів. „Мала кількість“ зразків не знищує значіння їх, бо взагалі явищ з сексуальною ознакою і в природі не багато; досить порівняти кількість явищ із світу тваринного з явищами із світу неорганічної природи. Ось чому сексуальна точка погляду могла бути тільки вихідною позицією для дальшого поширення. Про таке поширення, про різні впливи на підставі тих чи инших асоціяцій недвозначно каже і сам Бругман (див. Abr. d. gram. p. 382).

Отже ми бачимо, що Бругман не тільки не дав ніякої нової теорії, але не дав навіть і доброї критики, бо припустив перебільшення, тлумачивши тези Грімової теорії, як позиції наївного й абсурдного мітологізму. От чому Кассірер, ідучи слідом за Бругманом, втратив одну з може найкращих можливостей

[1]) Brugmann. Das gram. Geschl. in dem indogerm. Spr. Techmers Zeitschrift f. allg. Sprachwiss. IV. S. 100.

з'ясувати ходи мовної думки, коли, повіривши Бругманові, обминув питання родової класифікації речівників. Правда, що багато найкращих мовознавців додержуються думок, близьких до думок Бругманових: так напр. Мейє каже, що рід речівників у індоевр. мовах з'ясовується тільки через аттрибутивні прикметники або членні форми, як от напр. ὁ πατης, ἡ μητης (ст. 164, Введ. в сравн. грам. инд.-евр. яз. Юрьев. 1914, рос. пер. Кудрявського). Проте легко зрозуміти, що Мейє виходить з тих самих підстав, що і Бругман і хід думки його повинен бути такий самий.

Касірер гадає, що проблема класифікації виявляється в принципово одмінному вигляді, коли перейти до аналізи систем класифікації у малокультурних племін. Проте оскільки усяка класифікація походить з єдиного джерела—боротьби з різноманітністю та хаотичністю явищ і змагання систематизувати їх,—родова класифікація є тільки один з багатьох видів класифікацій. Крім того, системи класифікації в мовах малокультурних все ж мають деякі звязки з нашими мовними класифікаціями. Нижче ми вкажемо на ті сліди де-яких пережитків первісних систем класифікації, що їх на нашу думку не можна не помітити в сучасних мовах.

В мовах Банту-племін назви об'єктів поділяються більше ніж на 20 класів, що означаються через певні префікси. Усі предикативні, атрибутивні й инші звязки передаються через уставлення в дані слова певних однакових префіксів або інфіксів. Касірер зве це явище конгруенцією, що в'яже кожний мовний уривок в щось ціле та одне. Про те ж саме говорить, між иншим, і Погодин, коли каже про „закон совпадения“. Так напр. фраза „приходит наш прекрасный человек, которого мы любим“ передається групою слів, що всі вони мають дані префікси або в чистому вигляді, або змінені під впливом певних фонетичних законів даної мови: *u-ти*-ntu *w*-etu o-*ти*-x'le *u*-ya-bonaka si-*m*-tanda (ст. 249, Погодин, Язык как творчество; приклад запозичено в Gabelentz, Die Sprachwissenschaft. 1901). Система префіксальної класифікації надзвичайно складна: передаються через неї стосунки місця, часу, числа, подвійного чи самітного існування, того чи иншого відношення до людини і т. и. Індійські племена Північної Америки поділяють назви об'єктів на живі й неживі, на ті, що стоять, лежать, живуть у воді чи на землі, зроблені з дерева чи каменя і т. и. Конгруенція виявляється в той спосіб, що дієслово зміняє свої інфікси у залежности від суб'єкту та об'єкту дії. Тут як раз і слід підкреслити звязки цієї системи з нашими мовними законами. Через поділ функцій поміж флексією та суфіксами ми не маємо потреби в суфіксальній конгруенції, але конгруенція як така, залишилася й у наших мовах, бо порядок слів і головне—інтонація і тепер об'єднують в одне ціле фразу остільки, що не дурно ж сучасне мовознавство розглядає окреме слово, ніби абстрактний уламок речення. З иншого боку суфікси і тепер виконують класифікаційну ролю і иноді дуже випадково поділяють явища по групах. Напр., є суфікси збільшення і зменшення об'єктів в речівниках, як от: кінь, кон*ик*, стіл, стол*ик* і поруч з цим у прикметниках є окремі суфікси з цим же значенням, як от малий, мал*есеньк*ий; є суфікси видів дієслова, як от „ува“ відвід*ува*ти, відвідати, куп*ува*ти, купити,

але поруч з цим є й инші суфікси для цієї ж мети, напр. відрізняти, відрізнити, робити, зробити. Отже не можна гадати, що принцип суфіксальної класифікації властивий виключно тільки малокультурним мовам; той же принцип, хоч і обмежений, ми бачимо і в наших мовах.

Префіксальна класифікація є первісна оціночна класифікація, бо поділення відбувається тут не стільки за об'єктивними ознаками, скільки на підставі почутливого відношення „я“ до об'єктів і явищ природи. В звязку з цим є те, що в мовах банту та індійських той самий об'єкт у залежності від свого становища та ролі увіходить у ту чи иншу класу. Напр. в мові „кола“ в Ліберії, за Вестерманом, назва об'єкту переходить до класи живих істот, коли мова йде про щось значне, важливе, цінне, чи таке, що збуджує енергію слухачів.

Цей принцип до деякої міри зберігся в наших мовах, напр. у висловах ввічливости, назвах і т. и. В инших випадках у малокультурних мовах чоловічий рід означає усе міцне, жіночий—слабке, кволе; напр. ša—корова, чолов. роду, але ša—м'ясо, жін. р., бо перше є основа усього хазяйства, друге має далеко менше значіння. (Meinhof. Hamitensprache. S. 139. Reinisch. Die Bedayesprache. 1893. S. 59). Те ж саме явище ми бачимо в усіх европ. мовах, які багато знають прикладів, коли одне слово, змінюючи значіння, змінює одночасно й категорію свого роду. В усіх мовах ми бачимо ту чи иншу класифікацію, що відрізняється од логічної тільки своєю невиробленістю та хаотичністю, проте все ж є певна спроба класифікації. В малокультурних мовах ніколи слово не означає речі, як „чогось суто індивідуального, але завжди, як представника певної класи речей, що ніби то втілюються в ньому“. (Finck. Die Haupttypen des Sprachbaus). З иншого боку мова задовольняється дуже позверховими аналогіями для встановлення даної класи речей, так напр. у барманській мові слово „рука“ вживається, як для означення усіх видів ремісничого знаряддя або вогнепальної зброї, так і для різців (W. Humboldt. Ueber Versch. d. menschl. Sprachbaues. Ges. Werk. Akad. Ausg. VII. 1. 340). Проте своєрідність думкової системи в мові не вичерпується цим.

Думка в мові оброблюється в 2 виразно й принципово одмінних перспективах: в перспективі суто семазіологічній та в перспективі морфологічній. Класифікаційні принципи в мові найбільше виявляються звичайно в морфології. Зміна значінь слів, також, правда, призводить до певних впливів на класифікаційні принципи мови, але через свою несталість гра значінь не може бути основою класифікації, як такої. Справжня класифікація в мові це й є морфологічна класифікація, самазіологічні-ж класи слів є тільки матеріял для неї. Коли-б Кассірер узяв це все на увагу, він помітив би і те, що наведений їм приклад з Барманської мови зовсім не такий специфічний та оригінальний, порівнюючи з европейськими мовами, напр. укр. слово «руда» має два значіння: а) кров, б) гірська руда; рос. слово «крыло» означає: а) частину тіла птаха, b) частину будинку (арх. термін), с) частину війська, розташованого в певнім порядкові; фр. слово rapport означає: а) доповідь, b) свідоцтво, с) схожість, d) відношення, звязок. Досить було б переглянути Bréal, Essais de sémantique, щоб побачити багато таких і далеко складніших випадків поширення, звуження, кардинальної зміни значінь слів

в наслідок різних причин зовнішнього й внутрішнього характеру. Але, хоч в усіх цих змінах і можна встановити деякі сліди закономірної модифікації думки,—проте од них до класифікації, як такої, дуже далеко, бо морфологічна класифікація є вже явище більш-менш стале й постійне для даної мови, семазіологічна ж гра значінь слів відбувається в історії мови ввесь час і майже без перестану. Далеко грунтовніше Кассірер розглянув питання тотемістичної класифікації, до якої він переходить, вважаючи її за ширший як мовна класифікація вид. Звичайно, ця думка помилкова, бо мова скупчує в собі все, що стосується культури даного народу і тому, хоч крім мовних висловів є ще й дії, порухи, речі, що являють собою також можливий вид вираження думок, але в мові так чи инакше все це синтезується. Тотемістична класифікація не є вузько соціяльна, навпаки усі явища унутрішнього й зовнішнього світу підлягають їй. Напр., в Австралійців: Алігатори належать до певної тотемістичної групи—Юнгару, Кенгуру до Вутару, Сонце-до Юнгару, Місяць до Вутару і т. п. Це, проте, не є якась умовна класифікація, бо усі речі класу Юнгару напр. мають в собі щось реальне, спільне з точки зору тотема Юнгару. От чому напр. чаклун з класи Малера може вживати тільки речі тотема Малера, бо підчас чаклування усі инші не будуть дійсні в його руках. Оскільки, таким чином, в тотемістичній класифікації виявляється певний в н у т р і ш н і й principium divisionis (бо проста зовнішня схожість речей не є змістом цього principium'a)—остільки ми маємо тут чисту категоріяльну класифікацію і через це набуваємо права говорити про „категорії“ мітичного мислення. Слід тільки одрізнити тут зміст цієї класифікації од системи його організації: перше є наслідок помилкових поглядів на світ, друге є вираз суто логічних властивостей думки. З иншого боку ці „категорії“ мітичного мислення є тільки перші кроки в еволюції логічних властивостей думки. Проблема еволюції людської логіки вже давно зацікавила дослідників, але на жаль її було поставлено занадто широко. Ми зустрічаємо спроби поставити проблему еволюції логіки як раз у працях біологів,[1]) що намагаються з'ясувати стан психіки у тварин, як передумову дальшої людської еволюції. Але, звичайно, це занадто ускладнена постановка питання: далеко реальніше розглядати логіку малокультурних племін. Проте й тут не можна обійтись без попередніх застережень: сучасні малокультурні племена зовсім не дорівнюються первісним, дуже часто їх культура є декаданс минулої вищої культури. От чому поки що перед нами мусить бути завдання тільки феноменологічного опису стану логічної думки в малокультурних племін. Важливо, проте, робити це весь час під знаком певної паралелі із станом сучасної людської логіки: тільки тоді може виявитись усе значіння логічних моментів у мисленні малокультурної людини. Напр.: клановий тотемізм[2]) Мариндів та рідних їм племін є універсальний тотемізм, в найширшому розумінні. Цей тотемізм виявляється у мітах, але міти тільки передають в розповідній формі певний стан уявлень, даний

[1]) G. Bohn. La naissance de l'intelligence. Paris. 1910. M. Washburn. The Animal mind. 1909 і т. п. з'окрема ж у Спенсера.

[2]) P. Wirz. Die religiosen Forstellungen und Mythen der Marind-anim.

á priori. В цю тотемістичну класифікацію увіходять не тільки окремі об'єкти, але й дії та стани, напр. „спати“ та „одружитись“.

В дане коло увіходять і нові об'єкти на підставі різних асоціяцій, напр. один клан Sapi-zé, що одержав свою назву після певної події, набув собі нових тотемних рідних, бо малайською мовою Sapi значить „худоба, товар“, і під цією назвою він став видомий Marind'ам з недавнього часу. Проте в усьому цьому Wirz бачить лише випадкову гру фантазії, тоді як Кассірер цілком слушно вбачає тут певні думкові ходи. Він базується на тому, що там, де для нас—позверхова аналогія, для австралійця—існує далеко глибший звязок, бо для нього слово—назва не є абстрактний знак об'єкту, але його невіддіймана частина. Чисто категоріяльна природа тотемістичної класифікації виявляється як найкраще, коли придивитись до „Vorstellung des räumlichen Zusammenhangs der Dinge für die mythische Weltansicht“ (21 ст.). Увесь обшир поділяється не за геометричними й географічними принципами, але за суто тотемістичними. Howitt [1]) каже, що тубілець так пояснив йому цей поділ обширу: він поклав кійка на землі у східньому напрямкові; ця паличка поділила усю просторінь на горішню та долішню, північну та південну, Крокитч та Гамутч. Далі він поклав кійки у коло в такий спосіб, що весь обшир поділився на сектори з певним тотемістичним змістом. Що це не є умовний поділ, доводять похоронні звичаї. Коли напр. вмирає в данім племені один Ngaui, тоб то людина „сонця“, що належить до „сходу“, мертве тіло кладуть так, щоб його голова була обов'язково у східньому напрямку. Ще послідовніш переведено принципа подібного поділення в племені Zûni в Новій Мехіці. Усе плім'я поділяється на 7 частин: північ, захід, південь, схід, горішній світ, долішній світ та „середина“. Усяка річ, елемент і навіть певний момент часу належить до певної ділянки. Так напр. клан журавля або пелікана належіть півночі, ведмедя—заходу, оленя й антилопи—сходу, папуги, як основний клан племени—належить до „середини“. Кожна частина має крім того свій колір: північ—жовтий, захід—синій, південь—червоний, схід—білий, „горішній світ“—різнокольоровий, „долішній світ“—чорний; „середина“ ж, як представниця усіх країн, об'єднує в собі усі кольори. Крім того: північ—місце повітря й зими, захід—весни та води, південь—літа та вогню, схід—осени та землі. Що до свого значіння усі країни поділяються у такому порядкові: північ—займає перше місце, далі—захід, південь, схід, горішній й долішній світ, тоді як „середина“, що містить у собі усі инші, в цьому поділові часто-густо не визначається зовсім. Потім півночі відповідає—війна, заходу—полювання, півдню—рільництво та лікування, сходу—магія та релігія (Frank Hamilton Cushing. Outlines of Zûni Creation Myths). Усе життя точно регулюється за законами цього поділу і тубільці ніколи не помиляються у додержанні цих звичаїв. Все це свідчить, що тут ми маємо першу спробу класифікаційного об'єднання усього космосу.

На думку соціологів (Durkheim і инші) усяка подібна класифікація є ніщо инше, як рефлекс суто соціяльного поділу, але Кассірер з цим не зовсім згоджується. Він вказує, що є типи ширших класифікацій, а саме астроло-

[1]) A. Howitt. Further Notes on the Australian Class System.

гічних, де ознаки тотемістичного поділу не існує. В той же час можна встановити деякі перехідні типи, де первісна класифікація з одного боку нагадує тотемістичні системи, з другого боку наближається до астрологічних. Проте Касірерові можна закинути те, що він не досить обгрунтував можливість зводити до одної перспективи розгляд тотемістичних систем і систем астрологічних. Астрологічні системи класифікації ми здибаємо на принципово иншому щаблі людського розвитку, у Вавилонії та в Середньовічній Европі, от чому, хоч і можна розглядати їх як певний момент еволюції класифікаційної думки, але паралелізувати із системами малокультурних племін слід як найобережніше. Крім того Касірер взагалі іде не цілком правильним шляхом, коли обмежується розглядом тільки класифікаційности, як прояву логічних особливостей думки. Класифікація не є єдина ознака „логічности“, основою розгляду логічних здібностей; в еволюції людства мусить бути спосіб міркування, ті чи инші ходи думки, оскільки вони відбиваються в творчості людини. Цього ми зовсім не бачимо в Касірера, тоді як етнографи найбільше з'осереджуються як раз саме на цьому. Але, навпаки, етнографи звичайно не зосереджували своєї уваги на класифікації, і тому то спроба Касірерова набуває для нас особливого значіння, не дивлючись на усі його перебільшення чи навіть помилки.

В місті Стара Мехіка увесь світ поділявся на 4 частини з певними кольорами для кожної з них (жовтий — північ, червоний—схід, білий—південь, чорний—захід, перпендикулярний напрямок або середина - сірий або синій), але цей поділ мав вже виразно календарний характер, бо тут, як і в астрології, ми бачимо певні божества, що панують над певними моментами часу. Tonalamatl — книга злих та добрих днів—розрізняє час за принципом 13×20=260 днів. У середині цього дня ми бачимо також різні „Tageszeichen.“ Напр. 9 панам (Herrn) годин ночи відповідають 13 вартівників (Hüter) годин дня. Усі ці божества звязані поміж собою певними стосунками, що кінець-кінцем дає систему „der astrologischen Vorausberechnung des Künftigen“ (25). Це вже виразно нагадує вавилонську астрологію, бо там ми здибаємо поділ світу за принципом „Septuarchie“. Сім зон ми бачимо й у Індії та Персії. В хінській релігії основна думка та, що в кожнім небеснім та земнім факті або події є той самий Тао. От чому уся класифікація зводиться кінець-кінцем до небесної. Подаємо тут схему цієї класифікації (J. J. M. de Groot. Universismus. Berlin. 1918. s. 119).

1. Ost	Frühling	Wind	Holz	sauer	Leber	Muskeln und Herz
2. Süd	Sommer	Wärme	Feuer	bitter	Herz	Blut und Milz
3. Mitte		Nässe	Erde	süss	Milz	Fleisch und Lunge
4. West	Herbst	Trockenheit	Metall	scharf	Lungen	Haut, Haare und Nieren
5. Nord	Winter	Kälte	Wasser	salzig	Nieren	Knochen und Mark

1. Zorn	blauer Drache	такі загальні символи цих окремих частин поділу.
2. Freude	roter Vogel	
3. Gedanke		
4. Sorge	weisser Tiger	
5. Furcht	schwarzer Schildkröte	

Греки запозичили у Вавилона його астрологічну класифікацію, але позбавили її багато де в чому фантастики космологічної. Із 4 „круглих“ зон чи „островів“ світу вони зробили 4 простолінійні зони, що слугували вже тільки потребам абстрактного розумового розгляду.

Вавилонська астрологічна географія розподілила увесь світ на такі 4 країни: Akkad—Вавилонія на південь, Subartu—східня та південно-східня країна (од Старої Вавилонії та Асірії), Elam—частина пізнішої Персії до меж середньоазійського узгір'я, на схід, Amurru—західня частина із Сірією та Палестиною. Усе небо поділено було так: Юпітер—Akkad, Марс—Amurru, Плеяди—Elam. У точних таблицях усі планети зведено до 12 груп та звязано з місяцями року: 1,5 і 9 міс.—Akkad, 2, 6,10—Elam, 3, 7,11—Subartu; те ж саме і з днями, що видно навіть з пізніших латинських назв: dies Solis, Lunae, Martis і т. д. Життя людини іде по вказаних зонах: од місяця (раннє дитинство) людина переходить до Меркурія, Венери, Сонця, Юпітера і кінець-кінцем до Сатурна. Усі найдрібніші факти побуту фізіологічного, анатомічного та психологічного організму зведено до тієї-ж схеми, як це видно з лат. приказки: Ungues Mercurio, barbam Jovi, Cypride crinem. Касірер гадає, що в усьому цьому ніяк не можна бачити одну тільки сваволю фантазії: „Проблему—осмислити увесь світ, як закономірну єдність, як причинну систему, що сама в собі міститься (kausales gefüge)—поставлено як найпевніш вже в астрології (ст. 21).

Уся астрологічна система передбачає певну передумову: «...усе, що відбувається в фізичному світі, звязано поміж собою непомітними переходами; кожна дія од місця, де вона починається, продовжується у безмірне, щоб кінець-кінцем усі частині універсуму перейняти (ergreifen) та притягти до співпереживання (Mitleidenschaft). Зорі є ніби то тільки найясніше видимі виразники цього грунтовного об'єднання усього» (ст. 29).

Як хід сонця определює зміни часу року і життя рослин, так не можна собі уявити взагалі ніякої події, що близько чи віддалено не була б звязана з ходом небесного життя. Звідси грецькі вірування, що душі, народжуючись в емпіреумі, проходять через сфери різних планет і запозичують од них різні свої властивости, аж поки не втіляться у дійсні земні істоти. Ці уявлення ми здибаємо в Гносисі, у неоплатонічній філософії та християнській середньовічній астрології, де Mars є iracundia, Mercur—lucri cupiditas, Jupiter—magni desiderium і т. п. Навіть за часів Ренесансу у Masilius'a Ficinus'a ми бачимо теорію radii celestes. Все це нагадує форми сучасного освітлення механізму природи в науках природничих, оскільки отут є спроба виконати теж саме завдання—виявити в дрібницях загальний закон світозбудування. Звичайно, тільки це завдання та самий кістяк схеми як схеми, може нагадувати конструктивну схему й принципи природничих наук, зміст же в астрології залежить цілком од сваволі фантазії. Коли порівняти напр. астрологічне розуміння причинности з сучасним в науках природничих,—виявляється, що перше побудоване на вільних аналогіях, так званих „індукціях“. В той же час сучасне розуміння причинности не є щось принципово нове, бо воно відрізняється од астрологічного лише м е т о д о м с в о є ї о р г а-

нізації. Міт також знає питання—чому, бо це питання взагалі з давніх давен властиве людській природі, але міт 1) одразу намагається викрити „першу причину“, 2) уявляє відношення причинности, як відношення живої „причини“ до „дії“. Коли думка зацікавлюється подрібнішим з'ясуванням форм цього переходу,—ми маємо астрологічний світогляд. Уявляючи собі „причини“ й „наслідок“ у вигляді матеріяльних субстанцій, що не розкладаються, астрологічна думка в той же час систематизує усі мітичні сили, як субстанції, що діють та правять за причину, зводячи їх в одну загальну систему співвідношень. Планетарний мотив і дає цю єдність, зводячи усі „божествені сили“ до одного джерела, що й примушує їх діяти за одним загальним законом. Але, бажаючи звязати „загальні категорії законовідповідности усього, що відбувається“ з усім індивідуальним та особливим, астрологічна думка розгублюється у фантастиці, бо пропускає medius terminus, що його ми здибаємо тільки в сучасній фізиці. Вона зводить усе до просторінних та часових відношень і подає їх формули, що означають суть речей. Таким чином усі об'єкти світу розкладаються на величини, що взаємно звязані між собою, і характер цих звязків зумовлює ту чи иншу форму речей. Завдання науки тут у тому, щоб з'ясувати, як ці величини, взаємно зміщуючись, дають той чи инший постійний і сталий ефект. Як це найкраще видно з „механіки неба“, усе в світі зведено до 3 основних розумінь: безмірномалого, функції та перемінної величини. Таким чином сучасний науковий світогляд перемагає субстанціоналізм мітичного мислення, бо на місці субстанцій в нашому світозрозумінні опиняється „становлення“ (Werden) (ст. 33).

Кожна річ определюється генетично із своїх компонентів. Як це найхарактерніше для нашої математики, ми усе в світі розуміємо з точки зору „інтеграції“, конструктивного збудування пізнання цілого із пізнання його частин,—в астрології ми здибаємо перш за все повну ідентичність усього в світі. Для нашої думки є небезпека, заплутавшись серед великої кількости причинних чинників, не досягнути реального означення конкретного цілого, бо усяке знання емпірично-реального перероблюється для функціональної думки нашої науки, як це вперше виразно висловив Галілей,—у „безкрає завдання“ (ст. 34). В астрології навпаки усе індивідуальне, як простий наслідок загальних причин, втрачає свою індивідуальність. „Функціональности“ нашого мислення відповідає „структурність“ астрологічного. Світ подібний до кришталу, що, коли його розбити, у своїх частинах залишається незмінним що до своєї будови. Напр., у системі світозрозуміння Zuñi септуархія проходить зверху до самого низу. Члени тотемного плану класифікуються так: тотемна тварина розкладається на частини (ноги, голова і т. и.) і кожна окрема частина є тотем даної часткової групи. Ця мітична „конгруенція“ цілком відповідає граматичній, мовній і це знов таки доводить, оскільки багато важать для зрозуміння сути усяких форм класифікаційної думки—мовні форми.

З иншого боку не можна перебільшувати різниці в організації сучасної та астрологічної думки, надаючи першій характеру виключної динамічности,

другій—характеру виключної структурности. Напр. сучасні вчені зовсім не всі так дивляться на фізичну функціональність: „В физисе из волнообразного процесса абстрагируется именно его повторяемость. Математическим анализом из целого процесса вычленяются как раз те элементы, которые общи всем волнам; и таким образом получается, что в физике под волновым процессом понимают нечто повторяющееся, некое вечное качание около одной точки. Но это есть лишь математическая абстракция и условность, а не реальная действительность. В реальной действительности, строго говоря, ничто не повторяется, и каждое следующее качание маятника есть уже д р у г о е качание, а не повторение первого". (Проф. Н. Я. Пэрна. Ритм жизни и творчества. Ленинград-Москва. 1925 г., стр. 134). Отже ми бачимо, що в даному разі сучасна фізика є тільки дальший стан еволюції, але не щось принципово одмінне. Взагалі боротьба поміж 2 принципами—структурности й функціональности означає увесь хід розвитку людської думки. В астрології вперше виявляється з повною виразністю думка про одність мікрокосма та макрокосма, але уявляється ця одність тут не як те, що людина одвіку підлягає впливам макрокосму, що ввесь час відновлюються, але тільки як те, що людина сама по собі є космос у малім маштабі. Проте і наші природничі науки знають структурні розуміння, напр., описове природознавство. От чому варто порівняти біологичну форму розуміння з астрологічною. Уявлення „Weltorganismus" дуже характерне для астрології: „Було б абсурдом, каже Агріпа з Нетесгейму, коли-б небо, зорі і всі елементи, що правять для усіх окремих істот за джерело життя та одушевлення, самі були-б позбавлені одушевлення; коли-б закони, через які в людському тілі кожний порух окремого члена почувається у цілому, не мали-б значіння для усього на світі".

Але є корінна, основна різниця поміж астрологічними та біологічними розуміннями. Астрологія розглядає органічну життьовість світового цілого „sub specie des Mathematischen" і загальність цього цілого „sub specie des Organischen", але кожне з них через це не доходить повної самостійности свого розуміння.

Звязок між світом мікрокосма й макрокосма виявляється найтісніше в уявленнях, що лежать у основі деяких особливостей будови мов африканських та урало-алтайських народів. В них просторінні відношення передаються через конкретні Stoffworte і особливо через вирази для частин людського тіла. Напр. „вгорі" передається через слово „голова", „позад"—через слово „спина" і т. и. Крім того ми знаємо ще такі випадки, коли мовна класифікація грунтується на анатомічному принципі поділу частин тіла. Напр. у південно-андаманезькій мові ми здибаємо таку класифікацію: людські й нелюдські істоти, далі ідуть ступені споріднености, частині тіла і т. и. Кожна класа слів має, звичайно, свої характерні префікси та possesivpronomina. До одної класи слів належать, напр., голова, мозок, легені, серце, до иншого рука, пальці на руках, нога й пальці на ногах, до третього спина, шлунок, печінки, плечева лопатка і т. д., усього 7 клас. Але особливо важливе те, що поміж цими класами та частинами тіла є певні співвідношення ідентичности

що до місця в думковій системі світогляду, напр. син і ноги, молодший брат та ріт, прийманий син та голова, груди, серце і т. п. Ці мовні ділення ідуть, як бачимо, зовсім у бік од звичайних, відомих мітологічних класифікацій. За часів середньовіччя Adam Leib тлумачив одність мікрокосма й макрокосма таким чином: м'ясо = земля, кістки = скелі, кров = море, волосся = = рослини, думки = хмари, і т. д. Отже ми бачимо, як людство весь час намацує певний шлях для встановлення того своєрідного звязку поміж мікрокосмом та макрокосмом, що він давно вже напівсвідомо почувався, і що ми його тепер витлумачуємо, як одність загальних фізичних та хімічних процесів.

Варто уваги, напр. те, як сучасна біологія весь час з свого боку наближається до шляху, що його намітила була астрологія. Не важко побачити певну одність уявлень, коли не зважати на одміни — на точність дослідів, об'єктивність міркування і т. п. Візьмемо тільки одну, характерну в цьому розумінні цитату з одного з сучасних фізіологів: „Мы рассмотрели биологические периоды—суточные, недельные и годовые. Это как раз соответствует трем астрономическим периодам (вращению Земли вокруг оси, обращению Луны вокруг Земли и обращению Земли вокруг Солнца). Такое совпадение естественно должно обратить на себя внимание и невольно должно натолкнуть на мысль, что биологические периоды в организме так или иначе вызываются этими астрономическими циклами. Этот взгляд часто, действительно, и высказывался. Особенно по отношению к менструациям издавна известна попытка поставить их в связь с лунным месяцем. Но, надо сказать—не касаясь пока чисто теоретических сторон — что Луну по многим соображениям нельзя считать за причину менструального періода“ (Пр. Пэрна. Ритм в жизни и творчестве. С. 561). Далі дослідник статистичними даними доводить, що місячний період у менструаціях буває тільки на 70^0_0, тоді як при основному впливі місяця не могло б бути жодних вийнятків. На підставі цього дослідник приходить до висновків, що біологічні періоди—самостійні, але „только уже вторично прилаживаются к существующим астрономическим периодам“, бо вони можуть впливати на біологічні процеси. Але разом з цим той же дослідник висловлює кінець-кінцем і инший погляд, як можливий: „однако можно взглянуть на этот вопрос и немного глубже, слегка метафизически, и тогда между периодами биологическими и астрономическими выплывает некоторая иная, более тесная связь—генетическая. Можно признать, что та и другая периодичность вытекают из одного основного корня, из особого свойства мировой жизни проявляться в сложно сплетающихся циклах. Каждое мировое явление, если оно более или менее сложно, течет в периодах; оно словно по винтовому ходу, взбирается—оборот за оборотом, ступень за ступенью, и это создает развитие или рост и вместе с тем это создает время. Ту же тенденцию мы видим одинаково и в явлениях астрономических и в явлениях жизни, и те, и другие суть проявления одного и того же основного творческого стремления. И потому земная жизнь проявляется вообще в периодах, как и сама земля. . . . . .

. . . . . .

Если сказать, что биологические періоды вызываются вліяніем вращенія Земли или вращенія Луны и пр., то с таким же правом можно сказать и обратное, что циклы вращенія Земли и Луны вызываются биологическими циклами жизни. Потому мы не будем говорить, что кого вызывает, а скажем, что мировое творчество, мировое усиліе быть протекает в виде периодических волн, и, так как это мировое творчество одинаково проявляется и в жизни солнц и планет, и в жизни животных или растений и людей, то мы одинаково видим эти периоды и тут, и там". (Ст. 56 – 58). Приблизно подібні погляди на звязок між земним життям та життям землі, як частини всесвіту ми знаходим напр. і в ак. О. М. Гілярова і в багатьох инших сучасних біологів та філософів. Отже ми бачимо, що астрологія висловила думку, яка й зараз стоїть на черзі наукової перевірки і тому ми цілком маємо рацію уважно придивлятись до форм астрологічного розуміння, бо дійсно воно є одна з дуже важливих людських спроб з'аналізувати механізм життя.

Але щоб остаточно з'ясувати собі характер астрологічної і взагалі мітичної думки, слід звести усі вказані відношення до основних розумінь часу та обширу і порівняти потім відповідні факти в галузі мітичній та природознавчій. Віддаючи данину своїому кантіянству, К. каже, що відношення причинности не опирається на почуттьовий досвід, але є своєрідний додаток розуму до природніх відношень. При спробі ж звести це ненаочне уявлення до наочности воно вимагає часового чи просторінного корелату. Кант вперше підкреслив, що в такім разі утворюється схема, що на протилежність почуттьовому образові є тільки „монограма чистої моці уявлення" (Кант), „чиста синтеза згідно з законом одности в розумінних" (Кант). Усі ці схеми Кант звів до часових відношень. Напр. число він тлумачить, як „одність синтезу в різноманітнім усього подібного в уявленнях", уявлення ж величин також зводяться до часових через числові. Кант каже, що ми не мислимо собі ніякої лінії без того, щоб у думці її не протягти (ziehen). Через цю ж „часовість" уявлення причинности не є уявлення про суть речей, але тільки про причину „події". Тільки коли ми маємо розуміння „точного порядку в часових відношеннях, як щось необхідне, як на завжди значне правило" (Кант. Kr. d. r. V. s. 154, 176, 242), тільки тоді ми можемо говорити про об'єктивне розуміння речі.

Але, звичайно, це не зовсім так. Касірер не помічає того, що Кант, як ніхто инший, підкреслив формальний характер нашого знання, хоч і суб'єктизував свій погляд. Річ у тім, що питання про суть речей та їх першу причину і не можна розвязати формальним шляхом. Коли ми в дусі сучасної науки дивимося на кожну річ і взагалі на матерію, як на комплекс атомів та електронів, що своїми комбінаціями складають даний об'єкт, то це говорить лише про „форму змін", але досить тільки поставити питання про першу причину чи про рацію, тоб то мету цих змін, і цих питань вже не можна розвязати з нашої наукової точки погляду. Правда, наша „наукова методологія" одкидає ці питання, як „ненаукові", але це трохи скидається на парадокс, бо „ненаукових питань", власне кажучи, майже не буває, але дуже часто трапляються неправильні постановки питання і ненаукові

відповіді на природні запитання. Що це природні запитання — великою мірою свідчить той факт, що ці проблеми стояли перед людством завжди.

Можна була б і в инших дрібніших фактах показати безперечність формальности та аналітичности нашого наукового знання, що може пізнавати об'єкти тільки з боку їх механізму; про це багато і не раз говорили европейські вчені та філософи, щоб варто було б докладно спинятися на цих особливостях нашої наукової думки. Тут ми взагалі торкаємося дуже складної проблеми наукової методології. Проблема виникає з того, чи не можна було б так перебудувати наукові методи, щоб вони дали б можливість підійти до розвязання цих питань без фантастики міту? Усі спроби досі не дали нічого, але дуже симптоматично, що сучасна наука весь час намацує для цього грунт, див. напр. проблему „фізики якости“, шукання у царині теорії числа і т. п.

Коли далі порівнювати мітичну причинність з природознавчою, одразу ж видно, що перша ще більше має потребу в субстраті, до того ж таким субстратом тут будуть вже просторінні відношення. Уся магія виникає з передумови, що не тільки схожість об'єктів, але й їх „співіснування“ містить у собі таємничі сили. Напр. у Lehman'a ми читаємо: „через доторкання можу я передати мерцеві мою бородавку або мою болячку: коли зотліє мертве тіло, зникнуть також і бородавка чи болячка; але, коли хоч ниточка потрапить до савану мерцевого,—мушу я хутко піти слідом за мерцем“. (Die Anfänge der Relig. und die Rel. d. prim. Völker. Kultur der Gegenwart. T. I, III, I. S. 11). Звідси витікає й відомий магічний принцип pars pro toto. Астрологія тільки ускладняє, це „просторінне означення“: долю людини означає гороскоп, тоб то звязок її з зорями, з їх укладом. „Святі“ числа астрології уявляють з себе спробу звільнитись од безпосередньо почуттьового світогляду, але запроваджують певного фаталізму в своїому розумінні числових відношень, як свідоцтв діяння таємничих сил у природних звязках. От чому число тут відограє суто службову ролю; в основі ж лежать чисто субстанціональні співвідношення й звязки.

Астрологічне Ziebenzahl звязане з уявленням демоничної, субстанціональної сили; наше число є чистий символ, символ функціональний, бо завжди є наслідок уявлення якихось процесів. Fata regunt orbem, certa stant omnia lege, казав астролог Manilius.

Сучасна фізика звязує поле метричне з полем силовим. В астрології навпаки—все означується поділом на частини світу. В них існують разом речі, які логічно ніяк не стосуються одна одної. Проте, як ми вже бачили з попереднього, не слід перебільшувати ні субстанціоналізму, ні символічности мітичного й астрологічного мислення. Звичайно, оскільки в основі мітичного світогляду лежить образове думання, остільки воно повинно бути далеко конкретніше і символічніше за наше, сучасне мислення, але не дурно ж з часів Канта в европейській філософії встановився погляд на наше знання, як на формальне. Ця точка зору зустрічається в тій чи иншій редакції майже в кожного з видатних европейських філософів.

Ця риса формальности, своєрідної неповноти й спричинюється до того,

що наше знання завжди схематичне, символічне, часткове. Напр. кожну річ определюємо ми в залежности од підходу, од точки погляду даної науки— вода з точки погляду фізики—рідина, з точки погляду хімії—H_2O; конкретно ж це єдине явище з багатьома прикметами, що їх можуть убачити тільки окремі науки і цілком окремо-ж. Цій особливості нашого знання відповідає риса синтетичности мітичного мислення. Проте, повторюємо, наше мислення не абсолютно аналітичне, формальне, символічне, навпаки, воно, генетично походячи од образового мислення, не може цілком одійти од нього. Ці риси формальности й аналітичности европейського мислення є безумовно безпосередні наслідки процесу схематизації даних образового мислення. Крім того ми маємо ще й досі постійний резервуар, з якого ввесь час непомітно можуть переходити до сфери нашого мислення більші або менші струмочки впливів: мова й поезія, що будується на мові, в великій мірі зберегли особливости мітичного мислення[1]). Образ, що лежить в основі мітичного мислення, зовсім не принципово одрізняється од розуміння, поняття нашої науки, структура їх майже та сама, різниця полягає лише в тій точній виразности, з якою в наукових розуміннях виявляються ознаки явищ. Коли б це було не так, звичайно ми не мали-б можливости еволюції напр. од вказаних вище уявлень астрологічних про єдність мікрокосму й макрокосму до сучасних біологічних і астрономічних уявлень про те ж саме. З иншого боку не слід забувати, що наше европейське мислення не тільки перевищує де в чому мітичне мислення, але де в чому й уступає йому, напр. в наочності, синтетичності і т. д. Ми вище бачили, що воно деякі питання навіть зовсім одкидає, бо немає методологічної можливости відповісти на них. Отже ми бачимо, що виграшши у точному з'ясуванні, наша наука мусила відмовитись од поширення завдань, звичайно, тимчасово. Але в той час, коли наша наука спроможеться на це, вона безумовно в той чи иншій спосіб використає досвід вивчення даних мітичного мислення, позбавивши їх елементу свавільности і надавши замість цього елементу звичайної наукової суворости й точности. Наша мета й полягала в тому, щоб деякими загальними прикладами підкреслити неминучість такого завдання для нашої науки і ствердити, що зацікавлення проблемою мітичного мислення з боку европейських філософів є явище симптоматичне і в загальнім маштабі еволюції европейського світогляду, і в маштабі вузько спеціяльнім—для етнографії, що мала б звернути особливу увагу на це питання.

---

[1]) За браком місця ми не можемо цілком розгорнути своєї думки. Про це див. мою книгу: „Мова й поезія" Київ. 1925, розд. 5 і 7.

КОРНІЙ ЧЕРВИК.

ДОСЛІДЖЕННЯ ПОХОРОННОГО ОБРЯДУ.

(Похорон як весілля).

Похоронні звичаї, як це зауважив др. Зенон Кузеля[1]), притягнули до себе увагу дослідників досить недавно, з 50 р.р. минулого століття, але за цей порівнюючи короткий час з'явилось „велике число солідно задуманих і написаних збірок та розвідок, що можуть уже нині дати певну підставу до написання просторої критичної праці про українські похоронні обряди з погляду на факти порівняної етнографії".

Після 1912 року, часу, коли опублікована була „Бібліографія українських похоронних звичаїв і вірувань у душу та позагробове житє" З. Кузелі, вийшли в світ „Очерки русской мифологии" Д. Зеленіна (1916 р.)[2]) і „Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego" Adama Fischera (1921 р.)[3]), що в них обидва автори дали чимало місця для фактичного матеріялу, взятого з українських похоронних обрядів, і до того-ж цьому фактичному матеріялу дали наукове освітлення й пояснінння, тим самим значно полегшивши справу дальшого дослідження українського похоронного обряду.

Праця над сучасними похоронними звичаями й культом покійників взагалі вимагає особливої уваги й всебічного освітлення багатьох явищ, які, з одного боку, заховуються в похоронних звичаях українського народу з надзвичайно давніх часів, а з другого—явились у похоронному обряді у відносно пізніші часи, в часи історичні під християнським і иншими культурними впливами, котрі позначаються і відбиваються на українському похоронному обряді і до наших днів.

Ті старовинні звичаї, які в похоронних обрядах заховались від історичного часу аж до теперешнього часу, давно вже не виправдуються ані побутом, ані віруваннями народу, проте передаються із роду в рід, од одного покоління до другого, як звичаї, що їх дотримуватись вимагає давній усталений традиційний ритуал; вони змінюються, або навіть иноді й зовсім зникають, поскільки й сам похоронний ритуал за змінами в побуті народу, міниться або дещо й зовсім втрачає. Ці старовинні звичаї—наше минуле, й вияснення їх природи вже має свою цінність тому, що вони взагалі допо-

[1]) Етнографічний Збірник, т. XXXI—XXXII, Львів, 1912 р.

[2]) Д. К. Зеленін. „Очерки русской мифологии. Выпуск первый. Умершие неестественной смертью и русалки. Петроград. 1916.

[3]) Adam Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Львів. 1921.

магають вияснити це минуле. Нове-ж у похоронному обряді, що з'явилось у ньому в історичні часи і все те, що з'явилось в обряді відносно недавно і в наші дні, цікаве тому, що воно дає змогу зрозуміти умови, які викликали ці нові елементи в похоронному обряді й зрозуміти психологію та світогляд народу, який вважає за можливе і навіть потрібне допустити ці нові елементи й надалі їх дотримуватись, як складових частин похоронного ритуалу.

Але-ж у цілому похоронний обряд, не дивлячись на різні впливи й нові елементи в ньому, являється старовинним культурним інститутом народу й коли він, за своїми віруваннями й світоглядом, допускає під впливом різних причин ці нові елементи, то це свідчить тільки про те, що у віруваннях і світогляді народу відбулись деякі зміни, але в основі ці вірування й цей світогляд заховує в собі ту своєрідну старовину, яку зберегає й похоронний обряд. Тільки все-ж, гадаю, при вивченні похоронних звичаїв треба мати на увазі, головним чином, психологічну основу вірувань і світогляду, а не самий сучасний світогляд народу, на утворення якого за 1000 літ дуже вплинула церква.

Різні способи зберегати, заховувати або ховати мерців определюються у різних народів їх віруваннями й звязаними з ними уявліннями про душу й смерть людини й про „той світ", де людина продовжує своє життя після смерти. Під впливом цих-же примітивних вірувань і уявлінь про той світ повстали українські похоронні обряди. Тому більшість етнографів при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв спочатку говорить про вістунів смерти, далі про саму смерть і про той світ, а потім уже починають описувати похоронний обряд.

При всебічній аналізі вірувань і звичаїв, пов'язаних з смертю людини, цей план потрібно мати на увазі і його до певної міри дотримуватись, але при спеціяльному дослідженні похоронного обряду можна скористуватись і з иншого способу студіювати цей обряд і дослід свій провадити за иншими планами. Особливо, на мою думку, можна відступити від усталеного плану й навіть потрібно вжити иншого способу досліджувати похоронный обряд у тому випадкові, коли дослідник головним своїм завданням ставить не всебічне дослідження всіх відомих нам похоронних обрядів і звичаїв, а, навпаки, з'осереджує головну свою увагу на якому-небудь о д н о м у важливому явищі в похоронному обряді, яке спостерегається майже в усіх українських його варіянтах, яке можна простежити протягом цілої історії народу і є підстави допустити його існування в похоронних обрядах українців навіть і в найдавніші часи.

Таким важливим явищем у похоронному обряді, наприклад, можна визнати р и т у а л в е с і л л я, який часто відограє велику ролю й навіть визначає собою зовнішню форму деяких сучасних похоронних обрядів українців і инших народів світу (деяких).

Весільний „характер" похоронного обряду при похороні осіб неодружених падає на очі кожній людині, але й при похороні осіб одружених весільний ритуал або окремі його елементи теж наявні, тільки тут він у більш захованому стані і при уважному розгляді похоронного обряду й похорон-

них звичаїв їх не можна не замітити, а тому й не можна обминути дослідникові цих весільних елементів в похороні.

Весільний ритуал та його окремі елементи в похоронному обряді осіб неодружених звертали на себе увагу вчених, але більшість етнографів, за вийнятком Schradera [1]), обмежувалися тим, що констатували це явище і зазначали, що весільний ритуал в похороні неодружених має символічне значіння, а про весільний ритуал в похоронному обряді при похованні осіб одружених хоч деякі дослідники й згадували [2]), але не надавали йому особливого значіння, більшість-же етнографів на весільні елементи в похороні осіб одружених при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв не звертали своєї уваги.

На мою думку, весільний ритуал, або навіть його окремі елементи в похоронному обряді мають з етнологічного погляду велике значіння, бо вони якраз дають нам змогу ближче ознайомитись і більш докладно зрозуміти ті народні уявління про той світ, під впливом котрих нарід вважав і вважає за потрібне поховати людину, виконавши над нею весільний ритуал.

Це весілля в похороні цікаве ще й тому, що в ньому ми зустрічаєм ті весільні звичаї, яких вже не бачимо в нашому теперішньому весіллі. А оскільки в сучасному українському ритуалі весілля найбільш яскраво відбивається давній родовий устрій і відповідні форми родинного життя і вірування, то a priori можемо висловити думку, що все це ми зустрінемо і при дослідженні українського похоронного обряду. І дійсно зустрічаємо.

Не менш цікаве ще й те, що похорон нечистих („заложних“ за термінологією проф. Д. К. Зеленіна) покійників те-ж заховує в собі елементи весільного ритуалу. Ховають теж з деяким весільним (більш примітивним) ритуалом і русалок, що не вміщуються в рямцях поняття „заложности“, бувши звязані з богами (водяником, лісовиком) і культом рослин, в культі яких дещо нагадує нам юнаків-богів (Адоніс, Озирис і инші) кла-

[1]) Schrader. Totenhochzeit. Jena, 1904. З поглядами автора праці „Весілля мерців“ на ритуал весілля в похоронному обряді я знайомий тільки на підставі праці Ad. Fischera, який в цілому погоджується зі Schrader'ом. Niederle в своїй роботі „Život starých slovanů“ не погоджується де в чому зі Schrader'ом, але про це непогодження я скажу при розгляді похорону Руса, описаного Ібн-Фодланом. Першим, хто звернув як дослідник увагу на весільні елементи в похоронному обряді і в похороні Руса визнав (правда нерішуче) весілля покійника, був А. Котляревський, після праці якого „О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ“, почали вказувати на весільні елементи в похоронному обряді й инші етнографи.

[2]) Про весілля в похоронному обряді одружених дивись на сторін. 139—140 праці „О погреб. обычаях древних славян“ А. Котляревського, де говориться про похоронні звичаї у Мекленбургських слов'ян. Про весілля в похороні одружених і неодружених, 1) Сіцинський: „Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии и обряде в Подольской губ.“ (Прибавление к „Подольским Епархиальн. Ведомостям“ № 24, 1885 р.) і 2) Х. Ящуржинський: „Остатки языческих обрядов, сохранившихся в малор. погребении“ (Киевск. Стар., 1890, № 1, с. 130), а також инші праці, про які згадуватимем ще в дальшому. Праця Ящуржинського цікава для нас тим, що в ній бачимо деякі похоронні звичаї, які ще існували на Київщині в минулому столітті й які нагадують давні звичаї Мекленбургських слов'ян.

сичного сходу, в похоронах котрих теж падають на очі весільно-еротичні особливості [1]).

В ній своїй розвідці, як я вже сказав, головну свою увагу я звертатиму на весільні елементи в похоронних обрядах, але це не значить, що я не цікавитимусь і иншими особливостями похоронного обряду, бо навіть для вияснення природи „весілля“ в похороні приходиться зачеплювати сумежні питання.

1. Одіж покійників.

В похоронних обрядах і звичаях і, взагалі, в народніх віруваннях у душу та потойбічне життя одежа небіжчиків, або навіть яка-небудь складова частина небіжчикового вбрання, має велике значіння, бо від цієї одежі часто залежить доля мерця й відношення його до живих людей на цьому світі.

Говорячи про це значіння одежі в похоронному обряді, ми хочемо звернути увагу на той факт, що ця одежа, як убрання мерців, в якому їх виряжають на той світ, часто вважається, згідно з народними поглядами, за весільну одежу.

Про одежу небіжчиків та весільний її характер ми знайдемо чимало вказівок в описах українських похоронних обрядів. Щоб з'економити місце й час, ми візьмемо обмежену кількість відповідних, найбільш яскравих прикладів з описів похоронного обряду на Україні і тільки декілька прикладів (для порівняння та деяких висновків у дальшому викладі) з описів похоронних обрядів поляків, великорусів і инших народів.

„Наряжають людину в смертну одіж родичі її або сусіди, але буває, що сам умераючий каже, єке на него убране, „лудине“ класти и єк его уберати. От приміром жинка каже, в котру перемітку еї завивати (бо виддані жинки лиш си завиває в перемітку, дуже рідко и то вже сими чесами завивают до смерти у фустку), чім еї затикати, ци навов, трєсучков, або васильком. Мушінин каже, котру ему шепку класти на голов, на котрий бик єму приходи дзюбня.

Бирше умераючі сами си уберают до смерти, або помогают себе уберати, ба навіть просє дзеркала, шоби си подивити, ци добре зибраний, або ни зибрана. До смерти уберают умераючого, ци то старого, чи молодого, а так само и жинки, в шо найкрашші убори нові, лиш сардак ніколи не кладуть“.

Вбиране жонатого.

„Насамперед обрите, єк ни бричений, зчешут, обмиют, нїколи нікого ни купают, анї передо, ні по смерти. Витак вболікают нову сорочку и єк хотє, шоби си одовиця по ним ніколи вже ни виддала за другого чьоловіка, то зашінкуют пазуху сорочки пид бородов, а єк хотє, шоби си виддала, то ни зашінкують. Бо єк чьоловік завмре пазуху зашінкану, то єго жинка вже си ніколи ни віддаст, хотби туда тури грали, а єк завмре розшінкану, то тота жинка може ци виддати, єк хоче. Так само єк би жинці вмераючій зашінкав па-

[1]) Николай Арсеньев: „Плачъ по умирающемъ богѣ“ (Этнографическое Обозрение 1912 № 1—2, стор. 1—34). Цю працю Арсеньев написав під впливом класичної праці про цих богів Фрезера, від якого взяв факт, відомості й деякі його пояснення.

Спільним для русалок, Марени, Коструба, Адоніса й инших умираючих богів і багатьох „заложних“ являється погляд народу, згідно з яким всі вони завчасно померли, в звязку з цим незадоволені, а тому й вимагають особливої уваги. Весною, коли пробуджується природа, пробуджуються також предки, всі „заложні“ покійники—люди й деякі боги, яких нарід зустрічає, а згодом провожає на той світ.

зуху, то чьоловік би си ніколи ни оженив, поки конця світа. Оперізують вузким пасом, на ноги натегають найбирше чорні гачі, або (але то вже рідше) крешениці. Вбувають в постоли, а теперішними часами и в чьоботи, але то дуже рідко, и в чьоботи ни добре убувати, бо там є богато зеліза, а витак на тим світі умерлому тежко ходити в зелізю, через то таки убувают у постоли. На плечі натегают кожух-кіптар, поверх кожуха дзообню. На шию кладут чьорну шовкову фустку, завезану волочьков, а на голову шепку з чьорного смушку шиту, а в руках зажегают свічку, ек вже конає, шоби ему було витко на тим світі, бо душя має ити через темреву и котра вмре без свічки, то та на тим світі сиди в пітьмі".

Вбиране жінки.

„Жинку так само чешут передь смертев, вмивают и завивают в перемітку, дуже рідко коли у фустку, хіба покритку. Вболікают у сорочку, оперізують попрушков, тканов з волосу крешеного, чорного і білого. Оперізують тепер у запаски, одна з заду, а друга з переду, давніше лише в опинки оперізували. Обув так само, ек и в мушін, а на плечі натегают кіптар. В руках зажегают свічку".

Вбиране парубків і дівчат.

„Парубків и всіх хлопцив уберают так само, ек и мушін, лиш шо на шепку шиют вінок такий, ек до вінченя, и в зголовах лагоде деревце так, ек до вінчення. Витак ек загребут тіло, то деревце затикают у зголовах на гробу. Дівчета убереє си так само, ек и жинки, лиш шо ни завиває си голов ані в перемітку, ані у фустку, лише голов уберают у волочки и шиют вінок дівчині на голов тай лагоде деревце слюбне".

Вбиране малих дітий.

„Малій дитині, хлопцеви, шиют з чьорного волосу шепочку на голов, сорочечку з пиркалю и калигви на ноги. Дівчині уберают головку волочками и шиют віночок, вберают в сорочічку, заперізують волочьков червонов и кладут одну задну запасочьку, на нижки натегают калигви. В руках дітем таки світе свічки".

Кождого, хто умерає, мает ци дозерати так, ек ока в голові, аби крий Боже не випустити ни убраного, або без свічки. Бо в чім смерть кне и в екий делії хто умре в таким має устати убраню и на страшним суді. А хто умре без свічьки, то в одно там сиди на тим світі у пітьмі. Богато є таких, шо держе вінчене убране и до смерти, бо кажут, шо нима шеслівішего чьоловика, ек тот, шо умре у вінченим убраню.

Ни оден має таку прудку смерть, шо ше ниспостигнут убрати, а вин уже сконав; але ек хто так прудко умерає, то однако держе смертевне лудине на поготові и ек нима коли убрати, то богдай намечают на умераючого лудине и вже витак по смерти є то лудине убирают".

(Галичина, Косовський повіт) (Етнограф. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258)

Особливо кидаються в-вічі весільні елементи в похоронній одежі дорослих і молодих, навіть малих дітей, в прикладі з похорон. обрядів на Городенщині (Галичина). „Чоловіка убирают у нову сорочку і портки: і пітпирізують жоночим поясом; ноги обвивают онучем з білого полотна і обвезуют шнурками с предива. Богачів убирают у панчохи и черевики нові. На голову дают баранкову шепку, а як нема, то шиют з сукна с чорного сардака. В літі накривают багачеви голову органтинов, аби муха не сідала. Чоловіка миют і убирают і бідні жінки, жінку можут мити лиш жінки, у хаті можут бути всі.

Жінку миют, чешут, заплітают, завивают у перемітку, убирают у нову сорочку, обортку, пацьорки — зо 4 шнури чорних великих перлів — пацьорок. Ноги так, як у хлопа.

Дівку убирают як до слюбу: заплітают у поплітки, гирдани, на голову кладут вінок з бервінку. На шию дают зо 4 шнури червоних великих перлив — пацьорків, бо кажут, що там сі россипают на тім сьвіті, та не може візбирати, як дрібні.

Парубкови пришивают вінок до шепки як до слюбу (з бирвінку наліпленій, позлітков) та дают червону велику фустку за пояс с правого боку — так як від молодої у коровай.

Малу дитину убирают в нову сорочку, а як нема готової, то шиют з бамбаку (перкаль с склену) пітпирізують крайков, на голову кладут вінок з барвінку, наліплений позлітков; ноги завивают як у старих.

На середний палец правої руки дают старим той перстень, що в нім слюб брали, а як нема, то робе з воску, або купуют новий за кілька сотиків Молодим і дітем дают з воску (Материяли до Української етнольогії, том XIX—XX, стор. 197).

В Ходовичах Стрийського повіту (Галичина) покійника садовлять серед хати на дзигликові, миють і зараз-же убирают у відповідну одежу, яка обовязково мусить бути святочною; чобіт не озувают, а шиють з полотна спеціяльне взуття — калигви. Померлій дитині, парубкові або дівчині одягают на голову позолочений вінок з барвінку; крім того дівчині дают хустку в руки, а парубкові привязують її до пояса, а на палець надівают перстень (Етнограф. Збірник, т. XI, стор. 247).

Про спільні риси в убранні дорослих, молоді й дітей говорять такі приклади з похоронних обрядів на Радянській Україні.

1. В с. Кожухівці (Коростенщина)[1]) померлу маленьку дитину обмивают, наряжают у сорочку, а коли є, то і в сукню і вбірают квітками. „Молодого парубка обряжают в кращу одіж як до вінця. Товаришам дают хустки на руки, як маршалкам. З церкви беруть корогви, які перевязують рушниками немов старости. Домовина вкривається килимом, коли домовину привезуть до могили, маршалки стоять кругом могили з „цехом". Дівчину обряжают як молоду: одівают „додульну" сорочку, панчохи, спідницю, фартух, кошульку. Коси дівчині розплітают і надівают вінка на голову. Домовину убирают хустками, кладуть до пояса шовкову хустку. Чим багатша дівчина, тим більше кладуть у домовину її вбрання. Похорон старих людей не відрізняється між собою. Кожна жінка ще за життя готує собі одіж на смерть і полотно на рушники. Одягают жінку в нову сорочку, спідницю, панчохи, кофту і фартух. Голова повязується хусткою, а домовина обкладається полотном та рушниками. В могилу спускают на полотні, що придбала сама покійниця. На корогви вішают рушники та шматки полотна. Після похорону полотно та рушники віддают на користь церкви".

2) На Харківщині заслуговує уваги похоронна одежа жінок. Там молодиці одягают на голову очіпок, а коли його немає, обвязують голову хусткою, а коли її в померлої немає, то купують для цього „серпанок"; дівчині-ж пов'язують голову шовковою або иншою гарною хусткою, убирают її вінком із різних стьожок і підперезують рушником безрукаву юпку або звичайну кофту і їх надівають і на померших жінок. Кожного покійника нарядивши кладуть в домовину, вкривають його покривцем (полотном) і закривают віком, на яке кладуть для духовних три „покривця", дві провіднички (свічки) з хустками і ще одну хустку під Євангелію[2]).

3) В колишн. Переяславському повіті парубка й жонатого обов'язково клали в домовину в синьому жупані; вийняток робився лише для бідних. Жонатому біля правої руки кладуть шапку й хустку, а парубка підперезують поясом, в головах кладуть шапку, до якої пришивають вінка. (Чубинський. Труди етногр.-статист. експ., т. IV).

---

[1]) Ці відомості взяв я з рукописного матеріялу обслідування с. Кожухівки, що зробили учителі шкіл Коростенської округи під керівництвом Ф. А. Козубовського. Можливо, що в цьому матеріялі, особливо в записах похорону є деякі неточності, але наведені факти уявляють певний інтерес. Щоб не вертатись в дальшому до Кожухівки, тут-же вкажу на звичай: „Коли ховають господаря, жінка не повинна йти до могили, а падає ниць на порозі і повз неї проносять мерця. Старі бабп радять їй заглянути в діжу, аби не було якого лиха".

[2]) Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, т. I. 1898 г.

4) В колишн. Лубенському повіті заслуговує на увагу обряд убирання й опис одежі небіжчиків. „Людину, тіло якої залишила душа, оглядають баби. Коли вони дослідять і виявиться, що під пахвами „не кидається", то баби обмивають лице, руки й ноги мерця теплою водою; після того воду цю зливають у яму, на пліт, взагалі в таке місце, де ніхто не ходить. Потім роздирають сорочку на мерцеві й надівають через голову чисту на випуск та штани. Скинута білизна й одежа, в котрій був покійний в хвилину смерти, віддається людині, що доглянула цей момент і закрила очі небіжчикові, а коли ніхто не доглянув, то старцеві. Лице мерця підвязують білою хусткою, щоб рот був стулений, руки складають на грудях. В ліву руку дають хреста зі свічкою. Мерця розчісують. В сорочку дають блакитну або зелену стьожку. Иноді надівають куртку і чимерку, підперезують синім або зеленим поясом. Праворуч причеплюють хустку і в ній 1, 2 коп., иноді гривеник на куплю місця, кажуть при цьому: „на тобі серебро, а мені кидай все своє добро". Ноги мерця обгортують онучею або наміткою, звязують їх, щоб рівніш лежали, але ці пута здіймають, клавши в домовину, бо небіжчикові треба буде дратися нагору. Його кладуть на лавку головою до покуття, на котрому простилають кожух для того, щоб душі було мягко. Цей кожух лежить до 9 днів і знов кладеться на сороковини. Руки покривають наміткою, під небіжчика підстелюють полотно. В головах ставлять свічку, яку втикають в глечик з житом, теж для того, „щоб добро марно не йшло за покійником". В селі Тишках на груди покійника ставлять шклянку з водою, „щоб його не гнало". В других частинах Лубенського повіту воду в шклянці й мед ставлять на вікні біля покійника обмивати й поминати душу. В с. П'ятигорцях воду ставлять на вікні, щоб попередити піну й слину у мерця. За народніми спостереженнями, коли ця вода всихає, то в хаті знов хто небудь помре. Теж саме, коли мерцеві не можна зачинити очей і він продовжує дивитись. Гарячий хліб розламують і кладуть на вікні, щоб гаряча пара дійшла до покійника, а маненькі пшеничні коржики з медом і маком роздають присутнім. Так убирають чоловіків.

В кол. Тишківській, Черевківській волостях парубкові плетуть вінки, з яких один пришивають до грудей або до шапки покійного, а другий оддають дівчині, яка на тому світі повинна бути дружиною покійного.

Молоду жінку убирають у все краще: в сорочку без вирізів і мережок, до того-ж ручного виробу на веретені, а не на прядці, в синю плахту (синятку), зелену або блакитну запаску. Иноді тепер ховають і в спідниці. Жінку (одружену К. Ч.) одягають в корсет (керсетку), на голову кладуть очіпок, тільки не заколотий голкою „од зглазу", як за життя, а зашитий або завязаний стьожкою. Також ховають і стару жінку, тільки без плахти і де-не-де ще в намітці.

Коли жінку ховають в одних тільки запасках, то її і на тому світі примусять працювати, „поставлять в кочергах", а коли в плахті, то звільнять од праці, як „праздникову, великодню". За народнім зауважінням „дівку ховають найкраще". Її наряжають у плахту, запаску, рукава підвязують маленькими стьожками, а стан—рушником, як у молодої (на весіллі).

Ноги взувають у черевики, жовті чоботи і панчохи. Косу розплітають на боки, замінюють червоні косинки блакитними, здіймають червоне намисто,—взагалі уникають всього червоного.—з ушей виймають серги. Голову дівчині повязують шовковою хусткою, поверх котрої кладуть квітки. Вінки з блакитної стьожки одягають по обидва боки голови. Один вінок одколюють і пришивають до грудей парубка. В кол. Снітинській волості вінок дається тому парубкові, який залицявся до померлої на досвітках. В с. Хитцях дівка перед смертю встигає иноді й сама вказати парубка, которому віддають її вінка. Тоді парубок одягає померлій перстінь на палець. За народнім віруванням померла дівчина в кожному разі на тому світі буде до пари цьому парубкові. В с. Вовчкові крім вінка парубкові дається ще хустка, а в Хорошках всім парубкам роздають косинки й хустки, як боярам.

Мати голосить над дочкою: „Нащо ти мені таке смутне весілля зробила"? Особливість похоронного вбрання дітей, що вмерли до року, полягає в тому, що їх підвязують „крижмом"—полотном, яке подарувала хресна матір на хрестинах. Убраного мерця кла-

дуть на лавку, підкладують під нього в селах Тишках і Хорошках серпа, гадаючи попередити цим явища швидкого розкладу.

До мерця не доторкаються особи, що офарблюють яку-небудь тканину, або садовники.

Як тільки розійдеться звістка про смерть якої-небудь особи, увесь куток (в селі К. Ч.) припиняє роботу й сусіди йдуть робити домовину".

(В. П. Милорадович: „Народные обряды и песни Лубенского у., Полтав. губ.", Харьков. 1897 г.).

До цих описів дозволимо собі додати ще-де кілька описів одежі небіжчиків у похоронних обрядах українців і поляків, що їх ми знаходимо в відомій праці Adama Fischera.

В околицях Ушиці тіло померлого обмивають теплою водою, голять небіжчикові бороду, мажуть волосся жиром і вбирають у святочну одежу, за вийнятком взуття; звичайне взуття не дають, а шиють мерцеві спеціяльне з полотна. Дівчат і парубків прикрашують вінками й букетами з барвінку, як на весіллі.

На Задністрянщині по смерти чоловіка або жінки тіло обмивають сусіди й родичі, а коли помре господар, то дружина його надягає на нього сорочку й галошні та підперезує, а на голову надягає шапку.

У поляків у В.-Лошовицях померлому молодому подружжю кладуть в домовину весільні вінки, наряжають покійника (Радомскій повіт) в святочну одежу, купують для нього нове взуття—чоботи чоловікові і черевики або чоботи жінці. В деяких місцевостях Польші чоловікові одягають на голову шапку, а молодиці—довгу шлюбну хустку. Дівчатам, замість чепця й хустки весільної, на голову одягають вінка із рути.

Молодицям або вдовицям дають у домовину те убрання, в якому вони вінчались. Звертають проте увагу на те, щоб убрання не було гаптоване.

У Білостоцькому повіті кожна добра господарка має завчасно приготовану сорочку й ціле убрання смертне для себе й свого чоловіка. Після смерти небіжчика миють і наряжають: чоловікові кладуть у домовину шапку, жінці — чепця на голову, а дівчині „вельонію й миртового вінка".

В західній „Малопольщі" (за A. Fischer'ом) зараз-же після смерти нікого не допускають до мерця, бо він, мовляв, соромиться, поки його відповідним чином не вберуть. Підчас цього убирання розмовляють з небіжчиком, називають його на ймення, розважають його для того, щоб дав себе краще убрати.

В Наленчові й Любеському наряжають в те, в чому ходив чоловік за життя, але під впливом економики, наряжають у тендитну одежу.

Теж в Сандомірській пущі мало дбають про одежу небіжчика: зараз-же після смерти виносять його до клуні й вбирають його в те, в чому ходив за життя в будень. (Вірять, що в новій одежі покійника будуть чорти шарпати). (Adam Fischer: Zwyczaje pogrzebowe, стор. 96 і 101).

Обмежімося поки що вищенаведеними прикладами й на підставі їх зробімо побіжний огляд одежі небіжчиків. Як бачимо, вінчальні й весільні хустки, шапки, вінки й весільні квітки, персні, згідно з наведеними прикладами, зустрічаються, як характерні елементи похоронного вбрання, в одежі неодружених і одружених; тільки в одежі останніх вони подибуються не так часто.

Ці складники похоронної одежі одночасно являються й елементами весільного убрання[1]) і з цього погляду вони пояснень не вимагають.

Ніяких сумнівів не викликає ціле убрання неодружених покійників, в похоронному обряді котрих яскраво виявляється весільний ритуал, а тому

[1]) 1) Проф. Евг. Кагаров: О значении некоторых русских народных обычаев. Харків. 1921 р. 2) Adam Fischer, Zwyczaje pogrzebowe, стор. 196—200.

одежу покійників дівчат і парубків (а в деяких обрядах і одежу дівчаток і хлопчиків) без особливих пояснень можна визнати за весільну, отже-ж додамо, що й сам нарід вважає цю одежу за весільну.

Не тільки вказані частини, але й инші частини убрання, напр. синій жупан на Переяславщині й кіптар у Гуцулів то-що, що їх однаково одягають як на неодружених, так і на одружених осіб підчас їх похорону, теж слід віднести до весільного вбрання. Напр., в Галичині лагодяться до весілля й шиють в звязку з ним кіптарі (кожухи) и сердаки, як шиє в Галичині та на вел. Україні молода сорочку молодому, як-от ще недавно на Коростенщині спеціяльно шилась перед весіллям намітка[1]).

Але чимало складових частин небіжчикового вбрання, наприклад вбрання старих жінок, і взагалі одежу одружених жінок не легко визнати за весільну. Напр. одружену жінку кладуть у домовину в „перемітці" на голові, а часто цю „перемітку" замінюють хусткою: хустку дають теж покритці, а на Харківщині дають хустку молодиці й дівчині. Зустрічаються теж приклади, що покійника наряжають в одежу, в якій він ходив у будень на цьому світі, або навіть одягають його в тендитну одежу (Сандомирська пуща).

З деяких описів похоронних обрядів і звичаїв видно, як одна складова частина або один вид одежі замінюється на инший, але часто в цих описах вказується тільки сам факт заміни. А цього не завжди досить для того, щоб можна було вияснити причину заміни. Напр., в першому з наведених нами прикладів небіжчицької одежі покійників в Галичині, сказано, що „сардак ніколи не кладуть" покійникові, і можна думати, що в Косівському повіті взагалі сердака забороняється класти в домовину покійникові. Це може дати нам можливість гадати, що сердак має якесь особливе значіння, а кіптар свідчить про архаїзм в похороні і т. ч. можемо прийти до завчасних і помилкових висновків, коли не з'ясуємо зпочатку, чому саме в Косівському повіті, именно в с. Голованах, забороняють класти сердака в домовину покійника.

Вияснити причину цієї заборони не можемо, але в тому-ж Косівському повіті в с. Жабно-Магурі чоловіка на той світ наряжають „у нові постоли унучі, гачі, ремінь, сорочку, к и п т а р, с и р д а к"... і це дає нам підставу припустити, що заборона на сердак в с. Головах — місцевого походження. Навіть при такому побіжному ознайомленні з одежою покійників в різних місцях території, що її посідають українці, ми спостерегаємо зміни в одежі, або певну заміну в одежі чи навіть у взутті небіжчиків. Ця, так би мовити, територіяльна, локальна різниця спостерегається і в самому к о л ь о р і одежі, з яким ми теж повинні рахуватись при вияснені його ритуального значіння. З наведених нами прикладів видно, що в одежі дівчат в Галичині падає на очі червоний колір, а в одежі старих жінок—чорний, на Лубенщині ж червоного кольору уникають. Все це свідчить про те, що в одежі небіжчиків часто трапляються відміни, які мають місцеве походження, а тому часто й звязаний з ними звичай можна визнати за „місцевий". Тому в

[1]) Див. далі про намітку на Коростенщині. Пор. Мат. до укр. етнольогії, т. XIX—XX. 1919. стор. 7.

тих випадках, коли ми в смертній одежі або навіть в цілому похоронному обряді зустрічаємо відміни, нам треба ознайомитися з побутом певного району або навіть того села, в якому ми подибуєм ці одміни в похоронному обряді. Цього знайомства з сучасним побутом буває недосить, бо ці особливості в обряді (місцевого або зовнішнього походження) можуть бути відносно давні й, як такі, вимагатимуть спеціяльного дослідження.

Але при виясненні цих місцевих особливостей в одежі покійників, які могли з'явитись під впливом місцевих економічно-побутових змін або зовнішніх культурних впливів, всеж треба мати на увазі певний закон цієї зміни або заміни в одежі покійників.

Щоб показати, як відбуваються ці зміни й заміни в одежі покійників і як доказ, що одіж жінок, навіть старих бабів, треба здебільше застосувати до весільної одежі, ми опишемо (правда, не зовсім повно) посмертний наряд покійників у с. Ходаках (на Коростенщині), спробуємо його проаналізувати й виявнити походження як не всіх, то хоч би деяких частин цього смертного вбрання.

„Покійницю дівчину обмиває баба, яку спеціяльно закликають для того; держать двоє: батько й сусід (можуть держати й баби), а баба миє. Перед тим як мають убирати покійницю, подруги останньої—„дружки" розплітають свої коси й ідуть так до покійниці, розплітають коси померлій дівчині; і кладуть її в домовину з розплетеними, розчесаними й розділеними на два боки кісьми. Голову обвивають „застіжкою" (стьожкою, биндою К. Ч.), на голову надівають вінка, а на груди кладуть червону з паперу квітку. Подушку обкладають квітками: гордінією, зірками, безом, який цвіт цвіте в ту пору і барвінком. Вінка плетуть дружки покійної так: починає плести „перша" дружка, а далі плетуть всі дружки й дівчата—подруги останньої, які теж називаються дружками. Сорочку надівають на покійницю „додульну" [1]) з „фальбонами", з перетичкою на подолку й вишивані. Можна одягати на дівчину й „сорочку з рукавами", але „сорочка на станку" (або „станкова сорочка К. Ч.) не надівається. Спідницю надівають червону, надівають теж кофту або сукню, як має, але найкращу. На праву руку одягають персня і перев'язують білою хусткою, а на ноги надівають чорні панчохи. Миють теж і парубка, як і взагалі кожного покійника. На руку йому теж одягають персня, а на ноги, як і дівчині, чорні панчохи. Бабу обмотали в чорну тернову хустку, наділи чорну кофточку з карунками (чорне мережево зі склепу К. Ч.), чорну спідницю з фальбонами, білий фартух, а праву руку перевязали білою хусткою, вкрили всю (по шию) покриттям білим з перкалю, а на ноги наділи білі панчохи. Білі панчохи дають і жонатим чоловікам. Всім кладуть під голови біленьку перкалеву напхану сіном або свяченим зіллям подушечку і обовязково всім же кладуть у домовину іконку. (Записав од Уляни Пржегарлінської, родом з с. Ходаків). Замість чорної кофти в с. Каленському деякі баби беруть зі собою на той світ чорні суконні „каптани" (тип жупана К. Ч.) з червоними атласовими „лацканами".

Із цього та з наведеного нами вище прикладу небіжчикової одежі на Городенщині звертає на себе увагу чорний колір в одежі старих жінок. На Лівобережній Україні чорний колір в одежі (і взагалі в похоронному обряді) зустрічається рідко, частіше всього ми його зустрічаємо на Правобереижі, особливо на Наддністрянщині. В Польші чорний колір в одежі старих жінок—загально розповсюджене явище (Adam Fischer, Zwyczaje pogrzebowe стор.

[1]) „Додульна"—додільна сорочка в околичних шляхтянок (Кодаки, Купечь, Калежьке) шиється вся з перкалю й з „фальбонами"—оборкою на ній перкалевою, „у сорочці з рукавами", з домашнього полотна, а решта з перкалю, а в „сорочці на станку" підточка з домашнього полотна, а верхня частина й рукава перкалеві.

109—111), а тому чорний колір стріваємо в одежі старих жінок у Галичині, як і чорний одяг старих жінок, і чорний колір иншої одежі похоронної, коли ховають неодружених в с. Ходаках (про це говоритимем в дальшому); чорний колір треба визнати, за Adam'ом Fischer'ом, відносно новим впливом Заходу, бо цей колір не тільки в нас, а й у всіх славян не являється траурним у населення. Траурним кольором для всіх славян Ad. Fischer вважає білий колір.

Тут же зробімо свої зауваження що до червоного кольору в похоронному обряді.

Червоний колір в уявленні народу має різне символічне значіння (Н. Ф. Сумцов, Этнограф. заметки, Москва, 1889 р.). На весіллі-ж, як і на похороні, з червоним коліром звязується уявлення про червоний колір крови [1]), а також життя, молодости й вроди, — що випливає з релігійно-філософського світогляду первісної людини, згідно з яким первісна людина в крові, сонці, зірках і взагалі в огні бачила живих істот і згодом вони стали символами як життя, так і инших анімістичних уявлень народу.

Червоний колір в похоронному обряді, поскільки в ньому ми зустрічаєм елементи весілля, часто пояснюється впливом останнього. Напр. червона стьожка на голові покійниці дівчини в селі Ходаках (аби червоні „пацьорки" на дівчині на Городенщині), грає ту ролю, яку вона відогравала б і підчас весілля. Червоний колір стьожок є колір сонця. (А. Потебня, О мифич. значен. некотор. обрядов, стор. 28).

1) Червоний же колір спідниці ходаківської покійниці — дівчини, як і чорний колір одежі старих жінок в с. Ходаках в значній мірі є місцевого походження. Не так давно, як про це свідчить літопис ходаківської церкви [2]), в свято дівчата й молодиці ходили в різнокольорових атласових „каптанах" з „лацканами" здебільшого червоного кольору. Шили теж чорні суконні „каптани" з червоними атласовими „лацканами". Тепер тільки на Великдень або на Трійцю, й то дуже рідко, можна в с.с. Ходаках і Каленському і инших шляхетських селах [3]), побачити в церкві стару жінку в такому каптані, бо молодиці вважають, що ці каптани вже вийшли з моди, а дівчата й не памятають, що колись їх товаришки ходили в цих „каптанах". Згодом з'явилась мода на „літні капоти" або „короткі кофти" Ці „кофти" теж шили з атласу чорного й до них приши-

---

[1]) В аборигенів північної й південної Америки символом війни являється червона одежа. У римлян символом війни теж була червона одіж, і іберійці, картагенці й спартанці підчас війни носили червону одежу. Це відбилось і на похоронному обряді. Напр. у Лакедемонян під труп померлого воїна підстелювали його військового плаща — червону хламіду (Тиро, Частная и общественная жизнь греков, СПБ, 1913. Випуск II, стор. 70). В давній Польші, коли небіжчик був неодружений, за його домовиною родичі йшли „w żałobie barwy czerwonej". (Ad. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe, див. § 80). Наших козаків вкривали червоною китайкою, жупаном або червоною підшивкою цього жупана. (Живая Старина, 1909 р., № 4, стор. 31—37).

На Лубенщині, як ми вже зазначали, при похороні дівчини червоного кольору уникають, але це не есть загальне явище, бо червоний колір в похороні неодружених дуже часто падає на очі в різних місцях Україні.

[2]) Цього літописа написав місцевий священник покійний Гр. Кратановский за програмою Д. Полянського. Ця програма з порадами що-до збірання й запису етнограф матеріялу було надруковано в Волынских Духовных Ведомостях за 1884 рік, № 1—3.

[3]) Про побут і одяг шляхти див. працю Д. К. Зеленіна: Описание рукописей Ученого Архива Русск. геогр. о-ва, 1914. Випуск I, стор. 317—321.

вались чорні „карунки"—мережево. Літом 1926 року можна було бачити в церкві близько половини одружених жінок в цих чорних літніх капотах-кафтанах.

За старовинні теж уважаються атласові червоні спідниці, їх називають „одомашковими" і червоні крамничні „сподниці з гальонами". Дівчата — шляхтянки дорожать ними, як шовковими: щоб мати шовкову спідницю, то для цього перешивають на спідниці червоні й зелені „каптани" своїх мамусь. „Каптанів" матері віддають з неохотою і взагалі дорожать ними [1]). Особливо з погляду жінок велику вартість має чорний суконний „каптан", і його, хто має, старається зберегти. Але залишилось їх дотепер дуже мало. В с. Ходаках такий „каптан" один на ціле село. Власниця його, коли ми забажали його придбати для музею, попросила 100 карбованців. В с. Каленському ми найшли старого чорного каптана й хотіли його оглянути, але його власниця, старенька бабуся, довго відмовлялась показати його, бо, як виявилось потім, вона гадала, що ми хочемо „реквізувати" цього каптана: їй жалько було розлучитись з каптаном, в якому (з її слів) вона збирається вже йти на „той світ".

Від Iucewicza довідуємся, що на Литві дівчата в цих жупанах — „каптанах" шлюб брали (Iucewicz, Litwa, Wilno, 1846 р., стор. 208). Це дає нам підставу думати, що в минулому у шляхтянок ці каптани теж були весільним одягом, бо околична шляхта належала до категорії бояр в кол. Литовському князівстві, а потім до шляхти в польському королівстві, й не могла вона уникнути Литовсько-польських впливів.

Ці колишні впливи спостерегаєм і тепер в одежі й взагалі в побуті шляхти і навіть селянства на Коростенщині. Чорні „каптани", а, можливо, що незалежно від кольору, взагалі „каптани"—жупани були шлюбним одягом дівчат-шляхтянок. Це в значній мірі підтверджується й тим фактом, що нещодавно ці різнокольорові атласові каптані були святочним одягом дівчат і молодиць, а не старих жінок.

Чорний же каптан дійсно був весільним одягом молодої, а тому старі жінки й забірають їх з собою на той світ, як забирають і „чорні кофти", які, за словами Ходаківців, явились на зміну „каптанам" з червоними „лацканами".

Тут же вважаю за необхідне підкреслити, що не завжди легко буває вияснити ритуальне значіння верхньої одежі, бо ця одежа скоріш за инші частини убрання підлягає змінам і часто замінюється на иншу. Пояснюється це тим, що верхня одежа давно вже, як і взуття, має значіння, головн. чином, утилітарне, й практичні її завдання переважають ритуальне значіння [2]).

Крім того, деякі види верхньої одежі, як про це свідчить і сучасна одежа українців, в однаковій мірі являються чоловічими й жіночими (Укр. народ, т. II, стор. 558 — 567), а жінки взагалі могли носити й носили одіж своїх чоловіків (Slavia, ročnik V, sešit 2, стор. 321). Тому спільні для чоловіків і жінок види одежі, коли вони навіть і являються складовими частинами убрання жінки-покійниці, мало заховують у собі жіночих особливостей, так що трудно буває встановити їх звязок з весіллям, а ще трудніше вияснити їх ритуальне значіння в минулому.

---

[1]) Заслуговує уваги таке. В с. Ходаках я працював з учителем малювання В. А. Молчановим. Моїм завданням було вияснити характ. особливості в побуті кол. шляхти в с. Ходаках і в околиці. Для цього необхідно було „злитись" з населенням, що з початку не удавалось, бо населення ставилося з недовірою. Але коли Молчанов почав змальовувати одіж шляхти, недовіра зразу ж зникла: по селу пішли балачки, що „власть" хоче завести стару моду (так говорили баби) й жінки охоче самі почали приносити до нас „одомашкові" спідниці, „литовські" фартухи, „каптани" й т. п.

[2]) А коли й має, то як певний вид одежі або взуття, ритуальне значіння якого загальне як для жінок, так і чоловіків.

Инші ж складові частини жіночого й чоловічого вбрання, як головні убори, сорочки, пояси й т. п., мають не тільки практичне значіння в сучасному його розумінні, а й значіння ритуальне.

Ритуальне значіння цих складових частин убрання покійників легко з'ясувати, бо вони здебільшого у чоловіків і жінок відрізняються, що вже свідчить і про спеціяльне їх значіння в обряді весілля або похорону.

Після цих зауважень перейдімо до вияснення ритуального значіння головних уборів покійників.

Таким головним убором старої баби в с. Ходаках являється чорна хустка, що нею завивають голову небіжчиці. В Галичині, як ми вже бачили, голову жінки завивають у „перемітку" або хустку, в с. Кожухівці завивають у хустку, в хустку або „серпанок" завивають голову жінки на Харківщині і в инших місцях України, а від Хв. Вовка довідуємся, що намітки на Україні дуже важко розшукати етнографові тепер саме тому, що їх „баби побрали на той світ". Хв. Вовк справедливо зауважує, що на Україні існує звичай ховати старих жінок у намітці, але не говорить, чим пояснюється існування цього звичаю. Попробуєм з'ясувати його походження.

З праці Д. К. Зеленіна („Описание рукоп. Учен. Арх. Рус. Геогр. О-ва", стор. 319) видно, що в середині минулого століття шляхтянки відрізнялись від звичайних жінок-селянок тим, що носили иншу одежу; що до головних уборів, то шляхтянки завивали голови хустками, а селянки намітками. Тепер теж в селі Ходаках і в сусідніх шляхетських селах одружені завивають голови чорними хустками й по їх сучасному головному убору самі селяни відрізняють „шляхтянок" од „мужичок". Але чорна хустка з'явилась в с. Ходаках не дуже давно. Марфа Ходаківська (с. Ходаки) говорить, що літ 90 тому назад мати її замолоду носила намітку, в яку її „завивали" на весіллі. „Завивали" цю намітку на голові молодої так, як тепер завивають молоду на весіллі, коли її „в молодицю завязують", тільки „хвуост" намітки випускався на верх. Цікаво як раз, що й тепер, коли молодиця зав'язує голову чорною хусткою, то „хвостик" цієї хустки з-заду обовязково мусить бути випущений, хоча довжина цього „хвостика" иноді не перевищає 5 см.

Що чорна „тернова" хустка замінила собою давно білу намітку, про це свідчить сам спосіб завивати нею голови, а також весільна пісня, яку співають в той час, коли молоду в молодицю зав'язують:

Ой деж тої дівчиноньки мати,
Що казала завивало дати?
— Сидить мати на запічку,
Держить чепчик, ще й намiточку...

В с. Ходаках молоді жінки коли виходять з дому до церкви, на село або до до крамниці, то, крім головного убору „в молодицю зав'язаного", якого вони після весілля носять завжди аж до смерти і в ньому йдуть на той світ, ще „напинаються" другою хусткою.

Ця друга хустка т. ч. являється додатком до головного убору жінки, ритуальне значіння її досить помітне, й її, за Хв. Вовком, ставим в звязок

з колишньою наміткою: вона доповнює чорну „тернову хустку, що сама не може виконати завдань намітки, що вона її замінила".

Але в убранні покійниці старої жінки ми зустрічаєм ще один із елементів жіночого одягу — другу хустку або „серпанок", намітку ж — „покрівець",—яким завивають наряжену на смерть жінку. Цей елемент одягу можна дійсно назвати „завивалом" в його давньому розумінні цього слова. Можна припустити, що це завивання тіла веде свій початок од тих часів, коли тіло покійника завивали в яку небудь тканину й так вже ховали, напр. спалюючи його або пускаючи за водою, привязавши до дошки. (Lud т. I, 16 — 19, 1885 р.), чи клали в цьому „завивалі" в домовину. Але й при цьому припущенні лишається все ж таки недоказаним, чому нарід вважає за потрібне завивати тіло покійника в ту або иншу тканину.

Попробуєм висловити свою думку що-до походження цього звичаю.

На Наддніпрянській Україні молоду на весіллі вкривають наміткою (Укр. народ, т. II. стр. 630), в Галичині рантухом (Матеріяли до укр. етнол., т. XIX—XX. стр. 184—190), а на Литві існує звичай при переїзді молодої в дім молодого вкривати молодих великим простирядлом (Iucewicz, Litwa, стр. 275), що вже нагадує звичаї хоч наших сусідів Кримських татар, у котрих до сього часу добре зберігся на весіллі звичай вкривати молоду чадрами (Г. А. Бонч — Осмоловський: Брачные обряды татар горного Крыма, 1926 р., стр. 44). Ці звичаї покривання на весіллі дівчат покрівцями ведуть свій початок од обрядів посвячення, з якими вони часто зливаються (Жив. Стар. 1911 р., стр. 233—246), бо за обрядом посвячення часто йде й одруження.

Але, як це буде видно з дальшого досліду, покрівець має значіння на весіллі незалежно від обряду посвячення, хоч, правда, в обох цих обрядах він має одинаково магічне й соціяльне значіння.

Покрівець, яким обвивають тіло жінки, можна поставити в гомологічний звязок з „кошулькою", в яку наряжають дівчину на Коростенщині (с. Кожухівка) і присутність якої завдячуємо литовсько-польським культурним впливам. Аналогом „кошульки" у поляків являється сорочка — zgło, яка своєю формою, как це зауважив Adam Fischer (Zwyczaje pogrzebowe, стор. 109 — 11) наближується до валлонського плаща. На нашу думку в покрівці, намітці або взагалі тканині, якою обмотують тіло наряженої на смерть людини, особливо жінки, треба бачити первісний тип верхньої одежі, що нею вкривала своє тіло жива людина. Цей тип верхньої одежі має ритуальне значіння, бо здебільшого людина одержувала цю одежу (і инші її елементи, напр., пояса) в період дозрілости після обряду посвячення (Жив. Стар., 1911 р., стор. 335 і 338). Тому ми звичай укривання тіла покійниці перкалем, серпанкою і т. и. теж звязуємо з ритуалом весілля, в якому, в обряді укривання [1]) або покривання молодої, зберегається, як переживання, давня верхня одежа жінки.

В сучасній намітці, якою завивають голову молодої на весіллі й яку одружена жінка носить після весілля, можна бачити ту верхню одежу, що нею

[1]) Про укривання ще говоритимем при вияснені постелі й домовини покойника.

й тепер укривається магометанка з моменту своєї полової дозрілости [1]). Про значіння головного убора одруженої жінки проф. Д. К. Зеленін говорить так: „Руд. Мерингер справедливо полагает, что закрывание волос—остаток прежнего закрывания всего лица, причина чего — 1) оберечь от чар, суеверный страх, и 2) ревность мужа, который хочет обезопасить свою собственность“ (Wörter und Sachen, V, 1913. стор. 169 — 170), і наводить чимало прикладів з побуту східних словян, які підтверджують цю думку Мерінгерову. Таким чином головний убор жінки має, як бачимо, соціяльне значіння, бо він свідчить про те, що жінка має вже власника, а тому „желать жену друга свого“—злочин; носити цей головний убор повинна жінка ще й тому, що він має значіння оберега її, як і рогаті головні убори (Slavia, 320 — 321) і взагалі головні убори (напр. вінок і шапка, молодих на весіллі і в домовині) захищають од нечистої сили.

Ця нечиста сила не тільки може взагалі нашкодити, а більше: вона, як і людина в суспільстві, має бажання використати жінку й шукає лише для цього відповідного моменту. Цю нашу думку підтверджують такі факти: С. В. Максимов писав („Нечист., невед. и крестная сила“, СПБ. 1913, стр. 54): „Всі твердо переконані, що баєннік дуже любить, коли приходять до нього жити породіллі до третього дня після пологів, а тим більше на тиждень, як це водиться у багатих і добрих селян“. Цю любов баєнніка до жінки пояснює в значній мірі така примітка до тексту на сторінці 54 вказаної книжки С. В. Максимова: „У Володимирській губернії, між иншим, тримається таке повір'я, що митись в лазнях не гріх тільки чоловікам одруженим, а вдовицям і дівчатам гріх, але коли з молитвою, то й їм прощається“. Молитва тут являється оберегом і вона не дає змоги баєнніку здійснити своє бажання. Баєннік—близький родич нашого домовика, у якого теж зустрічаєм половий потяг до жінки. Так на Харківщині вірять (Slavia, стор. 315), що коли одружена жінка вийде в сіни без хустки на голові, то домовик потягне її за волосся на горище, а в „Українських дипломатах“ Гр. Квітка-Основяненко писав, що поміщиця Фенна Степанівна „сліпо вірила, що одружена жінка, не вкривши голови й не сховавши на ній до останнього волоска, викликала гнів божий: неврожай хліба, хвороби на людей, смерть худоби й т. п., і тому крішко береглась, щоб не світити волосом“. На це вірування Фенни Степановни вплинула церква, але і в ньому відчувається первісний погляд народу на значіння головного убору одруженої жінки.

Із цих прикладів бачимо, яке велике значіння має головний убор людини: він відграє велику ролю на весіллі і в житті людини після весілля, а тому повинен він відгравати певну ролю і в похоронному обряді, бо й тут сила „суєверного страха“ не зменшується.

Перейдім тепер до инших складових частин убрання покійників.

Велике значіння в похоронному обряді має п о я с: непідперезаним не

[1]) А. А. Потебня говорить: „Покровение есть общеизвестный символ брака. Символическое значение покровения есть здоровье, красота, богатство и плодородие“ (А. А. Потебня, О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва. 1865 год, стр. 75—84).

кладуть в домовину ні одного покійника. Дорослих підперезують, коли надінуть сорочку й штани на чоловіка і сорочку та опинки, або запаску, плахту, чи спідницю на жінку. У поляків підперезують сорочку, а коли поверх натільної надівають другу (смертельну сорочку), то підперезують цю останню, а в українців „юпку“ на дівчині, чумарку на чоловікові і т. д. На Україні найчастіше наряжають дітей в одну сорочку, але й цю сорочку обовязково підперезують. Нещодавно на Україні в деяких місцях дівчата до вихода заміж ходили в одній сорочці. В 40 і 50 р.р. минулого століття на Поділлі „случалось, что до 25 лет (в ожидании пока отец вернется из солдат) девушка ходит в рубахе с поясом (веревочкой)“. Тільки „когда посватают, то мать ей покупает узенькую юбку из дымки (полосатая парусина)“ (Этнограф. Обозр., 1907 г., № 1 — 2, стор. 208). Із праці Д. К. Зеленіна „Обрядовое празднество совершеннолетия девицы (Жив. Стар., 1913 р., стор. 235—246) видно, що нещодавно в деяких місцевостях Великоросії сарафан або понева, а на Білорусії—андарок на дівчатах зустрічались рідко, бо й у них „дівчата ходять просто в сорочках“. Понева й сарафан—одіж одружених жінок. Цю поневу надівають на дівчину при виконанні обряду повноліття й вона має значіння тієї спідниці, яку на Поділлі мати купувала своїй дочці підчас її засватання. Таким чином у нас є підстави, за Д. К. Зеленіним (Жив. Ст., 1913 р. стр. 145), заявити, що ні елементи убрання жінки треба вважати за рухливі частини убрання молодої й застосувати їх до ритуалу весілля.

Але цього все ж таки не досить для з'ясовування ритуального значіння одежі живих і мертвих людей, і не досить теж для з'ясовування значіння самого пояса. Звернім увагу на такі факти: „... В Полтавском уезде, после „сговоров о подарках“ „невеста ходит в венчальном костюме, только без рушников, которым она повязывает юбку в день венчания“ (Чубинский, Тр., IV, ст. 583). „В данном случае, очевидно, одевание девушки в костюм взрослых женщин совпало с свадебными „стоворами“ (Жив. Стар. 1913 г., ст. 244). Цілком можливо, але тут знов звертає на себе увагу рушник—пояс, яким підперезується молода в день вінчання.

В указаній тільки що праці Д. К. Зеленіна в обряді повноліття дівчини здебільшого фігурує понева, але в других місцях Великоросії замість поневи відограє туж обрядову ролю спідниця, сорочка, чи вятель і навіть пояс. З приводу переодягання й окремо відносно пояса Д. К. Зеленін зауважує: „Здесь, таким образом, мы сталкиваемся с обрядовым опоясыванием девушки. В том и другом случае, как переодевание так и опоясывание — общая принадлежность разсматриваемой нами категории обрядов у разных народов“. І не дійсно так. Але в самому обряді переодягання падає на очі як раз важливість обряду підперезування, й це нам треба мати на увазі для дальших висновків.

Про значіння пояса свідчать такі приклади, запозичені зі згадуваної праці Д. К. Зеленіна: 1) Священик с. Старосілля, Нижегородської губ. писав, що колись там існував звичай: Коли, бувало, сваха приходила сватати наречену, то остання вилазила на лавку, а батько її підходив до неї зі „вя-

телем" і говорив: „скокни доченько!". На що вона відповідає: „Хочу — скочу, хочу — ні". І коли після трьох разів наречена скочить у „вятель", то це приймається за ознаку, що „жених" їй подобався і вона піде за нього". Тут, каже Д. К. Зеленін, єдине свідоцтво, що дівчина скаче не в „паневу" або поле, а в „вятель", т. з. рибальский прилад („снаряд"), мішок із сітки на обручах. (Живая Ст. 1913, ст. 241). 2) В Чердинському пов., Пермськ. губ., наречена скаче в сарафан, підставлений їй подолком до верху. (Там же, стор. 240, примітка до тексту) і 3) І. П. Сахаров писав про псковичан, що „ніби то в старовину, коли засватали дівчину („невесту"), мати робила із пояса коло посеред долівки, а дівчина ставала на лавку. Батько з матір'ю оголошували дочці жениха. Дочка повинна була відповідати: „Хочу, вскочу; не хочу, не вскочу". Коли погоджувалась, то ставала в коло, а коли ні, то починала плакати" (Там же, стор. 240). Із цих прикладів, для мене принаймні, ясно, що сила обручів (1), подолка (2) і пояса (3) полягає в тому, що вони тут фігурують в значінні кола, магічна сила якого відома всім народам світу. Коло оберегає людину від всіляких чар і всякої нечистой, ворожої сили. Тому ми повинні цінність і значіння пояса звязувати з тією ж формою кола, яку пояс приймає після того, коли ним людина підпережеться, або так або инакше йому, чи якійсь иншій речі, надасть вигляд і значіння кола. Походження одежі можна звязувати теж з різними магічними діями. „Пояс соромливости", запаска (передник, фартух) у первісних, як і в культурних народів має велике практичне значіння, але є підстави думати, що в далекому минулому пояса могла замінювати звичайна нитка, що охороняла людину від нечистої ворожої сили. Про це свідчать і сучасні укр. звичаї: коли, напр., болить рука або нога, то її перев'язують ниткою; коли дівчата йдуть купатись (О. А. Ерецький), перевязують ноги нитками. Кульчики в ухах, ніздрях, браслети й каблучки на руках у сучасних первісників і в населення передістор. України мали магічне значіння тому, що вигляд їх має в основі коло, магічне значіння якого ми спостерегаєм не тільки в одежі, а і в инших обрядах і звичаях. Вишивки (здебільша рослинний орнамент) теж в значній мірі оберег, бо розташовані вони, в сорочці напр., в „небезпечних" місцях, якими являються чохол, комір, подолок. Ці місця, як і нитку на голові дівчини, уквітчують і т. ч. збільшують їх магічну силу, а вишитий „рубець" в сорочці в с. Ходаках і подолок сорочки мають вигляд кола; цей подолок-коло иноді й використовують в обряді посвячення. Розмір і вага намист і браслетів передістор. населення теж свідчать про їх магічне значіння, бо навантажувати себе ними могла людина швидче всього під впливом віри в їх силу. Пояс, як коло, захищав у первісної людини генеталії і анальний прохід од різних духів, які могли скористуватись цими проходами. Для більшого забезпечення від нечистої сили цих проходів, до пояса почали привішувати різні амулети, які згодом і утворили собою передник, і сам пояс в значінні „пояса соромливости" — пізніше явище в побуті первісних народів. Але потрібно було мати не тільки передник, а й назадник. Поклавши за основу пояса кола — первісний елемент й вид одежи людини, можемо з ними звязувати походження опинок, плахти, паневи, спідниці

штанів і шальварів у туркмень і татарок сорочок і инших видів сучасного убрання людей. Я не ставлю своїм спеціяльним завданням виясняти походження одежі й її еволюцію, а лише підтримую тут думку Хв. Вовка (Укр. нар., т. II, стор. 570) про те, що основні види нашої одежі в значній мірі ведуть своє походження від пояса. Значіння ж кола в одежі покійників надзвичайно велике, а тому нам треба мати на увазі магічне значіння кола і ритуальне значіння деяких елементів в убранні людини, які зберегають в собі чарівні властивості кола, бо це в дальшому дасть нам змогу з'ясувати дещо в одежі покійників і взагалі в похоронному обряді. В Галичині малим дітям дають задню запаску, а старим жінкам дві запаски: передню й задню, але нещодавно стали наряжати і в спідниці. На Україні старим бабам дають на той світ запаски, на Лубенщині, спідниці не одягають, а молодих жінок наряжають в запаски, плахти, „иноді ховають і в спідниці". Дівчину теж наряжають у плахту або спідницю, а на Волинськ. Поліссі заможна дівчина забирає з собою на той світ декілька спідниць—своє придане, яке вона приготовила на весілля. З цим останнім фактом ми можемо поставити в звязок звичай, що зустрічається в деяких місцях Білоруси (Мозирська округа). Коли вмирає одружена жінка, яка за життя грішила з декількома чоловіками, то вона перед смертью щось шепче на ухо своїй бабі, що доглядає її, і та надіває на умираючу декілька запасок [1]).

Про значіння цього звичаю говоритимемо ще в дальшому, а тепер лише зауважим, що як і спідниці, так і запаски на одруженій жінці і плахти на одружених жінках і дівчатах, ми ставимо в звязок з половою дозрілістю й ритуалом весілля.

З наведених прикладів, а також і з инших описів похоронних обрядів на Україні видно, що с п і д н и ц я не являється загально розповсюдженим одягом покійників, і це пояснюється тим, що вона є відносно новим культурним явищем в укр. народі. Можливо, що цим, головним чином, і пояснюється обмежена кількість звичаїв в весільному і похоронному обрядах, звязаних з цією частиною убрання людини. Із записів похоронних обрядів на Україні видно, що чоловіків і жінок, старих і молодих, обовязково н а р я ж а ю т ь у с о р о ч к у. Взагалі значіння сорочки, як основного убрання покійника, надзвичайно велике.

З описаного обряду в с. Ходаках бачимо, що там дівчину обов'язково наряжають в додільну сорочку: можна її теж наряжати в „сорочку з рукавами", але, наряжати в „сорочку на станку" або „станкову сорочку" не дозволяється. Значіння сорочки, як складової частини ритуального вбрання, нам стає зрозумілішим, коли ми звернемо увагу на її значіння у весільному ритуалі. На Україні молода шиє й дає сорочку молодому, з'окрема в Ходаках молода на весіллі дарить своїй свекрусі сорочку додільну або сорочку з рукавами, й тут теж не дозволяється дарувати сорочку на станку (власні записки). Свекор теж одержує від молодої сорочку. Такою сорочкою у старих чоловіків єсть т. зв. сорочка з прирамками. В цій сорочці старий чоловік

[1]) Ці усні відомости одержав од студ. етногр. філії геофаку Лен. Ун-ту М. Я. Грибблата.

йде й на той світ. Додільна сорочка жіноча й „сорочка з прирамками“ чоловіча, виявляється, має велике значіння в обряді весілля й похорону. „Сорочка з рукавами“ має меньше ритуальне значіння як додільна і більше значіння, ніж „станкова сорочка“ відносно недавнього походження. Додільна сорочка являється весільною сорочкою молодої й в цій сорочці жінка повинна лягти в домовину. Про цю властивість сорочки говорить і обряд підперезування, взагалі убрання покійника, або підперезування на покійникові самої сорочки, коли вона на покійникові являється верхнім одягом, або єдиним одягом покійника (у дітей) [1]). На Україні обряд підперезування поясами або рушниками молодих і инших активних учасників весільного ритуалу являється загально розповсюдженим явищем. З попереднього викладу нам вже відомо, що в деяких народів при урочистому обряді посвячення підчас повноліття відбувається й обряд підперезування, який заховується у нас і у весільному ритуалі, де молода, як це свідчить наведений вище приклад, обовязково підперезує своє убрання рушником, і приклад з весільного ритуалу кримських татар, де батько або брат молодої підперезує молодій сорочку перед її від'їздом в дім молодого (Г. А. Бонч-Осмоловский, Брачные обряды татар горного Крыма, стор. 43—44). Тому й сам обряд підперезування сорочки або убрання на покійникові ми звязуєм з ритуалом весілля. На підставі дослідження сорочок покійників в с. Ходаках ми вже вияснили, що покійників наряжають не в яку-небудь, а в такий вид сорочки, в який наряжають молодих на весіллі й які роздають батькам, що ще більше підкреслює ритуальне значіння певного вида сорочки в обрядах весілля і похорону. Але сорочка покійника має не тільки ритуальне значіння як давній вид сорочки, а більше: ця одіж покійника має в деяких місцевостях в очах населення своє ритуальне значіння тільки тому, що вона являється весільною його сорочкою. Так, напр., в Ярославській губернії „сорочка, в якій вінчаються — повинна переховуватись до смерти, в ній потрібно і в домовину лягти, в ній же і соборуються“ (Н. В. Костоловский, Из поверий Ярославской губернии). З сорочкою покійника звязані ще деякі особливості, але про них скажемо в кінці нашого дослідження одежі покійника.

Тепер перейдім до розгляду взуття покійників. У германців загально розповсюдженим являється звичай обувати покійника в чоботи, що не являється властивим для поляків, і в цьому Ad. Fischer вбачає етнічну особливість останніх. В Польші обувають покійника в „skarpetki“ з полотна; нормани — родичі германців, теж роблять для покійника спеціяльне взуття „helsko“ (A. Fischer, Zw. pogrzeb., стор. 109—11), а наші Гуцули обувають покійника в спеціяльне обуття — „колигви“. В сучасних же похоронних обрядах в деяких місцях заможніх покійників у поляків і українців обувають у чоботи.

---

[1]) Є приклади, що малих дітей вкривають, завивають „крижмом“. „Крижмо“ в даному разі замінює сорочку, а з другого боку сорочка відограє ролю „завиття“ (вид свити без рукавів) на Поділлі (Шейковск., т. I), або замінює ту намітку, в яку завивають наряжену жінку (бабу), бо в цих випадках значіння сорочки, намітки і крижма одне і теж. Вони захищають людину від нечистої сили і дурного ока („від зглазу“) і, крім того, сполучують померщого з предками.

В чоботи часто обувають і молодих осіб, обряд похорону яких відбувається з великою урочистістю.

Навколо взуття покійників існують різні вірування, забобони, якими нарід пояснює необхідність для покійника, або заборону носити той або инший вид обуття. Я маю на увазі ці забобони, але на підставі попередньої аналізи і вияснення значіння одежі покійника, прихожу до того висновку, що значіння helsko, skarpetok і колигв полягає, головним чином, в тому, що це обуття уявляє собою ту давню одіж, яку носило населення, а в деяких місцевостях і зараз ще носить. Напр., найбільш розповсюдженим звичаєм у українців являється обгортання ніг онучами або „наміткою“ і перевязування їх (в Галичині напр.) шнурками. Це нагадує нам спосіб обування на ноги личаків, постолів. Ці личаки згодом утратили побутове значіння, але обгортування покійника онучами залишилось і до сього часу, бо залишились і чоботи, які теж потрібують завивання ніг онучами. Про значіння постолів говорить і такий приклад: у латишів чоловікові-покійникові надівають на ноги „skarpetki“, а заможнім навіть калоші; жінкам теж на ноги надівають калоші, а колись на ноги надягали постоли або черевики, але на ці черевики надівали ще й постоли (Ad. Fischer, Zw. pogrz., стор. 105—8). Чорні панчохи, які надягають на ноги покійникам парубкам і дівчатам в с. Ходаках, на мою думку, пояснюються теперішньою модою на чорні панчохи, а білі панчохи покійниць старих бабів в тому-ж селі Ходаках, а також і в инших місцевостях України, ведуть свій початок від обгорток для постолів і чобіт; самі-ж панчохи прибрали ритуальне значіння ще й тому, що при черевиках з давнього часу українці носили й тепер носять панчохи (Укр. народ, т. II, стор. 576). Для кращого з'ясування тих підстав, під впливом котрих ми зустрічаєм той або инший вид взуття на покійниках, звернім увагу на такі факти: в Галичині в Косівському повіті (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, с. 257) „вбувають покійника в постоли, а теперішніми часами почали вбувати і в чоботи, але чобіт все-ж не рекомендується вбувати, бо в них є багато заліза, а витак на тим світі умершому тєжко ходити, через то таки убувають у постоли“. На Городенщині-ж (те-ж Галичина) обувають у панчохи й нові черевики (Матер. до укр. етнольогії, т. XIX—XX, стор. 196). На Лубенщині ноги покійника обмотують онучами або наміткою, але при урочистому похороні, напр., коли ховають дівку, то ноги покійниці обувають у черевики, жовті чоботи і панчохи (В. П. Милорадович. Народн. обряды и песни Лубенск. у. Харьковськ. г. 1897 г., див. Погреб. обряды Луб. у.). Заслуговує на увагу ще й той факт, що в Косівському, напр., повіті дорослих обувають у чоботи, а дітям на ноги надягають колигви (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258). Ці факти, взявши до уваги деякі особливості похоронного обряду в цілому (про них ще говоритимем в дальшому), приводять мене до висновків: 1) Дівку обувають у чоботи або черевики, бо цього вимагає урочистість похорону неодружених. Відповідна урочистість похорону старших осіб, напр., господаря, теж иноді викликає необхідність обути покійника в чоботи і 2) Взагалі краще наряжають „багатих, маючих“ (с. Ходаки). Потреби-ж дітей менші та й вплив

їх з того світу на живих менший, а тому, можна гадати, потребу їх в обутті задовольняють „колигвами“.

Отже ми повинні взяти до уваги ще один фактор — економічний, який позитивно або негативно впливає на убрання покійника в залежности від заможности покійника або його родичів. Із наведених прикладів ми вже бачимо, як в залежності від економіки, покійникові дають або не дають ту або иншу частину убрання покійника і також під її впливом взувають покійника в чоботи, або в личаки, чи онучі. Старе взуття довго затримується в похоронному обряді в звязку з певними уявленнями про той світ і різними похоронними звичаями, але на утворення цих уявлень впливає досить часто і економика. Її мусимо мати на увазі. „Звичай хования покійників без чобіт, говорить Adam Fischer, здається, треба вважати за дуже первісний“. Щоб довести це своє твердження Фішер посилається на білоруський звичай, що згідно з ним померлих хоронять босоніж, щоб залякати їх од ходіння після смерти; цей звичай, на думку Фішера, має аналогію зі звичаєм деяких первісних народів набивати терну в ноги померлих. Мета цього звичаю завжди є охорона себе від небажаних одвідувань померлих. Розуміється незалежно від цього утворився місцями ритуал, згідно з яким дають померлому чоботи, подібно як багацько других частин убрання і предметів щоденного вжитку“. (Adam Fischer. — Zwycz. pogrzeb. стор. 111). В передмові я вже вказував на працю Л. Я. Штернберга, який радить з обережністю ставитись до деяких порівнянь, особливо коли вказуються аналогічні факти у різних народів, що один од одного дуже віддалені. Крім того, нам неясно, яких покійників має на увазі Ad. Fischer — чистих, чи нечистих („заложних“), від яких здебільшого й намагається охоронити себе наш нарід, як і инші народи світу (Д. К. Зеленін: Очерки русской мифологии, ч. I, 1916 г.). Ad. Fischer, правда, зауважує, що „незалежно від цього утворюється місцевий ритуал“... Ми вже деякі місцеві ритуали що до походження тієї або иншої частини убрання покійників з'ясували, і білоруський звичай теж у значній мірі можна визнати м і с ц е в и м. Населення Білоруси, як бачимо, вважає за потрібне виряжати покійника босоніж і висловлює з приводу цього певні міркування. В дійсності-ж, звичайно, ховають покійників обутими. Побут білорусів (на жаль Ad. Fischer не вказує району) в цілому не дуже відрізняється від побуту населення нашого Волинського Полісся—сучасної хоч-би Коростенщини. Отже той звичай, що на нього вказує Фішер, є звичай місцевий і йому не слід надавати загального значіння. Місцевий ритуал потребує на місці свого вияснення. Хведір Вовк говорить, що $^{9}/_{10}$ українського населення літом не носять взуття, а в иншу пору року взуття жінок складається з „личаків“, „ходаків“ або постолів, черевиків і, нарешті, чобіт. Коли-ж ми до цього, за Хв. Вовком, зауважимо, що личаки в давні часи носило майже все хліборобське населення України, то можна припустити, що шкіряне взуття, яке находять у курганах передісторичних часів, треба здебільшого вважати за взуття представників родів і взагалі людей заможніх, а не за звичайне взуття всього населення. Тому-то і в похоронних звичаях личаки або постоли відограють більшу ролю, ніж чоботи або черевики. На Україні майже

не існує тих обрядів зі старим взуттям на весіллі, які відомі на Заході і в Росії у великорусів та фінів, що їх чимало зібрано в праці Д. К. Зеленіна: „Русские народные обряды со старою обувью“. Все-ж таки і в нас на весіллі фігурують черевики або чоботи, які тепер мають значіння подарунка, але є підстави в цих чоботях (як і сорочці-подарункові молодої) бачити те їх давнє обрядове значіння, що вони зберегають і в обрядах зі старим взуттям на Заході і в Росії. Д. К. Зеленін говорить, що старе взуття на Заході і в Росії служить оберегом і жертвою предкам. А про взуття покійників пише: „Дуже широко розповсюджений у різних народів звичай класти в домовину померлих взуття. Останнє натурально призначалося для переходу покійників на той світ. Приносить в жертву померлим взуття після того, коли перехід цей уже відбувся, було нелогічно; але релігійні обряди розвиваються далеко не завжди за законами логіки. Можна гадати про такий звязок: оскільки черевики (тут мають на увазі західні обряди К. Ч.) здавна клались у домовину померлим, то природньо, що на них почали дивитись, як на особливо приємний мерцям подарунок, чому й обрали їх „предпочтительно предметом свадебного жертвенного приношения“; більша частина весільних обрядів найсамперед має на увазі померлих предків. Як на другорядну причину цієї переваги старого взуття, Самтер вказує на ту обставину, що в чаклунстві взагалі перевагу дається старовинним речам, одержаним у спадковість. Старовинне взуття, як і взагалі одежу, яку надягають на весіллі молоді і в якій ховають покійників, безперечно являється тим одягом, що властивий був предкам, а тому: її 1) офірують предкам і 2) покойникові дають старовинну одежу для того, щоб предки його пізнали й приняли в свій рід на тому світі“ (Живъ Стар., 1913 р., стор. 13 — 14 і примітка до тексту на стор. 13). Під впливом цих міркувань старі люди, особливо баби, зберегають свою весільну одежу і намагаються в ній піти на той світ, а деякі частини одягу здавна вже уважають за ті ознаки, що по них узнають новопреставлених покійників родичі на тому світі: тому таку одіж потрібно брати з собою в домовину, як потрібно мати її і підчас весілля, де обов'язково повинні приймати участь і предки. Так, напр., у жидів на весіллі молода дає молодому особливу сорочку, в якій молодий тепер не вінчається, але яку він надягає на себе, коли настає час його мандрівки на той світ „до батьків своїх“. Таке-ж значіння, особливо для дітей, мають колигви. Про деякий звязок з культом предків нагадує нам і „додульна“ сорочка, в яку вбирається молода в с. Ходаках і яку вона дарує теж свекрусі і свекрові („сорочку з прирамками“) — представникам рода, та „крижмо“ дітей на хрестинах. Про цей же звязок живих з предками вказує такий обряд з взуттям підчас весілля на Волині: „Молоді йдуть в клуню, де їх зачиняють[1]). Молода тут повинна скинути (свому) чоловікові чоботи, при чому, коли вона цнотлива, б'є його чоботом і кидає геть; коли дівоцтво її порушене, то вона ніколи не осмілиться вдарити чобітьми: це значило-б бажать йому швидкої смерти“. (Д. К. Зеленін, Опис. рукоп. учен. Архива русск. геогр. О-ва, выпуск I,

[1]) Клуня тут має значіння „комори“.

стр. 315). Взуття і взагалі одежа покійників мають звязок з ритуалом весілля й, як бачимо, з культом предків, а тому про одежу (і взуття) ми ще говоритемем, коли з'ясуємо більш докладно участь предків підчас весілля й похорону людини, і поки що обмежимось цими відомостями про взуття покійників.

Дослідження окремих частин убрання покійників можна було-б продовжити й поширити, але я вважаю за можливе обмежитись зробленою аналізою й виясненням окремих частин убрання, бо й при цьому виясненні, щоб більшменш з'ясувати значіння тої або иншої частини убрання, чи окремого елементу в убранні, нам треба мати на увазі не тільки одяг покійника, а й ритуал весілля й похоронний обряд в цілому. Це вже свідчить про те, що деякі частини убрання найдуть для себе достатніше пояснення в дальшому дослідженні обряда похорону. Але зроблена аналіза і виясненння ритуального значіння кожної частини убрання покійників дає нам змогу в значній мірі з'ясувати в цілому значіння одежі в похоронному обряді. Здебільшого нарід наряжає покійника в весільну або святкову одежу. „Прилюдну" одіж Гуцулів (Материяли до укр.-руськ. етнольогії, т. V. стор. 242) теж можна вважати за святкову й весільну одежу. Теперішня святкова одіж населення, ритуальне значіня якої виступає досить виразно підчас великих свят (Різдво, Великдень, Трійця), відповідає тій ритуальній одежі, яку в передісторичні часи надівали наші предки підчас виконання ріжних обрядів. Ця одежа є в значній мірі й урочистим убранням людини після виконання над нею обряду посвячення, за яким йшов прийом її в громаду дорослих і відбувався обряд весілля, а тому урочисту одежу можна вважати за одіж дорослих, а далі за одіж батьків і взагалі предків. А оскільки весілля являється тим урочистим обрядом, який, як усталений давній ритуал, передавався з покоління в покоління майже без змін і дожив до наших днів, то ритуальний характер одежі, особливо убрання молодих, в ритуалі весілля виступає дуже виразно. Святкова-ж сучасна одежа, в яку наряжають покійника, часто замінює те весільне убрання, якого людина позбулась протягом свого життя: в Ходаках матері з неохотою, але все-ж таки перешивають свої „каптани" на спідниці дочкам, а необхідність примушує носити й зносити шлюбну одіж, коли немає змоги придбати звичайну. Що весільна одежа, особливо у незаможніх, являється одночасно й святковим одягом, про це свідчить і одежа ойраток (Алтай). „У Ойратки один парадний костюм, якого вона сама собі шиє на весілля, в ньому проводить кожне свято і в ньому кладуть її в землю" (М. Шкапская, Под азпатским небом) (Вечірній випуск „Красной газеты" № 311, 1926 р.). Тут до речі згадати, що літописець 800 літ тому назад писав, як Рогніда хотіла ніччю зарізати свого чоловіка Володимира: „...ключися ему убудитися и я ю за руку... и повеле ей устроитися во всю тварь цесарьскую, якоже в день посага ея, и сести на постели светле храмине, да пришед потнеть ю; она же тако створи"... Ці приклади й инші факти, які вкажемо у відповідному місці далі, свідчать про те, що і в давній Україні був звичай наряжати мерця в весільну одежу, в яку й тепер наряжають покійників українці й инші народи світу. Гуцули иноді самі наряжаються в похоронну одежу і, трапляється, в цій одежі очікують на смерть

цілий місяць. Цією ж необхідністю вмерти в весільній одежі пояснюється те, чому білоруска (Slavia, ročnik V. sešit 2, стор. 326) свою намітку доношувала в старості і цим же пояснюється звичай населення в Приуралі (с. Люк, Сарапульск. повіту), згідно з яким підчас грози (як почне сильно греміти) надівають „смертную одежду“ (Усні відомості від проф. Д. К. Зеленіна). Сюди ж, гадаю, треба застосувати ті звичаї, згідно з якими в деяких місцевостях українці, поляки, чехи й жиди, щоб запобігти важкому конанню людини й т. ч. прискорити перехід її на той світ, наряжають помираючого в шлюбну одежу, або в що небудь з цієї шлюбної одежи (Ad. Fischer, Zwyczaie pogrzebowe, див. стор. 60-70), бо інші приклади свідчать про те, що коли „хто має прудку смерть“ і нема коли убирати, то призначену для покійника одіж накидають на умираючого і вже потім по смерти наряжають в цю одіж. (Етнограф. збірник, т. XXXI — XXXII, стор. 257-258). З наведених раніш прикладів видно, що Гуцули вважають за гріх умерти не вбраним і „не бриченим“. У звязок з цими прикладами треба поставити й відомі нам різні способи (напр., на Лубенщині), за допомогою яких нарід (і після смерти людини) намагається зберегти гарний вигляд людини й не допустити розкладу тіла мерця до його похорону. І коли ми зустрічаєм у великих містах в інтелігентних навіть колах весільну одежа на покійницях дівчатах і молодих жінках і взагалі парадну одежу на покійниках чоловіках в церковному й цивільному обряді похорону, то і в даному разі на це треба дивитись як на певну традицію, яка, як переживання, свідчить нам про давні похоронні звичаї й вірування народу.

Для того, щоб закінчити наш огляд одежі покійників, потрібно ще з'ясувати ті звичаї, які мають звязок з одягом покійників і свідчать про шлюбні права живих на мертвих, що виразно помітно при похороні осіб одружених. З попереднього вже нам відомо, що покійників підперезують. Ми це підперезування звязали з ритуалом весілля, бо й там цей обряд має своє місце, але нам лишилась нез'ясованою підстава для цього звичая в похоронному обряді. Спробуємо, по змозі, вияснити підстави цього звичая. В Галичині, (напевне цей звичай широко розповсюджений і по Україні, тільки докладно не описаний), коли умре одне із подружжа, то особа, що лишилась живою, підперезує мерця й крім того, „зашінковує пазуху сорочки під бородов“, або не зашінковує, але це буває в тому випадкові, коли бажає після смерти свого подружжа поновити свій шлюбний звязок з иншою особою. Поляки „смертельну“ сорочку не тільки підперезують, а також підвязують її стьожками у чохлів. На Литві, як і в Галичині, коли чоловік або жінка в таких літах, що одруження ще можна повторити, то не зав'язують покійникові або покійниці в сорочці коміра, головного убору і панчох на ногах і не підперезують поясом [1]). А за віруваннями Болгар ні одна частина в убранні покійника, яке кладуть в домовину покійникові, не повинна бути зав'язана, бо цим особа, що лишилась живою, так зав'язується, що не може більше вступати в шлюбний звязок. Яке це має значіння? Щоб дати відповідь на це питання, нам треба

[1]) Слід тут зауважити, що на Коростенщині (с. Ходаки) пояс у спідниці й комір у сорочці носять одну назву „ковніра“.

згадати обряд наряжання померлої дівчини в с. Ходаках і відповідні обряди на весіллі. Для покійної дівчині (в с. Ходаках) дівчата плетуть вінок і розплітають свої коси й коси покійної дівчини. Вінок,— ми вже знаєм це,— оберег і одночасно головний убор дівчини, магічне значіння якого в його круглій формі й, крім того, в тому, що він з рослин (квіток), значіння яких на вессілі теж дуже велике. „Дружки“ розплітають коси померлої дівчини, але й на весіллі теж розплітають дружки, а в деяких місцевостях України дружба (хлопці) розплітають коси молодої.

Як моя сестра виходила заміж, то на весіллі, коли розплітали дружки її коси, „свати — дружби“ старались вирвати кісники з рук дружок, а дружки старались не допустити до цього [1]). Зауважмо, що при нормальному ході весільного ритуалу косу дівчини розплітають перед тим, як мають одвести її до „комори“. А тепер звернім увагу на такий весільний обряд у наших гуцулів: „молоду батьки заводять у комору, з хати виходить музика, йде до комори й починає грати, скоро почує молодий скрипку, біжить [2]) у комору, скрипка перестає грати; молодого обстануть усі, що є у коморі і питають: „Чого тобі треба?“— Він відповідає що небудь та зараз пускається до голови молодої, „она тогди плаче, плаче, що аж паде“, а князь відтинає зубами ту шварку — тоту нитку, що тримає бовтиці в уплітках і зараз утікає. Одно з присутніх потягне за нитку, з неї розсиплять ся бовтиці та заплітки, почім зараз матка завязує княгиню у перемітку, верх котрої кладе вінець, в якім княгиня ходить аж до пропою у молодого; вона вже молодиця“. (Матеріяли до укр.-руськ. етнольогії, т. V, стор. 55). Тут нитка, яка тримала бовтиці й уплітки, має магічне значіння кола, а тому молодий і розриває її зубами, бо в зубах є та сила, якої немає в руках; крім того, руки можуть бути нечисті, що теж треба мати на увазі, бо нечиста сила може пристати до молодої й нашкодити „князеві“ й „княгині“. Молодий розірвав магічне коло і т. чином здобув доступ до дівчини, а розсипані уплітки нагадують нам розчесані коси молодої на весіллі й на похороні в с. Ходаках. Завдання головного убору одруженої жінки — закрити волосся на голові й нікому його не показувати (Slavia, стор. 313), бо скинути головний убор, або розвязати пояса жінці значить використувати її. Тепер нам

[1]) Ці кісники мають в собі магічну силу: дівчата, які мають кісники, швидко вийдуть заміж. Таку-ж силу мають і вінки дівчат, що видно з деяких обрядів, і „сиріні колачі“ молодих і „перевязанне“ дружби (Матер. до укр.-руск. етнол., т. V, стор. 67).

[2]) Молодий біжить у комору для того, щоб не допустити до полових стосунків певних представників роду, в даному разі—батька. Розірвані нитки й розсипані бовтиці свідчать символічно про те, що дівчина вже стала молодицею, але в дійсності молодий і молода підуть „до комори“ пізніш, а тому обряд відбувся, хоч не відбулося те, в ім'я чого цей обряд існує. Після „комори“ дівчина втрачає „красу“ і вінок. Тому розривання нитки на голові молодої можна вважати за розривання вінка. В деяких весняних обрядах, в яких ще зберігся обряд весілля й похорону (наприклад, в проводах русалок) дівчата завивають, плетуть вінки, а потім, коли обряд закінчиться, їх кидають на хлопців, або розвивають. (Д. К. Зеленін: Очерки русской мифолог., випуск I, 1916 р., ст. 232 і 240). В цих обрядах вінки й їх завивання й розвивання на мою думку, мають таке ж значіння, яке вони мають і на весіллі.

стає зрозумілим, чому одружена жінка не повинна „світити волосом“ [1]). Ще більше пояснюють значіння звичая покривати голову такі приклади, які мають, на нашу думку, свою цінність, не дивлячися на те, що вони взяті з віддалених один од одного обрядів. В цих прикладах, що їх ми наводимо, виразно позначилася апотропеїчне значіння покривання, завішування підчас полового акту: 1) у нас, коли з „комори“ вносять в хату сорочку молодої, що її, зі слідами крови на ній, демонструють членам „роду“, то „образи“ завішують (с. Гиєвичи, Коростенщина, власні записки). 2) А. Олеарій писав, що руські при половім акті здіймали з себе натільні хрести й теж завішували образи. (Взято з примітки Д. К. Зеленіна до замітки А. Каменева про дві умови найма пастуха Жив. Стар., 1913 р., ст. 184). 3) Після „комори“, як відомо, дівчина втрачає право на вінок і голову її завивають наміткою, яку є підстави поставити в певний звязок з завішуванням образів, бо намітка має не тільки соціяльне й релігійне значіння: вона захищає від домовика. 4) В Архангельск. губ. пастух,— коли він одружений,— повинен пірвати на ввесь час пастьби худоби всякі стосунки зі своєю дружиною і жити зовсім окремо від неї. Це потрібно, щоб зберегти череду. Крім того, пастух не повинен видавати з череди до кінця сезону ні одної тварини, бо инакше його обхід череди, який він робить підчас прийому, не матиме сили: чарівне коло буде розірване, і дикий звір, почувши збиток і кров, переведе всю череду. (Жив. Стар., 1913 р., ст. 183). Тут дві умови при наймі пастуха й вони між собою тісно сполучені: половий звязок пастуха з жінкою веде до розриву магічного кола. 5) З уваги Д. К. Зеленіна до вказаної замітки про наймання пастуха видно, що в населення Вятської губ. існує вірування, за котрим візник не повинен напередодні своєї поїздки спати зі своєю дружиною, бо инакше подорож його буде нещасливий. Всі ці приклади свідчать про те, що половий акт — нечиста справа. Але чому все ж таки пастух повинен жити зовсім окремо від своєї дружини? Для з'ясування цього питання звернім увагу на такі факти, які я ставлю в певний звязок з вище наведенними: 6) „Свійська худоба перебуває під особливим захистом померлих предків. Недарма ж „домовик“,— вособлення померлого предка, що залишився дома, а не пішов у далекій світ,— ближче всього стоїть именно до худоби“... Тому старі личаки призначаються для померлих предків, від яких „худоба одержує нових покровителів; для неї таким чином, є всі дані добре плодитись“... „Але, розуміється, захист померлих предків поширюється й на инші сторони домашнього життя. Коли зокрема померлий предок вирядиться разом з живим своїм нападком куди небудь у дорогу, то від такого бажаного супутника можна очікувати тільки допомоги й успіху. Але яким чином можна викликати замогильного гостя на таку спільну мандрівку? — Запропонувати йому для дороги зручне йому взуття. На такому грунті ми схиляємся пояснювати обряди з киданням старого взуття в спину тим, що від'їжджають куди-небудь“... (Д. К. Зеленін: Рус-

[1]) Непокрита жінка — простоволоса, вона має ту ж чарівну силу, яку має відьма, чарівник (А. Потебня. О мифич. знач. некотор. обрядов и поверий, стор. 78), між нею й „нечистою силою“ утворюється контакт і т. чином „простоволоса жінка приваблює до себе домовика й иншу нечисту силу“.

ские народные обряды со старою обувью. Жив. Стар., 1913 р., стор. 15). З цим звичаєм я ставлю в звязок кидання чобіт молодого „в коморі“ на весіллі, а заборону пастухові жити зі своєю дружиною підчас випасу худоби, також і заборону візникові мати полові стосунки зі своєю дружиною на передодні його поїздки теж пояснюю культом предків. Тут пастух і візник приносять в жертву предкам чи иншим „хазяям“-богам своїх жінок. Але приклад з чобітьми має ще глибше значіння. Для його з'ясовання треба навести декілька фактів з звичаїв, які мають місце при народженні дитини. 7) На Коростенщині при важких родинах баба дуже молиться, а коли дитина народиться завмерлою, то баба звертається до батька народженої дитини, незалежно від того чи живий він, чи ні, й голосно говорить на вухо дитині: „Андрій (імя батька) у тебе народився внук раб божий Іван (чи внука така-то)“, і завмерла дитина оживає (с. Ходаки, церковний літопис). 8) На Поділлі, щоб батько любив дитину, то при народженні завивають її в першу одіж — що небудь з одежі батька (Этнограф. Обозр., 1907 р., № 1-2, стор. 208-10). 9) В Казанській губернії, як затримується у породіллі послід (у нас його називають сорочкою), до пуповини привязують личака, а в Нухинському повіті, щоб прискорити роди дають породіллі напитись води з личака (Жив. Стар., 1913 р., стор. 10). Про значіння останнього звичаю Д. К. Зеленін говорить: „Этим, думаем мы, просто хотят вызвать отвращение и позыв к рвоте“, але всі наши разом взяті приклади говорять про участь батьків і предків не тільки в половому акті, а і в народженні дитини. 10). На Коростенщині при важких родах ідуть до попа й беруть його пояса, який залишають на декілька день у породіллі. Ці приклади свідчать про вагу в давніх віруваннях східніх словян взагалі, і в віруваннях українців „рода“ і „рожаниць“ [1]), яких без сумніву мусимо поставити в звязок з культом предків, що А. Ковалівський („Науков. Збірник харківської наук.-дослідч. катедри істор. української культури“, ч. 2—3, стор. 162) не вважає за можливе визнати.

Про культ предків, їх участь у похоронному обряді ми ще говоритимем, а тепер я вважаю за необхідне сказати про них декілька слів для з'ясування значіння тієї одежі, в яку наряжають покійників. На Волині молода, коли вона непорушена, роззуває молодого, б'є чобітьми чоловіка й чоботи відкидає в бік, а в гуцулів дружба заводить молодих до комори, сам „стелить ліжник на поміст, роззуває молодого і молоду, бере собі гроші, які найде у чоботах“... (Мат. до укр.-руськ. етнології, т. V, стор. 62). На Волині молода чоботи молодого приносить в жертву предкам (домовикові), а в Галичині молоді кладуть у чоботи гроші, які служать „жертвою“ дружбі. Це роззування й цю жертву предкам і дружбі я пояснюю так: перед весіллям на дівчину одягають спідницю, плахту або поневу, що свідчить про те, що дівчина „на виданні“ або вже засватана, а в скаканні в обручі або ставанні в коло можна бачити один із засобів захисту дівчини від нечистої сили, шкідлива

[1]) Дуже нагадують домовика й „баєнніка“ чувашські іерихі, походження яких од предків ще можна простежити, хоча молодь уже не памятає про їх існування. Іерихи — жінки й їх скоріш всього можна порівнювати з „рожаницями“ („Керемети и иерихи Чуваш“, стаття А. Линевского, 1926 р. рукопис).

робота якої особливо виявляється в важливі моменти (родини, весілля і смерть) людини. За думкою ж проф. Д. К. Зеленіна тут можна бачити й обрядове посвячення дівчини, після якого кровний звязок дитини зі своїм родом ще збільшується. Але щоб людина могла вступити в звязок з чужим родом, для цього їй треба духовно й кровно поріднитись з новими для неї членами чужого ворожого роду. Тому нарід має різні обряди (початок яких в магії), і ми їх зустрічаєм в ритуалі весілля, де обмін рушників-поясів, перснів, головних уборів має як магічне так і соціяльне значіння, бо ці обряди призводять до зближення родів, особливо до зближення й кровної єдности молодого з молодою, дружби з дружками й т. и.[1]) Взагалі обряд цей веде до полового зближення певної категорії осіб—членів двух родів. Але в примітивному суспільстві при прийомі в рід пояси надівали представники рода (а ще раніш,—гуртка), а тому „розвязувати“ пояса на молодій повинні теж представники того роду, в який молода вступає. В цьому „розвязуванні“ пояса молодої приймали участь і предки і в битті молодою свого чоловіка його взуттям можна бачити переживання дуже давніх вірувань і колишньої бувальщини, в якій перше право на молоду було за батьками й иншими представниками й членами нового роду. Це нам потрібно мати на увазі як при дослідженні одежі покійників, так і при дослідженні иншних звичаїв, які свідчать про ці давні вірування й давні форми родини в сучасних обрядах весілля й похорону.

Подамо ще де-кілька додаткових екскурсів.

Коли в похоронному обряді ми зустрічаємо ритуал весілля або окремі його елементи, то, цілком зрозуміло, що й весільні звичаї в похоронному обряді мають такеж значіння, яке вони мають і в ритуалі весілля. Про деякі з цих звичаїв, поскільки це було необхідно для з'ясування ритуального значіння одежі покійників, ми вже говорили, але до сказаного вважаємо за потрібне додати деякі пояснення. „Весільні звичаї, каже проф. Євген Кагаров, розподіляються на дві головні категорії: 1) звичаї, що відбивають на собі послідовну зміну різних моментів в історії шлюбу, та 2) пережитки первісної магії. Магічні елементи в весільному ритуалі, своєю чергою, розподіляються на три групи: а) карпогенічні обряди, себ-то такі, що мають завданням забезпечити молодим діти та плідність, б) апотропеїчні дії, себ-то такі, що одвертають злих духів, погане око й иншe, і в) катартичні, себ-то такі акти, що очищують“ (Етнографічний Вісник, кн. 2. Київ. 1926, стор. 27). Але й звичаї першої категорії мають різне значіння, бо в них, як і в цілому весільному ритуалі, що обіймає багато обрядів—соціяльних, праничих, економічних, релігійних, магічних і т. д., з'єднані... риси багатьох нашарувань, що йдуть од глибокої давнини й склались під самими різними

[1]) Але обручі і персні одночасно, коли приймемо до уваги відому волю в полових стосунках молоді до одруження, що зустрічаєм у деяких народів, свідчать і про обмеження цієї їх волі, бо після заручин молода і молодий набувають право на певне зближення й одночасно обмежуються в цих правах, бо повинні належати лише одно одному, а не иншим. Ці права й одночасно обмеження їх треба мати на увазі при аналізі обряду підперезування дружби й иншних учасників весільного ритуалу, які мають або мали в давні часи права на полові стосунки з певною категорією осіб, а не зі всіма учасниками обряду.

історико-культурними впливами“ (Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов С. С. С. Р., Ленинград, 1926, стаття Л. Я. Штернберга „Новые материалы по свадьбе“, стор. 7).

Значіння (ритуальне) убрання й подарунків велике й різноманітне. Подарунки мають символічне, магічне (напр., на стор. 88-ій „Материалов“— „дру́жка“ кладе образа за рушника на грудях; тут образ збільшує охоронну силу рушника) й инше значіння, але разом з тим „свадебные дары и отдаривания служили, с одной стороны, для выражения взаимной дружбы и расположения двух до того времени чужих, нередко враждебных родов, а, с другой стороны, ими выражается взаимная любовь жениха и невесты“ (А. Смирновъ, Очерки семейныхъ отношений по обычному праву русскаго народа. Москва, 1877, стор. 178). На весіллі „любов“ має місце не тільки між молодими, а й між „дру́жками“ (Материалы по свадьбе, стор. 71), боярами (А. Смирнов, стор. 21) і відповідними дівчатами і просто між весільними гостями (Материалы по свадьбе, стор. 83 і А. Смирнов, стор. 51—53). Отже це значіння подарунків можна поширити, коли не на всіх дорослих осіб, то хоча-б на певну категорію їх (дружбу, бояр, дружок). З подарунками ми зустрінемось і при похороні неодружених, а тому й це значіння їх треба мати на увазі. На наречену (Лужський повіт) надівають рибальську сітку, в котрій вузли не розвязуються, — в Кадн. п. таку „мережку“ надівають після „лазні“ ще напередодні весілля і не здіймають протягом всього весілля. Але в Новгородському повіті шматками („обрывками“) сітки зав'язують ноги нареченої біля колін. В Галичському повіті наречену підперезують сіткою, а на шию вішають „намисто“ з бурштину. В Новгородському повіті всім учасникам весілля шматками сіток зав'язують ноги біля колін, а в Ветлужському краю молодому поверх сорочки разом з шовковим поясом повязують сирову нитку з 40 вузлами и 40 богородичними молитвами (Материалы по свадьбе, стор. 93 — 94). Все це — апотропеїчні ідеї, але підперезування сіткою свідчить теж проте, що нею (вузлами) бажають збільшити магічне значіння пояса. Тому в указаній сітці з обручами, як і в сітці на ногах, намисті на шиї, нитці з вузлами й молитвами, є, на нашу думку, й магічне значіння кола. Слід зауважити, що коло либонь завжди має апотропеїчне значіння, чого не можна визнати за вузлами, завязками й т. п., бо їх завязують і на шкоду людині. При дослідженні одежі й постелі покійника це теж потрібно мати на увазі.

В деяких місцях Великоросії наречена до весілля нікуди з дому не виходить і „лица посторонним не кажет“. Коли йде митись у лазню, то теж закривається хусткою. До церкви (і в дім молодого) йде, закрившись хусткою, якою „покривав її жених напередодні“ (Материалы по свадьбе, стор. 52, 66, 92 й 94). В домі молодого (у Великоросів) покривець здіймає або хоче зняти (А. Смирнов) батько молодого, що свідчить про певні бажання й давні права на молоду батька, представника роду. Це покривання молодим своєї нареченої хусткою в домі її батьків має таке-ж символічне значіння, як і розривання „шварки“ на голові гуцулки: молоді перші пред'являють свої права на дівчат і т. чином позбавляють (символічно) своїх батьків їх дав-

ніх прав на них. При скиданні покривця або вікна (А. Смирнов, стор. 29 і 41—43) і при перекупуванні „шварки“ яскраво помітно насильство чоловіка над жінкою, але чимало є прикладів (А. Смирнов, стор. 54 і 55, Материалы по свадьбе, стор. 26, Jan Piprek, Slawische Brautwerbungs—und Hochzeitsgebräuche. Stuttgart 1914), коли жінка одружується добровільно, й як вираз цього її добровільного акту,—вона передає любій людині символи своєї дівочости: вінка, пояса, повязку або хустку й инші речі. Ці звичаї треба мати на увазі й при дослідженні похоронних обрядів, де вони, особливо при похороні осіб неодружених, зустрічаються досить часто.

Деякі весільні звичаї яскраво свідчать про те, що дівчина — молода розлучається зі своєю дівочістю в домі свого рода, де вона офіруе її представникові рода або родовому богові (А. Смирнов, ст. 54 — 55). Для нас особливу вагу має такий весільний звичай: у Вятській губернії нареченій в останню перед шлюбом ніч стелять постіль на лавці в „красному“ куті, де вона спить цілу ніч (усні відомості одержав од аспірантки Ленінградського Університету Н. Н. Тихоницької, родом з Вятської губернії). Цей звичай матиме своє значіння при дослідженні постелі й домовини покійника (особливо дівчини), а тому зараз на ньому не будемо зупинятись, але зауважуємо всеж, що в даному разі він має символічне значіння офіри домовикові. У Великоросії існує обряд мити наречену в лазні. Цей обряд свідчить про те, що дівчина офіруе свою дівочість „баєннікові“ (Известия Академии Наук, 1917, стаття проф. Євг. Кагарова: „О значении некоторых русских свадебных обрядов“, стор. 645) — хозяїну, й для цього відбувається в лазні їх весілля. Обрядове миття в лазні дає змогу зрозуміти й обряд биття молодою свого нареченого чоботом у нас на Волині. Так, напр., в лазні молода б'є своїх подруг поясом або ланцюжком од хрестика (Рибинськ. пов.) або „хвощает“ дівчат віником (існує приміта, що та з дівчат, на котру впаде перший удар, цього ж року вийде заміж) (Череповецький пов.). В Ветлужському краї перед миттям в лазні частують дівчат. Дівчата роздягають молоду, роздягаються самі, п'ють вино, поять і молоду, закусують „губиной“, огірками, капустою. Після цього на „каменку“ піддають квасу з хмелем або вином (в Мих. і Вишневол. вол.), також льють на „каменку“ приготоване пиво; рештки його допивають дівчата. В деяких місцях миють молоду милом від молодого; помитись цим „жениховым“ милом приходять і дівчата. Молоду парять примовляючи:

„Дуйся, хохол,
Раздувайся, хохол,
После завтра, хохол,
Будешь женихов“.

„Парила, напарила,
Чеботом ударила.
После пару, после жару
Жанишок тибе наярит“.

(Материалы по свадьбе, стор. 67).

Тут що до вінника можуть бути різні здогади, а тому нам потрібно звернути увагу на отщо: вінника прикрашують, а „каменке“ приносять офіру (вино, пиво). „Молоду не спускають „з полка“, доки вона не назве молодого по йменню й батькові, і що більше вона не називає його, то вище підіймається її авторитет в очах її подруг“. (Материалы по свадьбе, стор. 67). „Молода рідко коли віддається мужу в першу і в дві дальших ночі“ (Мате-

риалы по свадьбе, стор. 147), і не віддається, на нашу думку, тому, що в ці ночі вона повинна була належати представникам рода (в Чорногірщині в ці ночі з молодою сплять брати молодого, про цей звичай символічно свідчать деякі звичаї у східних словян). Тому то молода й захищає свою дівочість в першу шлюбну ніч: рве на свому мужі сорочку, дряпає обличчя, кусає. В лазні теж не чоловік являється першим, але тут-же,—й це заслуговує на увагу,— „после пару, после жару“ відбувається й „величание жениха невестою“,— визнання за ним його шлюбних прав. Крім того, речі, що були в ужитку молодих, особливо молодої, її вода й її подарунки, оживляють і збільшують плодючість, а удари її прискорють дівчатам вихід заміж. Пояснюється це примітивним світоглядом, згідно з яким „хохол“ — жіночий половий орган — жива істота; живим являється й прикрашений віник, в якому теж перебуває сила „баєнніка“, давнього представника роду. З обрядовою їжею, з речами - подарунками й самими ударами молодої передається її сила присутнім жінкам. Творчі сили предка можуть заховуватись і в чоботях молодого, весільному ритуальному взутті. Ударивши ними по голові, молода передає свої творчі сили й своїому подружжу, бо вони обоє в однаковій мірі зацікавлені в плідності, в дітях, за допомогою яких зміцнюється їх союз і утворюється звязок з родом і предками. Але спліднюючі й живлючі сили перебувають тільки в непорушної (Известия Академии Наук, стор. 645), а тому молода, яка до вінчання втратила свою дівочість, ударом чобота може викликати лише гнів предків і смерть свому чоловікові. Щоб бути плідною, молода б'є чоботом і по „хохлу“, а щоб збільшити шанси на цю плідність і, так би мовити, оплодотворити свого чоловіка, вона посилає молодому свого віника, яким він і миється в лазні (Материалы по свадьбе, стор. 85). Схиляюсь до думки, що символічна офіра дівочости домовикові або „баєннікові“ смутно нагадує давню бувальщину, в якій молода свою дівочість спочатку віддавала представникам спорідненого гуртка, згодом — рода. Через те офіру дівочости божищу можна генетично вважати за пізніше явище, яке повстало під впливом давніх родових полових стосунків. Пізнішим явищем треба визнати гроші, які фігурують в значенні оберегу й платні, й про які ми вже згадували вище (гроші в чоботях— див. Материалы по свадьбе, стор. 93). На підставі всього сказаного в ударі чоботом, як і в ударі віником можна бачити, за термінологією проф. Євг. Кагарова, карпогенічний обряд, в основі якого — магія. В лазні молоду обливають водою з джерела, завчасно принесеною з трьох місць — „чтобы смыть свою девическую шалость“, а також, щоб захистити від нечистої сили (Материалы по свадьбе, стор. 67).

„Девическую шалость“ змивають з молодої для того, щоб дати їй змогу чистою ввійти в чужий для неї рід її чоловіка, в домі якого, для приняття її в цей рід, теж відбуваються відповідні обряди. За допомогою подарунків і инших річей установлюється споріднення між членами двох ворожих родів, а звязок з предками — офірою (й иншими магічними діями). В покриванні молодим своєї нареченої покривцем і навіть в розриванні „шварки“, як це зауважив мені проф. Євг. Кагаров, теж можна бачити акт „порабощения к роду“ молодої, але одночасово, на мою думку, ці звичаї мають і юридичне

значіння. Переданий молодою її нареченому віник, як і обливання чистою водою, теж сприяє спорідненню й зближенню. Миття молодих і покійників — катартичний акт, та миття покійників в деяких похоронних обрядах (напр. миття в с. Ходаках покійниці дівчини) треба ставити в певний звязок з цим катартичним актом підчас весілля. Цей весільний обряд миття помираючої людини особливо виразно помічається й не викликає ніяких сумнівів в описаному Ібн-Фодланом похороні Руса.

„В деяких випадках, каже Б. А. Куфтін, селянки обмежуються в своєму убранні одною сорочкою, обов'язково лише підперезавши її". Так, є особливі „пожнивные" сорочки, в котрих вони ходять підчас жнив. Ще недавно дівчата ходили до церкви в одній сорочці, підперезавши її поясом. „До сього часу дівчата до 14 років, доки не з'являться перші ознаки дозрілости, всюди в описаному районі (Мещерський край), де недосить закріпився занесений сюди сарафан, ходять в одних сорочках". „Вековечные девушки так, бывало, в одной рубахе всю жизнь и проходят", кажуть селяни. Старі жінки теж ходять в одних сорочках" (Б. А. Куфтин, Материальная культура русской мещеры. 1926, стор. 19—27). Тут звертає на себе увагу сорочка, яка покроєм і своїм ритуальним значінням нагадує святкову сорочку Ходаківських жінок, бо „посвяток" справляють собі як дівчата „наречені", так і „молодухи", тільки в них зверху на сорочку одягали звичайне вбрання. У руської мещери є й тип сорочки, в якій станок не цільний, сорочка ділиться на дві частини — верхню, немов блузку, що зветься „рукавами" й нижню— „подставец", часто з грубшої тканини. Цей тип сорочки Б. А. Куфтін застосовує до східньо-слов'янської одежі, а сорочку без рукавів, поруч з якою він ставить сарафан, вважає за південно-слов'янську, західно-европейську.

В цих сорочках населення Мещерського краю й Коростенщини падають на очі такі спільні їм особливості. Буденною сорочкою у Ходаківських, Купчинських і Каленських жінок є „простак" та „сорочка на станку"; у руської мещери такою одежею є „навздевна". чи особливо „пожнивна" сорочка. Ці сорочки напевне є давні сорочки населення. Вишивки на сорочках — пізніше культурне явище. На „додульних" сорочках Ходаківських жінок вишивок мало й вони єсть лише на чохлах і комірі; на сорочках „з рукавами" вишивок вже більше, а на сучасних сорочках шляхтянок вишивки мають тенденцію заняти все поле рукава. Стара генерація ходаківських жінок такі сорочки на своїх дочках вважають за „мужицькі" і завдячує це впливові революції. В додільних сорочках в Ходаках вінчають і ховають дівчат. „Сорочка з рукавами" у Ходаківських жінок не має того ритуального значіння, яке має додільна сорочка але все-ж таки ця сорочка в порівнянні її до „сорочки на станку", а особливо до „простака" більш урочиста, вона вихідна, святочна, як і сорочка „з рукавами" у жінок Мещерського краю. Поскільки-ж „сорочка з рукавами" має все таки ритуальне значіння, то в ній теж можна ховати дівчат в с. Ходаках. Чи можна в сорочках, що мають „рукава", вінчатись і йти на той світ дівчатам Мещерського краю — не відомо, бо з праці Б. А. Куфтіна про це не можна довідатись.

В Мещерському краї сорочка „посвяток", крім иншого, прикрашується

кумачовими частинами. В сорочках же „горемычных“ комір завжди розшивається червоним, але кумач не вшивається. Не вшивається „кумак“ і в вінчальні сорочки (Лубеники, Увес), котрі тим і подібні були до жалібних; бо й, дійсно, зі сльозами одягала її наречена до вінця, каже Б. А. Куфтін. Але в „подвенечных сорочках“ є прикраси: червоний колір в ній есть, значить уникають кумачових вставок, а не червоного коліру — прикрас. Це підтверджується весільними звичаями в инших місцях Великоросії, де на „девичнике“ молоду вбирають у весільну одіж, в коси вплітають стьожки, а на голову надівають червоний „отдирок“. Ритуальне значіння „горемычной“ і вінчальної сорочки одне й теж, але не „сльозами“ пояснюється це їх значіння. Молода плаче перед вінчанням і для вінчання вона надягає вінчальну сорочку, але зі сльозами вона йде в лазню, куди урочисто несуть дівчата її білизну, що вона одягає, помившися (Материалы по свадьбе стор. 66). Цікаво як раз, що на „девичнике“ на молоду одягають червоний „отдирок“, тут-же вона віддає свою „красоту“, а иноді віддає свою „красоту“ в день вінчання. З „красотой“ (червона стьожка), яку у нас часто (Волинь) називають „калиною“ поруч згадується „цветно платьице“. „Красоту“—дівочість молода втрачає в лазні (символічно), а фактично після вінчання, після шлюбної ночі. Після цього стає цілком зрозумілим звичай, згідно з яким молодій, коли роблять „бабью прическу“, кокошник вкривають хусткою й надівають де кілька хусток, але червоних хусток не надівають,—„краснуха к детям пристанет“ (Материалы по свадьбе, стор. 72 і 128 — 129). „Краснуха“ те-ж вимагає пояснення, але це ми зробим в дальшому. Схиляюсь до думки, що в униканнї червоного кольору (червоних стьожок наприклад) на Лубенщині при похороні дівчат теж є в основі відповідне, а можливо й цілком подібне,— вірування, що може бути з'ясоване вивченням відповідних звичаїв і вірувань на Лубенщині.

„Дівчину заплітають по раз перший, як їй минуло вже п'ять років; до сеї чинности запрошують сохтівну жінку; така заплітає волося серед голови у хрест ось як: бере з переду, з потилиці, від правого уха і від лівого, і звязуючи те волосє на середині, каже: як я звєзую усе волосє на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби сі до тебе вєзали з усіх боків парубки, одівці, дідицькі сини, та й котре май старші парубки у краї, котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умлівав, як риба за водов!“ З того часу дбають вже більше родичі бодай про те, аби дівчина чи хлопець у тім віці, мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудинє. (Материялы до українсько-руської етнольогії, том V, стор. 8, „фіровщина“). Ця „фіровщина“ має своє значіння і в похоронних обрядах українського народу: „Аби мерлець не ходив по світі, треба все щось давати бідним, то сорочку, то хустку, то за душу гроші дідам. Як мерлець ходить, то треба взяти з фелона або з якого убрання церковного шматки і викурити ними всюди“. „Нехрещені діти не ховає піп, але баба (акушерка) закопує в ночи на цвинтарі. Йде не оглядаючись і посипує за собою дорогу маком. Пізнійше душа тої дитини літає і кричить: Хресту. Як хто учує, мусить удертн з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки, кинути дитині і сказати: як

хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п. Також літають такі діти, що їх мами затрачують. Ті діти літають і кричать: „щоби мама не прощена, що я ходжу не хрещена“. (Етногр. збірник, т. XXXI — XXXII, стор. 302). Через сім літ „потерчата“ перетворюються в „мавок семиліток“. Потерчат на могилках не хоронять, а більш в тих місцях, де ходить баганько людей: „хто—говорить народнє повір'є — почує голос їх (вони просять у прохожих крещення), то тому треба що небудь кинуть і, кидаючи, дать йому ймення, то те потерча й буде уже охрещене“ (Шейковский, выпуск I). „Нехрещених потерчат гріх класти на гробовищі, їх закопують де-небудь під деревом. Кажуть, що душа потерчати переходить у пугача, тим він більше й живе на гробовищі“ (Чубинский, Труды експед., див. похорони). Наведені приклади свідчать про те, що сорочка є давня не тільки спідня, але й верхня одіж. Заслуговує уваги й той факт, що старі жінки ходять в одній сорочці; иншого окрім сорочки „лудиня“, яке потрібне гуцульським дітям після обряду ініціяції, або дівчатам після дитячого віку (Мещерський край), цим жінкам вже не дуже й потрібно, вони як і „вековечные“ дівчата або „домовухи“ (Материалы по свадьбе, стор. 28) можуть ходити і в одній сорочці, тільки сорочка мусить бути підперезана. Це підперезування, як і підвязування волосся на голові дівчинки — апотропеїчна дія, охоронна сила якої особливо потрібна підчас дозрілости людини: не даром же це підперезування ми зустрічаємо при обряді ініціяції або підчас весілля. Але підперезування ще має й магічно-юридичне значіння, бо ним определюються права й обовязки подружжя, живої й мертвої особи. Про символічне значіння „розвязування“ чоловіком пояса на жінці й про його соціяльний зміст ми вже згадували. Апотропеїчне значіння має й задня запаска, яку дають гуцули померлій дитині, та ця запаска свідчить теж про те, що обряд ініціяції вже відбувся, що мрець — доросла людина. На підставі всього сказаного про ритуальне значіння сорочок підчас весілля й похорону жінки, ми можемо припустити, що додільна сорочка ходаківських жінок = „посвятку“, а „посвяток“ = „горемычной“, але останню все-ж треба вважати за давнішу сорочку, бо давня сорочка більше має ваги підчас вінчання й підчас жалоби: нею установлюється звязок з предками. Цю нашу останню думку підтверджує й ритуальне значіння єврейського „кителя“. „Смертна сорочка в котрій хоронять мерців, шиється з білого полотна й називається „китель“. Звичайно, молода при вінчанні дарує таку сорочку своему молодому; коли когось приводять до присяги, то одягають його в „китель“, щоб залякати й наставити. Благочестиві надівають „китель“ підчас молитви, в день нового року, Іом-Кипур (П. П. Чубинский, Труды, т. VII, стор. 25).

Висновки.

У свій дослід „Одіж покійників“ я ввів деякий фактичний матеріял, що немає безпосередних стосунків до одежі мерців, але дає уявленння про соціяльно-релігійне й магічне значіння одежі дорослих. На цій одежі дорослих за довгий час її існування й еволюції відбились різні культурні впливи,

а головне відбулись великі зміни що-до призначення тої або иншої складової частини убрання людини; в наслідок еволюції одежа кінець кінцем загубила своє початкове культове значіння, що відогравала в свій час при виконанні певних обрядів, а також зменшилась і магічна сила одежі в повсякденному житті людини. Але все таки при виясненні ритуального характеру цієї одежі, ми можемо розглядати її як одіж кревно-спорідненого гуртка людей або рода, який передавав її з покоління в покоління з давніх часів, а тому значіння одежі дорослих в обряді й звязок її з культом предків теж можна вважати за надзвичайно давній.

Одіж дорослого людина одержує підчас посвячення або весілля; як в першому, так і в другому випадкові ця одіж є „святкова". Але поскільки ця одіж є і одягом батьків (при посвяченні-христинах), чи роду (напр. при вступі в новий рід, при одруженні), то людина через одежу стає справжнім членом родини або роду. Пояснюється це тим, що в одежі заховується сила її власника [1]), і людина разом з одежою переносить на себе силу й властивості свого чоловіка [2]), або батьків чи членів роду, в який вступає при ініціяції або адоптації [3]).

Через одежу як про це яскраво свідчить жидівський китель, новий член родини установлює свій звязок не тільки з живими членами свого нового роду, а навіть з померлими предками. Живі члени роду повинні „годувати" померлих. Предки зацікавлені в продовженні роду на землі [4]), а тому вони й допомогають в народженні дитини [5]), яка часом є новим втіленням одного ж з тих предків. На сліди цих вірувань ми хоч і побіжно вказували в своїому досліді „Одежа покійників". Приймання до роду і стану дорослих оформлюється через сучасні христини й „фіровщину" гуцулів. Шлюбне життя освячує весіллям. Весілля теж є один із видів посвячення. Ці обряди нам потрібно мати на увазі, бо від них залежить доля мерців на тому світі. Напр. „потерчата" — нехрещені діти [6]) після своєї смерти вимагають од людей охрещення. Щоб охрестити „потерча", потрібно йому дати імя й кинути що небудь з одежі дорослих. „Потерча" через сім літ стає мавкою або русалкою [7]). Русалки называються ще „владеницями" і теж вимагають одежі, навіть „наміточок" просять. А на Коростенщині існує вірування, що засватана й обвінчана дівчина, коли вмре без обряду весілля, то теж стає русалкою і теж називається „владеницею".

В русалках як і в наших „дідьках", каже ак. М. Грушевський [8]) „помішались поняття душ померших, нехрещених дітей з водяними й пільними німфами, духами збіжа, і назва русалок і мавок (навок, від навь-мерлець)

[1]) П. Кушнер (Книшев), Первобытное и родовое общества. Москва, 1925, стр. 122.
[2]) Михайло Грушевський, Істор. укр. літ. ч. I, ст. 152.
[3]) Катерина Грушевська, З примітивної культури, ст. 110—193.
[4]) К. Вейлэ, Первобытное общество и его хозяйство, 1923. стор. 65.
[5]) Витольд Клингер, Животное в античном и современном суеверии, Киев. 1911 стор. 34.
[6]) П. Чубинский, Труды, т. IV, похороны.
[7]) Етнограф. збірник, т. XXXI—XXXII.
[8]) М. Грушевський, Істор. укр. літ., стор., 185—6.

перейшла на сі образи". Але за вказівкою ак. Соболевського слово „навь" значить не тільки мерця, але і злих, неприязних духів (болгар. нави—недобрі духи жіночого роду). Я гадаю, що в наших русалках і треба бачити духів, душі жіночого роду, а в мавках—взагалі душі завчасно померлих „заложных" [9]), за терминологією Д. К. Зеленіна, дівчат і хлопців. Ці „заложные" завчасно померли без обряда посвячення й весілля, а тому вони не мають права на вхід в рід предків і не мають права на нормальне шлюбне життя.

За сучасними уявленнями народу русалки живуть з водяниками і взагалі перебувають в близьких стосунках з нечистою силою. Завчасна смерть дитини, засватаної дівчини або потопленння в річці, це є воля цих „богів"—сучасної „нечистої сили". Як „потерчата" вимагають хрестин, так русалки потребують весілля, бо право на шлюбне життя дає „намітка". Але русалки-владениці і взагалі завчасно померлі стоять в щільному звязкові з відродженнями [10]), воскресенням природи, а тому культ їх, як і культ предків, будемо розглядати в звязку з тими обрядами нашого річного календаря, в яких зустрічатимем елемент похорону або весілля.

Похоронний обряд — не весілля, але наявність весільного ритуалу або навіть окремих його елементів вже свідчать про те, що при похованні людини воно або навіть певні його відзнаки потрібні померлій людині. Весільна одіж на померлій одруженій людині свідчить про її одруження. Дослід над одягом покійників до де якої міри пояснює нам необхідність весільного ритуалу для людини, що йде „на той світ".

---

[9]) Д. Зеленин. Очерки русской мифологии. ч. I. 1916 г.

[10]) Евг. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. С.-Петербург, 1913, стор. 148—154.

К. КВІТКА.
Керівник Музично-Етнографічного кабінету У. А. Н.

ВІДДИХ У НАРОДНІХ СПІВАХ.

Виразна павза в народніх співах приходить, за рідкими винятками, в кінці строфи і може або стояти поза ритмічною мірою пісні, або враховуватися в міру. Павза поза мірою може бути дуже розмаїтої довжини — від найменшої, потрібної для передиху, до такої великої, що повстає не перерва в співі, а перерва співу, як бавлення даного моменту; учасники хору иноді навіть розмовляють поміж строфами тої самої пісні. В записах зазначається звичайно тільки павза того роду, коли остання міра зворітки не заповнюється музичною матерією до кінця, але й у цьому разі зостається невідомим, чи павза обмежується тим часом, що зостається до міри, чи, може, додається до того часу ще врегульована або довільна перерва поза мірою.

Від майбутніх докладніших записів сподіваємося зуповнення зазначеної прогалини, постережень над тим, в яких родах пісень, при яких нагодах, при якій обстанові ці межистрофові павзи бувають довгі, і коли вони бувають короткі; як що павзи музично не мензуровані, то бажані виміри їх довгости за точним годинником, — розуміється, при умові, що темп співу визначено за метрономом; коли павзи не однакові — бажане зазначення мінімума, максимума і тої приблизної довгости, яка постерегається найчастіше (вона може не збігатися з середньою аритметичною) [1]).

Серед строфи постерегаються короткі передихи, що звичайно зовсім ігноруються в записах тому, що записувачі не надають їм жадного значіння, але й при принципіяльно уважному до них ставленні визначати їх здебільшого надто важко.

Записування мелодій вимагає такого напруження, що за всім гідним уваги нема змоги рівночасно стежити, і для того, щоб вичерпати мелодичні й ритмічні деталі та варіяції, записати докладно текст, треба так використати охоту співця повторювати ту саму пісню, що вже неможливо досягти дальшого повторювання щоб перенести увагу на відзначування передихів— бо для цього ж треба знову переслухати цілу пісню до краю і перевірити, чи в усіх строфах передихи робляться на відповідних місцях. Співець від надмірного повторювання тої самої пісні нудиться, знеохочується, і дово-

[1]) Пор. уваги з приводу фермат у моїй розправі „Укр. пісні про дітозгубницю" Етн. Вісник. кн. 3, ст. 134.

диться берегтися того, щоб терпець йому не увірвався, і щоб він не відмовився співати далі инших пісень. Тут треба детальніших дослідів дожидати від таких екскурсій, в яких брало-б участь, крім лінгвістів, два музиканти, що рівночасно фіксували-б ту саму пісню, концентруючи увагу один на одних сторонах виконання, другий на других. Ще більшого можна сподіватися від добре підготованих записувачів, що працювали б не екскурсійно, а стаціонарно і могли б вислухувати ті самі пісні при різних нагодах, — коли їх співають для своєї власної охоти і з власної ініціятиви люди різного віку, різної міри здоров'я, в різних умовах, в різні моменти, — як втомлені і як мають свіжі сили,—і тоді тільки можна з'ясувати, чи справді існує правило припасовувати віддих до словесних цезур, чи може, віддих робиться в різних пунктах, в залежності від того, коли саме не стане духу.

На моє постереження передихи часто не служать до естетичної мети фразування, і, здається, переважає принцип безперервного legato аж до кінця строфи; це особливо позначається в гуртовому співі, бо там здебільшого співаки роблять передихи нерівночасно, і тому спів у цілості робить враження повної неперервности аж до кінця зворітки.

Я не постерегав, щоб у строфових піснях, коли появляються нерегулярні павзи-передихи, то-б-то такі, що приходять не в відповідних до себе пунктах в виконанні різних строф, ці павзи мали естетичне значіння, були замірені на психологічний ефект, служили до експресії залежно від поетичного змісту тої чи другої строфи або від формальних особливостей тексту, напр. різного словорозтину в різних віршах тої самої пісні. Такі нерядні передихи, мабуть, завжди мають чисто фізіологічну причину й мету, місце й частота їх залежить від віку, фізичних властивостей співака, стану його здоров'я в момент репродукції пісні, від ступеня його вправности, звички співати. Навіть молода й здорова людина, як довший час не поспіває, напр., через піст, жалобу,—буде зразу потім робити павзи частіше, ніж перед перестанком. Проте не можна заспокоїтися на тому, що дослідникові етнофонії про такі невпорядковані передихи зовсім байдуже: для вивчення народньої музичної естетики важливо постерегати, в яких місцях співак намагається не робити передиху, не вважаючи на очевидну фізіологічну потребу, і робить зусилля, щоб дотягти дух до пункту, в якому його естетична свідомість допускає віддих. Але насамперед треба дуже вважати й на такі передихи, щоб установити, чи справді вони нерегулярні. Одно те, що віддих приходить в несподіваному місці і не оправдується логікою мелодії або тексту, ще не дає підстави його занехаювати, записуючи пісню: коли ця несподіванка повторюється у відповідному пункті всіх строф пісні, то ми маємо діло з явищем, яке вимагає фіксації та досліду.

Передих, контрольований естетичними принципами співака, звичайно, але не завжди, служить до музичної інтерпункції, і ця інтерпункція тільки в нерівноскладових рецитованих продукціях (думи, голосіння) не звязується визначеними відстанями; в строфових піснях інтерпункція однакова в усіх зворітках. Здебільшого інтерпункція через павзи комбінується з другим способом—удовженням граничних (останніх, рідше перших) складів строфи, віршу

чи силабічних груп, на які ділиться вірш. Такі удовження або збільшують первісну величину ритмічного розділу, або не збільшують і пояснюються звичайно стягненням: з основного

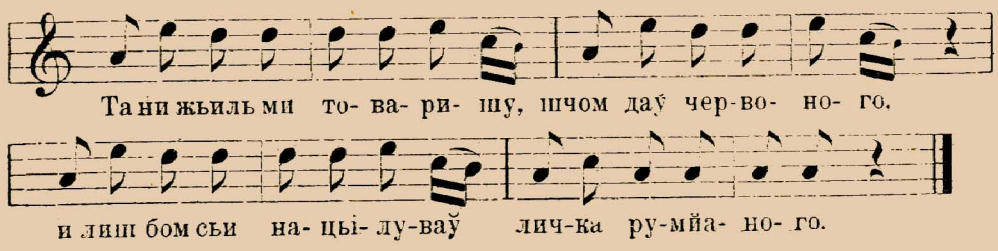
A 

витворюється (гіпотетично)

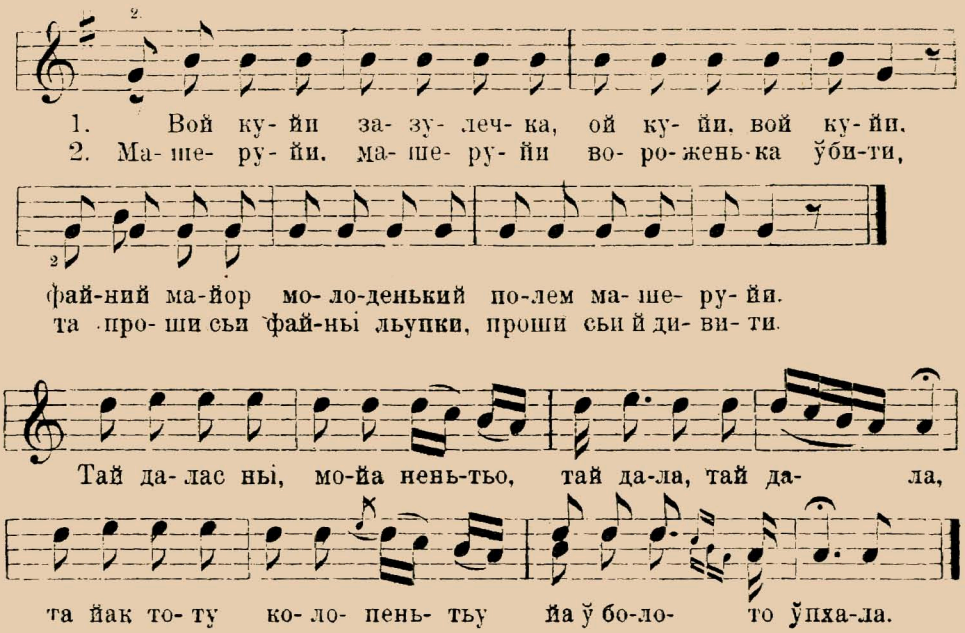
B 

Останнє є найулюбленіша укр. схема 14-складового віршу, т. зв. „коломийкова“ (правдоподібно, наведена тут дорога, якою до неї прийшли, не була єдиною).

Без павз, розуміється, не обходиться і тоді, коли членування твориться за поміччю ритмічних удовжень. Межи строфами павза неминуча (окрім рідких способів, як схрещування в хоровому співі,—про ті способи буде мова в иншому місці). Наприклад, в „коломийковій“ зворітці з двох рядків типу *B* звичайно потрібний хоч мінімальний передих між першим рядком і другим; павза між цілим двовіршом і наступним звичайно значніша, проте буває невиразна й неодностайна (особливо коли маємо діло з властивою „коломийкою“, де двовірш становить логічну цілість, і перехід до иншого двовіршу може бути рівнозначний переходові до иншої пісні). Тільки винятково схема  видержується адекватно в 2-м вірші—в великій кількості коломийок у збірникові П. Роздольського—Ст. Людкевича це трапляється тільки в №№ 1197 (коломийка з рефреном), і 1199 (взагалі відмінної форми). Звичайне закінчення 2-го віршу—коломийки є  , отже тут ясно позначається потреба зробити помітний передих після аж двох 14-складових віршів яко мога скоріше, не додержуючи навіть нормальної вартости останнього складу, яка виясняється в I вірші. Павза коштом довгости останнього тону неминуча, коли коломийки співаються одна за другою в непереривній мірі. Гуцульські коломийки виявляють значні відміни в закінченнях: саме, там приходять форми (C)  [1]), (D)  і (E) для 1-го вірша  , а для другого  (остання відміна звичайна й для пісень не скочного і не жартівного характеру на цілій Україні):

C 

[1]) Галицько-руські народні мелодії зібрані на фонограф П. Роздольським, списав і зредагував Ст. Людкевич. Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, т. XXI—XXII. № 1191, пор. №№ 1188. 1190, 1193.



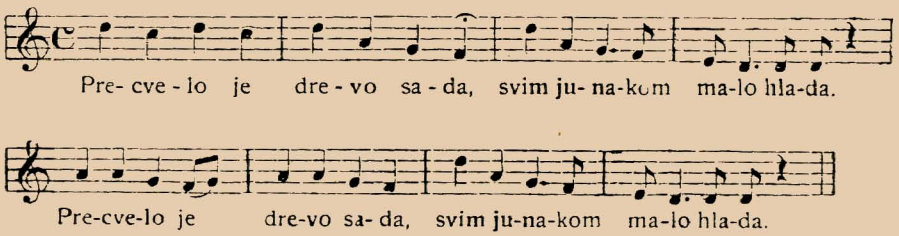
Останній запис (E) залишає невідомим, як довгий буває передих, коли за цею звороткою слідує инша; так і в усіх записах,—про це вже було тут говорено.

Повстає питання, чи форма C



є первісна (бо ізохронічна) чи, навпаки, пізніша, похідна від форми B (яка дає двом останнім складам вдвоє більші вартості) і витворена з потреби мати час на достатній віддих, не порушуючи встяжности ритму при повторенні мелодії у строфовому співі.

В оцій хорватській пісні:



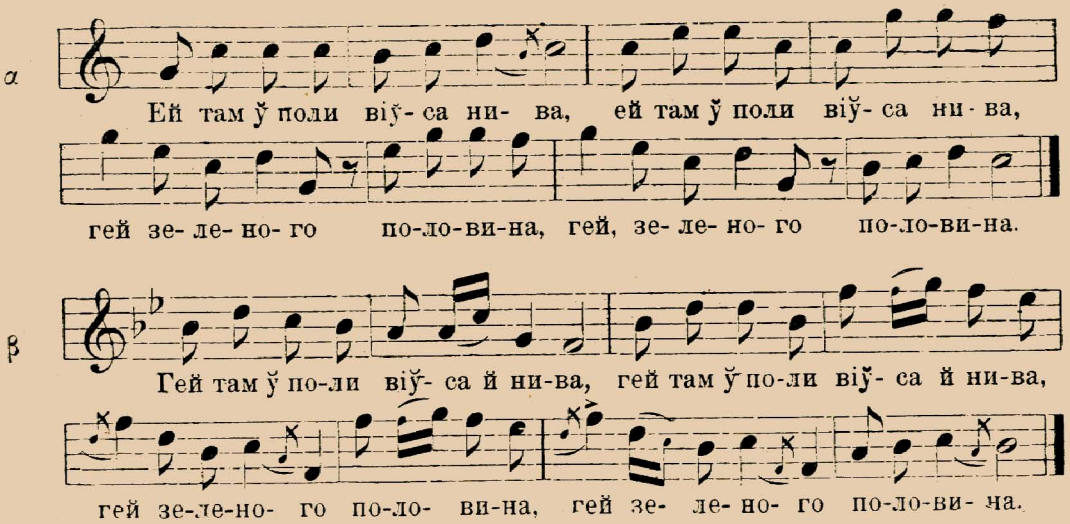
другий 8-складовий вірш мусів би в основній ізохронічній формі, що виявляється в першім вірші, виглядати так:



а бачимо такі модифікації: пунктуацію в обох видах ♩. ♪ та ♪ ♩. і зменшення вдвоє ритмічної вартости останніх двох складів (♪ ♪ 𝅗𝅥), (коли виво-

дити ритмічну форму каденції безпосередньо з первісного ♪ ♩), або зменшення втроє вартости самого останнього складу, коли й для останніх двох складів припустити проміжну форму ♪ ♩. ; подібну ритмічну будову я знайшов ще в одній угорській пісні, теж як вийняткову [4]). Таке скорочення можна пояснити потребою зберегти більше часу на віддих, щоб дальшу строфу почати, не порушаючи міри.

Членування на силабичні групи в середині віршу взагалі не позначається регулярним передихом; ось, либонь, рідкий вийняток (під літ. α):



(До цього і дальших прикладів, узятих з записів Ст. Людкевича, треба пояснити, що Ст. Л. відкидає поділ на такти, — в його зазначеннях перетинки, що мають вид тактових рис, відповідають віршовому членуванню тексту).

Як видно з варіянту β, що походить із того самого села, павза після слова „зеленого“ не обов'язкова; може, варіянт α співала людина слабшого здоров'я і мусила зробити віддих перед підоймою на сексту; що далі при повторенні тих самих слів теж зроблено павзу в відповідному місці, там уже не спричинену підготуванням до мелодичного скоку, це пояснюється аналогією; отже на місце фізіологічного моменту приходить естетичний, з фізіологічного явища постає артистична маніра. Перетяти павзою вірш і тим підкреслити третерядну — середвіршову — цезуру, тимчасом як важливіша в віршовій будові цезура в кінці 1-го вірша нічим з музичної сторони не позначається, — це очевидно для народного співака було гордістю, виявом не аби-якого композиторського хисту. Павзами строфа замість нормального

Ей там в поли | вівса нива, | ей там в поли вівса нива,
гей, зеленого | половина, || гей, зеленого | половина

[1]) Ibid. № 1189.

[2]) Ibid. № 1196, пор. № 1195.

[3]) Dr. Vinko Žganec. Zbornik jugo-slavenskih pučkih popijevaka. Kn. I Zagreb 1924. (Jugosl. Akademija Znanosti i Umjetnosti) № 262.

[4]) Béla Bartók. Das ungarische Volkslied. Berlin u. Leipzig 1925. № 28.

в співі розтинається так:

Ей там в поли вівса нива, ей там в поли вівса нива, гей, зеленого
половина. гей, зеленого
половина

Проте здогад, що павзам тут надано естетичної ранії, потребує перевірення, — ось чому.

Цей запис зроблено за помічю фонографа. В фонографі низькі тони взагалі виходять часто не досить виразно, коли вони недовгі, і не завжди можна розслухати, чи відбирає якусь частину здогадної їх довгости павза, чи ні. Фонограф иноді дає перерви, яких в натурі не було. В одному з записів того-ж збірника (№ 393) сумнів так і визначено знаком запиту. Нехай у даному разі нема підстав сумніватися, що павза була, — власне в тій першій строфі, яка записана й надрукована, — але невідомо, чи ця павза була правилом для цілої пісні, чи може співак, утвердившися в мелодії і напрактикувавшися в трудному інтервалі (сексту легше інтонувати, коли, напр., вона вводить у квінту, але важче, коли за нею, як у даному разі, іде октава), став далі його брати вільно і вже не потребував „набиратися духу“ в прямому і переносному розумінні (павза може викликатися не тільки фізіологічною, але й психологічною причиною — несміливістю перед важким місцем у співі).

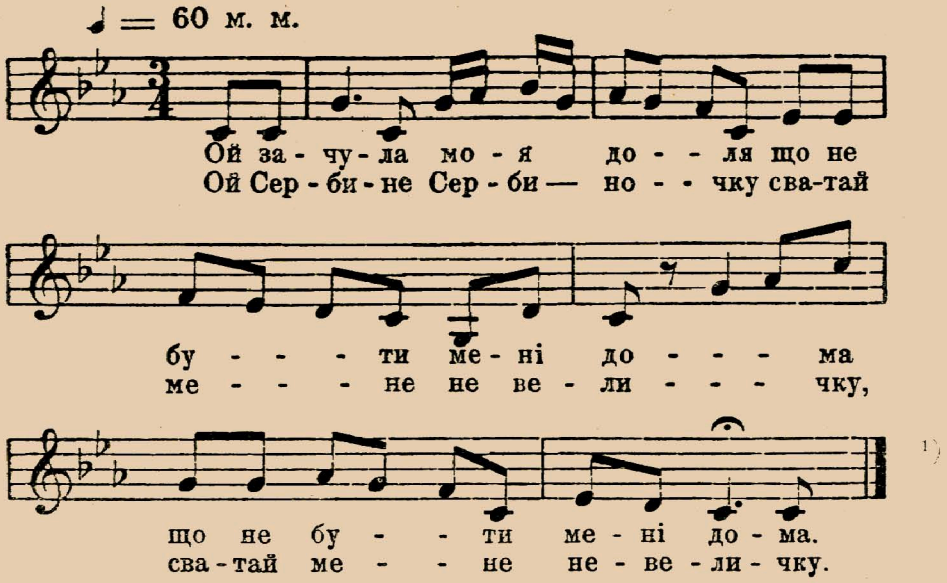
З другого боку, те, що в записі варіянту 3 павзи в відповідному місці (там уже інтервал не секти, а октави) не поставлено, не впевняє в тому, що цей ступінь було зроблено legato, — таке невишколений співак в подібному музичному контексті навряд чи вдав би; певніше, передих там був, тільки зникомої довгости, тому він зостався непомічений або занехаяний в записі. Коли так, то спадає на думку пояснення ріжниці тим, що рівняючи до секстового, інтервал октави, — хоч важчий з чисто фізіологічного погляду, так легший з психо-фізіологічного. Але тим, що з обох варіянтів записано тільки по одній зворітці, нема певности, що ця ріжниця справді є і значніші павзи в першому варіянті є регулярні.

Звичайно, схоплюючи на фонограф строфові пісні, так і обмежуються одною-двома строфами, — для економії вальків; а для економії часу иноді дальших строф пісні не тільки не фонографують, але й не вислухують [1]).

Отже фонографічний запис в даному разі (як і в багатьох инших випадках) потребує потверджень, щоб замикати про те, що зафіксоване ним є маніра, що це не є щось акцидентальне. Таке потвердження находиться в зроблених без фонографу записах, що слідують.

---

[1]) Вислухування може здаватися й зайвим, коли транскрибувати мелодію з фонограми на нотні знаки має не та сама особа, яка фонографує (власне в даному разі Ст. Людкевич, що транскрибував, сам не їздив з збирачем П. Роздольським по селах і не слухав співів у натурі). А навіть коли транскрибує той, хто фонографував, або був присутній при фонографуванні, і мелодію в натурі було вислухано до кінця, особливості виконання дальших незфонографованих строф не можуть зостатися достоту в пам'яті аж до моменту транскрибування, надто коли цей момент приходить аж по укінченні довгої екскурсії, і то не зараз.



Коли запис робиться на слух безпосередньо від співака, вже не може бути сумніву, що було вислухано мелодію кілька разів, бо навіть дуже спритний, щей до того не дуже охочий до деталів записувач звичайно не може ухилитися від того, щоб вислухати всі строфи довгої пісні до кінця, — цього вимагає гречність що до співака, а то й просто не можна співака спинити, поки не скінчить. В даному разі те, що запис зробив знаменитий філолог О. Потебня [2]), з одної сторони гарантує уважність до незвичайного явища, як регулярне переривання, та ще на такому місці, де може навіть розбиватися одно слово („до-ма“), і, з другої сторони, запевняє, що вислухано мелодію не один раз, бо Потебня не був такий досвідчений музикант, щоб вхопити й записати зразу. В цій мелодії, що прив'язується до пісні про сестру-отруйницю, без сумніву, люд замірено зробив мудрішим звичайний ритм, що виявляється в слідуванні самих одностайних груп типу ionicus a minore:

Ой сер - би - не | сер - би - ноч - ку | сва - тай ме - не | дів - чи - ноч - ку

як видко з ряду простіших варіянтів, де ionicus a minore незмінно пунктується (замість ♪ ♪ ♩ ♩ — ♪ ♪ ♩. ♪). але ніде не розтягається по за межі шости основних часів, скажем, вісімок [3]). Отже в варіянті Потебні 4-складова група „мені дома“ розтягнена на чвертку більше проти норми звичайної схеми йоніка, ще й мелодична лінія круто здіймається в гору; те й друге збільшує напруження і зумовлює потребу в павзі, але обривання, первісно — вимушене, пізніше обернулося в замірену маніру.

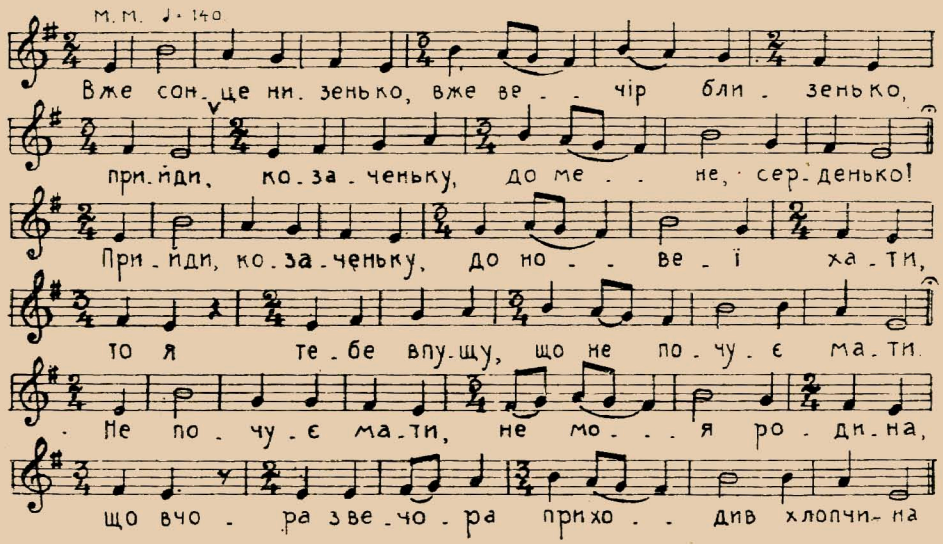
[1]) Українські пісні видані коштом О. Балліної. СПБ. 1863 № 29.

[2]) Див. А. Потебня. Объясненія малорусских и сродных пѣсень (відбитка з Русскаго Филолог. Вѣстника). Варшава 1888. Стор. 637, прим.

[3]) К. Квітка. Укр. нар. мелодії. Етн. Зб. У. Наук. Т-ва в Київі. т. II. № 707.

Павза—передих перетинає тут навіть мелізму, що припадає на той самий склад „до“. Пояснювати це фізіологічною неминучістю зробити передих саме на цім місці (бо несила дотягти до кінця чотироскладової групи) не можна, бо коли не стає духу, то на що робити таку довгу мелізму,—адже народній співець не звязаний автентичною редакцією.

Що передих, непогоджений з розділом віршів, навіть і з словорозділом, може й не бути спричинений потребою підготуватися до підойми вгору на великий інтервал, показує оцей мій запис:



в якому я зазначив і варіяції довгости павзи—від найкоротшої незміреної (віддиху—∨) до рівної цілій чвертці.

Пісню зложено парами правильних 12-складових віршів з цезурою після 6 складу, але виразний передих приходить обовязково не в кінці вірша, а після перших двох складів 2-го віршу (де знак ∨ або 𝄽 або 𝄾)

1 вірш	2 вірш
Вже сонце низенько, вже вечір близенько,	прийди, козаченьку, до мене, серденько!

Тут клямрами згори визначено вірші й перетин між ними, а клямрами з долу—ряди, що співаються legato без передиху, і в перерві—місце віддиху. Це парадоксальне фразування залишається й тоді, коли штучно вибране місце віддиху навіть не збігається з кінцем слова, а перетинає його (як у 3-й парі віршів

що вчо-ра з вечора).

Амбітус цеї мелодії не переходить квінти і не вимагає напруження голосових засобів; місце, де робиться передих, як раз є те, де зусилля мінімальне на цілу мелодію, бо находиться перед нулевим ступінем, до того ж між дворазовим перебуванням на примі-тоніці, а за тоніку людина, не звязана інструментальним супроводом і нотами, не вибирає важкої для себе тональної високости. Передих тут не випадковий, бо приходить регулярно в тому

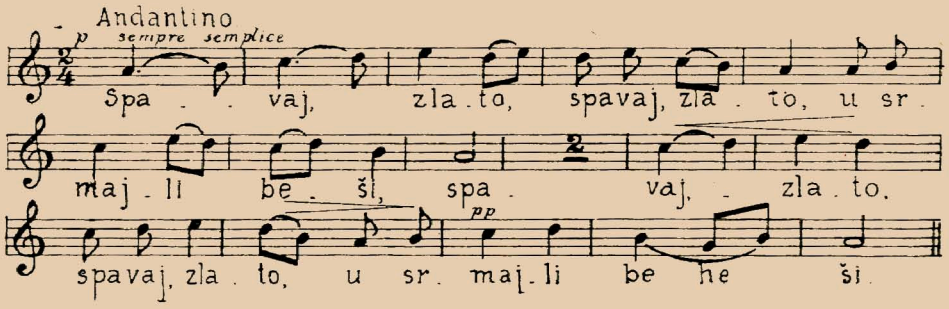
самому місці, і без сумніву явить приклад заміреного непогоджування музичного розтину з версифікаційним і з логічним. Проте треба зазначити, що співачка виконувала цю пісню дуже скромно і елегічно; в такому стилі якийсь трюк був би зовсім не до речі, і ексцентричне переривання зовсім не робило враження бравування, пікантерії чи кокетерії.

Можна було-б пояснити відсунення розділового передиху мелодичною особливістю пісні: заспокоєння на тоніці *mi* приходить в середині мелодії двічі в тісному часі, отже каденція приходить за другим разом. Але, знов нагадаємо, мелодія в народньому співі є річ гнучка й змінлива; її завжди співак міг-би перетворити, коли б звязане власне в даною мелодичною формою мудро-несиметричне фразування не мало принади.

Відхильний передих у цій пісні, що не пояснюється, подібно до попередніх зразків, як фізіологічно-підготовчий, може бути визначений, як психологічно-підготовчий в поетичному розумінні. Але уявіть павзу в такому місці в устах вишколеного декламатора — і вона здається тривіяльно афектована; тут вона утончала аромат інтимности й здержаности, що повівав од пісні.

Переривання слова зафіксоване також у дуже пильному записі В. Харкова, доданому до моєї розправи „Укр. пісні про дітозгубницю“ [1]); В. Харків, ознайомившися (в рукописі) з нинішньою моєю студією після опублікування зазначеного його запису, зробив увагу, що дід, у якого він записував, не завжди робив передих на місці павзи. Це дуже важливе постереження свідчить про існування у наших народніх співаків щей вищого ступеня уштучнення і з'обов'язує надалі визначати в записах маніру павзувати без рівночасного передихання.

Розтинання слова павзою в співі практикується й у балканських народів. Поданий нижче приклад узято з збірника сербських пісень Л. Куби[1]). На жаль, пісні в цім збірнику видано з фортеп'яновим акомпанементом; його я тут опускаю, але тим справа пристосування опублікованої форми до наукових цілей не розвязується:



Те, що павзу визначено аж у два такти, мабуть, треба приписати артистичному замірові Л. Куби провести в акомпанементі свою музичну ідею. Як довго справді тривала павза в народнім виконанні, невідомо, але що вона

[1]) Етн. Вісник, кн. 4, ст. 8 нотного додатку.

[1]) L. Kuba. Slovanstvo ve svých zpěvech. Písně jihoslovanské. Praha 1923. № 53.

була, про це свідчить додане від Куби пояснення, що „многоскладові слова тут ламаються“, і Куба—занадто етнограф, щоб за для артистичних цілей внести павзу туди, де її не було.

Українські музично-етнографічні матеріяли не дають прикладу довшої середстрофової павзи, що давалася б виміряти і визначити двома, трьома і т. д. рахівними часівками і важила на естетичний ефект в такому роді, як у штучній музиці. Коли в сербських народніх співах це не так, то дуже бажане опублікування на те документу в науковій формі,—отже хоч-би „польового“ оригіналу цього запису Л. Куби.

Павза в цій сербській пісні творить штучне членування подібне до того, що ми констатували вище в українській пісні. У наступній фігурі клямрами згори відзначено вірші, а клямрами знизу—фразування передихом:

Spavaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli beši, spa vaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli be(he)ši.

В сербській пісні № 1145 у Кухача павза певне не звязується з передихом.

В.-руські приклади переривання слова павзою див. Мельгуновъ Русскія пѣсни, в. 2, Спб. 1885, №№ 10-а і 14.

Перерване в співі слово иноді не продовжується, а виспівується в цілості, то-б-то з повторенням його частини, виданої перед павзою. Але цей спосіб вимагає окремого розгляду з особливою увагою на численні новогрецькі взірці.

Цими сторінками не вичерпується тема нинішньої студії, написаної головно з метою звернути увагу записувачів на потребу зазначувати помічені тут явища з можливою точністю.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.
Член Етнографічної Комісії У. А. Н.

З МАТЕРІЯЛІВ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

В архівах „Главнаго Управленія по дѣламъ печати", що тепер стали приступні для дослідника, серед матеріялів, які стосуються до історії літератури, чимало є даних і до історії української етнографії, поскільки ми знаходимо там офіційне листування в справах дозволу чи заборони тих чи инших видань етнографічних. Нижче ми подаємо деякі документи подібного характера, а саме—цензурне листування з приводу „Изслѣдованія торговли на украинскихъ ярмаркахъ" И. С. Аксакова (1858), збірника проф. Д. І. Яворницького „По слѣдамъ Запорожцевъ" (1898) та „Этнографическихъ Матеріаловъ, т. III" Б. Д. Грінченка (1900).

I.

„Изслѣдованіе" Аксакова видало „Императорское Русское Географическое Общество", дійсним членом якого він був, на кошти, що їх пожертвувало Петербурзьке купецтво р. 1847-го. Р. 1853-го І. С. Аксаков почав збирати відповідні матеріяли, подорожував по Україні, а через п'ять років наслідок його праці, „Изслѣдованіе", вже було на остаточному цензурному перегляді у цензора Мацкевича, що один раз був уже переглянув книжку й дозволив її друкувати. Але за другим разом цензор зробив багато купюр і саме в тому тексті, що його вже раз дозволив до друку. З приводу цього тимчасовий секретар „Общества" Безобразов і звернувся до міністра народньої освіти Ковалевського з скаргою на Мацкевича. Скарга пішла по інстанціях: од міністра до куратора петербурзької шкільної округи, звідти до цензурного комітета, знову до міністра й так далі. Серед цього листування на жаль, не збереглася доповідна записка Безобразова, на яку покликається міністр, а тому ми нічого не знаємо за підстави скарги, окрім наведених фактів. Відповідаючи міністрові, цензурний комітет пояснював справу так: Мацкевич спочатку проглядав коректу, зробив купюри, а потім, знову переглядаючи її вдруге, забув за попередній розгляд і, керуючися законом, зробив нові купюри саме тих місць, де згадувалось за політичну незалежність України та давали негативну ніби характеристику реформ Петра І-го. Далі цензор викреслив те місце, де автор гудив уряд за перенесення Іллінського роменського ярмарку до Полтави. Визнаючи факт, що цензор не однаково поставився до змісту проглянутої книги, цензурный комітет проте стояв

на тому, що „мѣста эти не заслуживаютъ одобренія", хоч і йшов на уступку: „принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли въ составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Цензуры не было..., полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8, Устава о Цензурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его всѣ исключенныя мѣста и выраженія". З цим погодився і міністр; в такий спосіб книга гаразд пройшла всі цензурні митарства. Отже справа закінчилася так, як хотів автор і Рада „Русскаго Географическаго Общества", що теж була на боці авторовім.

Для характеристики тодішньої цензурної політики нам цікаво зазначити тут ті місця, що, на думку цензорову, „не заслуживали одобренія". Як зазначалося, ми не маємо в усій справі доповідної записки Безобразова, де наведено викреслені місця, а тому ми змушені відтворювати їх тільки на підставі листування цензорів. З цього листування бачимо, що купюри зроблено було з першого та третього друкованого аркушів „Введенія" (с.с. 1—8 та 17—24). В першому аркуші авторові інкримінувалося нагадування про українську незалежність та непошану до реформ Петра І. Коли уважно розглянемо текст, то на ст. 2-й та дальших „Введенія" ми знайдемо справді рядки, що могли викликати деякий сумнів у цензора, як наприклад: „Малороссія присоединилась къ Россіи, разрозненные ручьи слились въ одинъ общій потокъ. Но полная гордыхъ воспоминаній о своей самобытной дѣятельности, она ревниво и упорно стерегла себя отъ тѣснаго нравственнаго и гражданскаго сближенія: подъ охранительной сѣнью разныхъ кондицій, лишенныхъ народнаго историческаго значенія, основанныхъ на призракѣ гражданскаго устройства, ей же вполнѣ чуждаго и введеннаго ей же враждебною Польскою администраціей, она еще мечтала о самостоятельномъ гражданскомъ развитіи". Але далі Аксаков писав про внутрішній розклад козацтва, про негативну його ролю в розвиткові України то що. Здавалося б, що такі рядки в жадному разі не грішать „мѣстнымъ провинціальнымъ сепаратизмомъ", як цього боявся цензор, а проте вони були викреслені! Що ж до „неодобрительнаго отзыва автора о реформѣ Петра Великаго", то цей закид залишається на сумлінні обережного цензора, бо в самому тексті першого аркуша ми не знайдемо нічого підозрілого з цього погляду. Можливо, що цензор застосував тут до Аксакова тільки підозру, як і до всіх слов'янофілів, що їх у непошані до Петра І-го обвинувачувано загалом. В третьому аркуші (с.с. 17 й дальші «Введенія») цензора налякало що тут „поднялось распоряженіе правительства о переводѣ ярмарки изъ Роменъ въ Полтаву". Уважно переглянувши текст, ми бачимо, що справа стояла як раз навпаки: автор погоджувався з доцільністю перенесення Іллінського ярмарка до Полтави з Ромен, бо ця реформа „совпала съ внутреннимъ требованіемъ самой торговли, не совсѣмъ даже сознаннымъ ярмарочнымъ купеческимъ сословіемъ". Що правда, Аксаков висловлювався проти насильства в справі організації ярмаркової торгівлі, але так стисло й так скромно, що не можна було й гадати про „неблагонамѣренную критику". „Конечно", писав він, „было бы вѣроятно полезнѣе, какъ предлагали нѣкоторые, перевести ярмарку въ Кре-

менчугъ, пользующійся выгодами судоходства, но и въ Полтавѣ Ильинская ярмарка съ перваго же раза оказалась лучше Роменской. Безъ этого внутренняго условія успѣха, насильственный переводъ ярмарки, какъ всякое насиліе въ дѣлѣ торговли, не принесъ бы никакой пользы и скорѣе убилъ бы ее, чѣмъ поднялъ" (с. 17). Як видно з цитат, дослідник не відходив од поля економічних міркувань і аж ніяк не можна було обвинувачувати його в нарочито неприхильному ставленні до урядових заходів.

II.

Книжка Д. І. Яворницького „По слѣдамъ запорожцевъ" виходила за того вже часу, коли попередня цензура була необов'язкова й пригоди з нею в цензурному комітеті взагалі були не так несподівані. Ця праця являє з себе збірку народніх переказів та подорожніх начерків, де чимало є фольклорного матеріялу. Книжка готова була до випуску, як Петербурзький Цензурный Комітет наказав затримати її „впредь до дальнѣйшихъ распоряженій". Це було 31 березня 1898 р., а через півмісяця, 15 квітня, цензор граф Головин докладав Комітетові про збірку Яворницького. Загалом кажучи, доповідь була прихильна до книжки; цензор навіть уважав за можливе дозволити такі небезпечні речі, як оповідання про Бога й апостола Петра, що «ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія», правда, підкреслюючи, що «Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды». Звернув увагу цензор ще й на окремі вирази: „Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, неупотребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ". Тільки одне місце в книжці цензор рекомендував безумовно викреслити: це те місце з оповідання „Отъ Нового Кодака до Каменно-Потоцкаго" де „авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ,, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ". Але як це не дивно, Комітет виявив себе ліберальнішим за цензора: він не тільки погодився з цензором, що в оповіданні про пригоди Бога та апостола Петра на землі не можна вбачати образи релігійності, а лише „своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ", а навіть уважав за можливе дозволити і зазначене вище місце, що його граф Головін пропонував викреслити, бо воно—„небольшой эпизодъ, немогущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны,—это сцена случайно встрѣченная авторомъ". Так і повідомлено було до „Главнаго Управленія по дѣламъ печати". Можна було сподіватися, що книжка вийде без купюр. Але тут до „Гл. Упр. по дѣл. печ." надійшла відповідь на ранішній запит од Духовної

Цензури. Вона звернула увагу на с.с. 98—100 та 105—106. На с.с. 105—106 як раз було оповідання про Бога й Петра, а що до с.с. 98—100, то там було оповідання „З чого забагатів бідний чоловік“; духовна цензура визнала їх за блюзнирські. Цікаво зауважити, що духовна цензура жодним словом не протестувала проти того місця збірки, яке непокоїло навіть доброзичливого цензора—епізод з п'яним священиком.

Ця ухвала духовної цензури і вплинула на остаточну інстанцію—„Главное Управленіе по дѣламъ печати“, що вирішило викреслити зазначені сторінки (98—100 та 105—106) книжки й так випустити її у світ.

III.

Документи, що стосуються тома III „Этнографическихъ матеріяловъ“ Б. Д. Грінченка, характерні з иншого боку. З них видно не тільки цензурні курйози—в листуванні ця етнографічна збірка називається то „стихи Гринченко“, то „пѣсни Б. Д. Гринченко“,—але й вимоги, що їх ставило „Главное Управленіе по дѣламъ печати“ до українських видань взагалі, зокрема—й етнографічних. Закон р 1876-го забороняв, власне кажучи, й етнографічні збірки, отже петербурзький цензурний комітет дозволив цю книжку тільки уважаючи на „ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣетъ цѣлью представить новый вкладъ въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ въ составъ Россійской Имперіи“. З самих документів нам невідомо, хто саме надхнув цензора Воршева, що переглядав книгу, на таку прихильну мотивацію, але сумна була на ті часи доля видання—«новаго вклада въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ в составъ Россійской Имперіи“, яке дозволялося тільки з тією умовою, що воно буде в обмеженій кількости й поширюватиметься не серед того народу, який той вклад створив!

ДОКУМЕНТ II.

№ 78. Дѣло С.-Петербургскаго Цензурнаго Комитета

По жалобѣ Русскаго Географическаго Общества на дѣйствія Г. Цензора Мацкевича, при разсмотрѣніи сочиненія: Изслѣдованія И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ

Началось 5-го мая 1858-го года.
Кончено
Въ семъ дѣлѣ номерованныхъ листовъ...

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ
Канцелярія Министра.
„3“ мая 1858 г.
№ 956.

а. 1.

Господину Попечителю
С.-Петербургскаго Учебнаго Округа.

Исправляющій должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, по порученію Совѣта сего Общества представилъ мнѣ

(це слово закреслене і оливцем написано: Г.(осподину) М^ру Н.(ароднаго) П.(росвѣщенія) при запискѣ отъ 2 сего мая корректурные листы издаваемаго Обществомъ изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ,—съ жалобою на дѣйствія цензора Мацкевича, сдѣлавшаго исключенія въ этих листкахъ, уже однажды отпечатанныхъ съ разрѣшенія сего же цензора (оливцем приписано: Г.(осподина) М.(инистра) Н.(ароднаго) П.(росвѣщенія).

Препровождая при семъ ·/. означенную докладную записку г. Безобразова за № 305, съ упоминаемыми въ ней корректурными листами, покорнѣйше (це слово закреслено олівцем) прошу (це слово переправлено оливцем на „проситъ“) Ваше (оливцем: Его) Сіятельство доставить мнѣ (це слово закреслено олівцем) надлежащія по настоящему дѣлу свѣдѣнія, съ Вашимъ, Милостивый Государь, (останні три слова закреслено оливцем) заключеніемъ (вписано оливцем: Его Сіят^ва) и съ возвращеніемъ приложеній.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій

Директоръ (підпис).

помітки: Въ Цензур. К. 5 мая 1858.
Опред(ѣлено?) Донести согласно объясненію Г. Ц.(ензора) Мацкевича.

С.П.Б.
ЦЕНСУРНЫЙ КОМИТЕТЪ
№ 434
8 мая 1858.
Отвѣтъ на № 956.

а. 2.

Г. Министру Народнаго Просвѣщенія.

Въ слѣдствіе предложенія Вашего Впр^ва от 3 сего мая, имѣю честь донести, что первый корректурный листъ введенія издаваемаго Императорскимъ Русскимъ Географич. Обществомъ изслѣдованія Дѣйств. Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ, доставленный изъ Типографіи Академіи Наукъ къ Цензору Мацкевичу, безъ всякихъ объясненій, въ прошломъ Апрѣлѣ и разсматриваемый имъ какъ новое сочиненіе, былъ внесенъ имъ въ бывшее 19 числа того месяца подъ предсѣдательствомъ моимъ засѣданіе Цензурнаго Комитета, который, соображаясь съ духомъ и требованіями недавно послѣдовавших распоряженій по Цензурѣ, а равно имѣя въ виду предложеніе бывшаго М. Н. П. отъ 3-го Іюня 1847 о обращеніи на литературные труды страго (sic) вниманія съ точки зрѣнія мѣстнаго провинціальнаго патріотизма, призналъ нужнымъ исключить нѣсколько мѣстъ, какъ указывающихъ на мнимый прежній политическій бытъ Малороссіи и одно мѣсто, заключающее въ себѣ не одобрительный отзывъ автора о режимѣ Петра Великаго. Спустя послѣ того нѣсколько дней доставлены были цензору тѣмъ же порядкомъ второй и третій листы того же введенія. Изъ нихъ на послѣднемъ, на стр. 17 самимъ цензоромъ исключены мѣста и выраженія, которыми порицалось распоряженіе Правительства о переводѣ ярмарки изъ Роменъ въ Полтаву. Нынѣ оказывается, что упомянутое введеніе къ труду Г. Аксакова почти годъ тому назадъ было уже въ расмотрѣніи Цензора Мацкевича, чего

онъ за давностію не могъ припомнить,—и въ немъ сдѣлано исключеній менѣе нынѣшняго, что и подало поводомъ автору къ жалобѣ на дѣйствія Цензора.

Обращаясь къ сущности исключенныхъ нынѣ Цензурою мѣстъ, я съ своей стороны нахожу, что по строгому смыслу данныхъ въ руководство Цензурѣ правилъ, мѣста эти не заслуживали бы одобренія. Но принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли в составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Цензуры не было, я со своей стороны полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8, Устава о Цензурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его всѣ исключенныя мѣста и выраженія, какъ въ первомъ листѣ, такъ и въ третьемъ. Докладная записка г. Безобразова за № 305, съ корректурными листами при семъ возвращается.

Предсѣдатель Кн. Щербатовъ.

Помітки: 17 мая 1858.

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.
Канцелярія Министра.
16 мая 1858 г.
№ 1036.
Отвѣтъ на № 434.

а. 3.

Господину Попечителю С.-Петербургскаго Учебнаго Округа.

На представленіе Вашего (оливцем переправлено — „Его“) Сіятельства, отъ 8 сего мая, по дѣлу о недопущеніи Цензурою къ напечатанію нѣкоторыхъ мѣстъ въ первомъ и третьемъ листахъ введенія, издаваемаго Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ, изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова, объ Украинскихъ ярмаркахъ, имѣю честь Васъ, Милостивый Государь, увѣдомить (оливцем переправлено так це речення: „Господинъ Министръ Народнаго Просвѣщенія увѣдомляетъ“), что хотя въ сихъ корректурныхъ листахъ дѣйствительно есть мѣста, не вполнѣ заслуживающія одобренія цензуры, но принимая во вниманіе, что они вошли въ составъ ученаго труда, издаваемаго Русскимъ Географическимъ Обществомъ, и который предназначается въ особенности для образованныхъ читателей, я по необходимости, разрѣшаю, примѣняясь къ ст. 8-й Устава о Цензурѣ, не исключать въ первомъ и третьемъ листахъ замѣченныхъ мѣстъ и выраженій. О чемъ покорнѣйше прошу Ваше Сіятельство (оливцем виправлено: „О чемъ и проситъ“) предложить С.-Петербургскому Цензурному Комитету и приказать объявить Исправляющему должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества Безобразову, съ возвращеніемъ ему прилагаемыхъ у сего представленныхъ имъ мнѣ трехъ корректурныхъ листовъ.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій.

Директоръ (подпис)

Помітки: 17 мая 1858 въ Цензурный К-тъ
Опред. передать Г. Ц(енсору) Новосильскому.
Исполнено 22 мая. Ценс. Новосильскій.

№ 79. Дѣло

С.П.Б. Цензурнаго Комитета 1898 г.

по безцензурной книгѣ п. з. „Эварницкій, Д. И. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Началось 27 марта 1898 года.

Окончилось 189

№ 2985 а. 1.

27 мар. 1898 г. Свидѣтельство.

Типо-Литографія П. И. Бабкина, на основаніи ст. 12 Глав. III прилож. къ ст. 5 (примѣч. 4) Уст. Ценз. по продолж. 1868 года, имѣетъ честь представить въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ сочиненія По слѣдамъ запорожцевъ, сочиненіе Д. И. Эварницкаго, отпечатаннаго безъ предварительной Цензуры въ числѣ двухъ тысячъ четырехсотъ экземпляровъ и заключающихъ въ себѣ $20^1/_2$ печатныхъ листовъ въ 8 долю листа.

1898 г. Марта 26 дня.

За Содержателя Типо-Литографіи (підп.).

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
30 Марта 1898
№ 850.

а. 2.

Весьма нужное.

Г. Старшему Инспектору Типографій въ СПБ.

27-го сего Марта представлена въ СПБ. Цензурный К-тъ, отпечатанная безъ предварительной Цензуры въ типографіи Бабкина (Англійскій пр., 28) книга п. з.: „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Книга отпечатана, по показанію Типографіи, въ количествѣ 2400 экземпляровъ и заключаетъ въ себѣ II + 324 страницы въ 8-ю долю листа.

Имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокородіе сдѣлать немедленно распоряженіе о пріостановкѣ выпуска этого изданія въ свѣтъ впредь до дальнѣйшихъ распоряженій.

О послѣдствіях настоящаго сообщенія имѣю честь просить скорѣйшаго увѣдомленія.

Подп. предсѣдательствующій, Цензоръ Пантелеевъ.

Скрѣпилъ Секретарь Велене.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
31 Марта 1898 года.
№ 875.

а. 3.

Канцелярія СПБ Ценз. К-та имѣетъ честь увѣдомить Канцелярію Гл. Упр. по д. п. что представленная въ К-тъ 27 сего Марта изъ тип. Бабкина безц. книга „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“ пріостановлена выпускомъ въ свѣтъ, впредь до распоряженій.

Подп. Цензоръ Пантелеевъ.

Скр. Секретарь Велене.

Журн. Зас. а. 4.
15 Апрѣля 1898. Ст. 27. Докладъ цензора Графа Головина о безцензурной книгѣ „По слѣдамъ запорожцевъ“, Эварницкаго. Книга эта—бытового характера; авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими цѣлями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчіи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчіи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Ѳомы Пригоды (sic).

Въ этихъ легендахъ Господь и Апостолъ Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются в дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату (закр.: даже въ корчму причемъ) гдѣ апостолъ Петръ подвергается (даже закр.) побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большаго объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагает возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчіи, то таковые, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу „Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго“ (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, (арк. 5) утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ.

Это мѣсто, выставляющее въ крайне неприглядномъ свѣтѣ представителей духовенства, слѣдовало бы, по мнѣнію цензора, исключить.

Опредѣлено: Книгу признать возможною къ выпуску въ свѣтъ, о чемъ, согласно правиламъ Высочайше утв. 18—30 Мая 1876 года, представить на разсмотрѣніе Главнаго Упр. по д. п., съ присовокупленіемъ: 1, что въ легендѣ, приведенной Цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія для религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ и 2, мѣсто о нетрезвомъ священникѣ представляетъ небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны,[1] — это сцена, случайно встрѣченная авторомъ, и менѣе представляетъ[2] (так цифри і в оригіналі. В. Б.) неудобствъ, чѣмъ народный разсказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

М. В. Д.
Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
16 Апрѣля 1898 года
№ 962.

а. б.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

27 марта представлена въ СПБ. Ценз. К-тъ, отпечатанная безъ предварительной цензуры, книга: „І. П. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ". (8°, 324 стр. 2400 экз. ц. 1 р. 50 к.).

Цензоръ графъ Головинъ доложилъ К-ту, что книга эта бытового характера. Авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими цѣлями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчіи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчіи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Ѳомы Пригоды (sic!). В этихъ легендахъ Господь и Апостолъ Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату, гдѣ апостолъ Петръ подвергается даже побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчіи, то таковые, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаются слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу «Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго" (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлой компаніей деревенскихъ бабъ.

Въ виду правилъ, Высочайше утвержденныхъ 18—30 мая 1876 года, относительно сочиненій на малорусскомъ нарѣчіи, Комитетъ сдѣлалъ распоряженіе о пріостановкѣ выпуска въ свѣтъ изданія, имѣетъ честь представить книгу на благоусмотрѣніе Главнаго Упр. по дѣламъ печати и доложить, что К-тъ, со своей стороны, полагаетъ возможнымъ выпустить книгу въ свѣтъ.

Въ легендѣ, приведенной цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ.

Что касается до мѣста, где описанъ нетрезвый священникъ, то это небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенства съ дурной стороны,—это сцена, случайно встрѣченная авторомъ.

Хотя цензоръ и высказалъ мнѣніе о необходимости исключенія этого мѣста, но комитетъ не могъ согласиться съ его мнѣніемъ, ибо такая случайно описанная авторомъ сцена меньше представляетъ неудобствъ, чѣмъ народный разсказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

Правописаніе, требуемое отъ малороссійскихъ сочиненій, въ настоящемъ изданіи соблюдено.

Подп. Предсѣдательствующій Цензоръ Пантелеевъ.
Скр. Секретарь Веленe.

Вѣдомство Православнаго Исповѣданія.
СПБ. Духовный Ценз. К-тъ СПБ.
12 Мая 1898 г.
№ 853.

Копія. а. 7.

Въ Главное Упр. по дѣламъ печати.

Возвращая, присланную при отношеніи отъ 24 Апрѣля 1898 г. за № 2840, книгу Эварницкаго п. з. „По слѣдамъ Запорожцевъ“, СПБ. Дух. Ценз. К-тъ имѣетъ честь извѣстить Гл. Упр. по д. п., что въ виду разсказовъ кощунственнаго характера, помѣщенныхъ на стр. 98—100, 105—106 названной книги, распространеніе ея въ настоящемъ видѣ не желательно.

Подп. Старшій Членъ Комитета Архимандритъ Климентъ.
Скр. Секретарь Свящ. М. Орловъ.

М. В. Д.
Главное Управленіе по Дѣламъ Печати.
18 мая 1898 г.
№ 3551.

№ 1223
19 мая 1898 г.

а. 8.

19 мая 1898 г.
журн. Зас. 27 мая, ст. 2.

С.-Петербургскому Цензурному Комитету.

Вслѣдствіе представленія отъ 16 минувшаго Апрѣля за № 962, возвращая при семъ отпечатанную безъ предварительной цензуры книгу „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ запорожцевъ“. Главное Управленіе по дѣламъ печати увѣдомляетъ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ, что означенная книга можетъ быть дозволена къ выпуску за исключеніемъ разсказовъ помѣщенныхъ на стр. 98 — 100, 105 — 106 и признанныхъ Духовною Цензурою неудобными.

Временно исполняющій обязанности
Начальника Главнаго Управленія
по дѣламъ печати М. Соловьевъ

Завѣдывающій дѣлопроизводствомъ,
Членъ Совѣта (подп.)

Сообщено словесно довѣренному автора содержателю типографіи Бабкину, который и изъявилъ согласіе на исключеніе разсказовъ.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ
1 іюня 1898 г.
№ 1338.
пом: № 962
19 мая № 1223.

а. 9.

Г-ну Старшему Инспектору
Типографій въ СПБ-гѣ

Имѣю честь увѣдомить Ваше В-діе, что въ пріостановленной выходомъ, отпечатанной безъ предварительной цензуры въ типографіи Бабкина (Англійскій пр., 28), книгѣ „По слѣдамъ Запорожцевъ“ — Эварницкаго должны быть исключены разсказы: „Съ чего забагативъ бидный чоловикъ“, стр. 98 — 100 и „Що буде якъ жинци дать власть“ — стр. 105 — 106.

Имѣю честь просить В. В-діе сдѣлать распоряженіе объ исключеніи сказанныхъ страницъ изъ всѣхъ отпечатанныхъ экземпляровъ книги, отобранія ихъ отъ типографіи и доставленіи по 30 экз-въ каждой въ Комитетъ.

По исправленіи означенныхъ страницъ перепечатками въ Ценз. К-тъ должно быть доставлено установленное число исправленныхъ экземпляровъ книги.

Подп.: предсѣдатель Коссовичъ.
Секрет.: за секретаря Пантелеевъ.

М. В. Д.
ОТДѢЛЬНАГО ЦЕНЗОРА
по
внутренней цензурѣ
въ Одессѣ
Марта 4 дня 1899 г.
№ 200.
Помѣтка: СПБ. Ц. К.
10. III. 99.
М. С.

№ 1485
304

а. 42.
10 март 99.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

Имѣю честь представить при семъ на благоусмотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи — Этнографическіе матеріалы, собранные в Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ. Т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко, поступившую на просмотръ Одесской Цензуры.

И. д. Отдѣльнаго Цензора Ѳ. Ѳедоровъ.
И. д. Письмоводителя (підпис).

17 марта № 2020.
24 Іюня № 4654.
III В.

---

17 марта
1899 г.
№ 2020.

а. 52.

Въ С.-Петербугскій Цензурный Комитетъ.

Препровождая при семъ рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи подъ заглав. „Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ т. III. Б. Д. Гринченко“, канц. Гл. Упр. по д. печ. по приказанію Г. Вр. исп. об. Начальника этого Управленія имѣетъ честь покорнѣйше просить СПБ.

Ценз. Комитетъ разсмотрѣть означенную рукопись въ цензурномъ отношеніи и о послѣдующемъ, съ возвращеніемъ приложенія, донести Главному Управленію.

Завѣд. дѣлопр.
Чл. Сов. В. Адикаевскій.
За пом. Правителя Дѣлъ Канцеляріи Военовскій.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ
15 Іюня 1899 года
№ 1354.

а. 189

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

Канцелярія Главнаго Управленія по дѣламъ печати отъ 17-го марта за № 2020, по приказанію Г. Временно исполняющаго обязанности Начальника этого Управленія, препроводила въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ на цензурное разсмотрѣніе предназначенное къ печатанію въ количествѣ 300 экземпляровъ изданіе подъ заглавіемъ: „Этнографическіе матеріалы. Стихи (так і написано! В. Б.) Гринченко. Томъ III. Приложеніе къ № XI—XII Земскаго Сборника 1898 года“.

Разсматривавшій изданіе это Цензуръ Воршевъ доложилъ Комитету, что оно заключаетъ въ себѣ собраніе пѣсенъ на малороссійскомъ нарѣчіи, сложившихся въ разныя времена и при разныхъ обстоятельствахъ и случаяхъ бытовой жизни малорусскаго народа.

Хотя этнографическіе матеріалы вообще не могутъ быть отнесены къ сочиненіямъ, удовлетворяющимъ требованіямъ Высочайшаго повелѣнія 18/30 мая 1876 года, но принимая во вниманіе, что въ настоящемъ сборникѣ приводятся произведенія народной поэзіи, которая всегда разсматривается какъ первая ступень въ развитіи изящной словесности, Цензоръ полагалъ бы вышеупомянутое изданіе дозволить къ печати, тѣмъ болѣе, что всѣ эти пѣсни не содержатъ въ себѣ ничего противоцензурнаго.

Соглашаясь съ мнѣніемъ Цензора и принявъ во вниманіе ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ (а. 190) малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣетъ цѣлью представить новый вкладъ въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ входящихъ въ составъ Россійской Имперіи, С.-Петербургскій Центральный Комитетъ полагалъ бы возможнымъ разрѣшить къ печати „Этнографическіе матеріалы томъ III. Пѣсни“, о чемъ и имѣетъ честь представить на усмотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати.

Экземпляръ изданія при семъ прилагается.

Предсѣдатель кн. Н. Шаховскій.
За секретаря Ал. Садовскій.

Помітки: 17 іюня 99.

Печатать дозволяется 17. VI. 99. М. Соловьевъ. 24 іюня № 4654. III В.

---

27 іюня
1899 г.
№ 4654.

а. 194.

Г. И. д. Одесскаго Отдѣльнаго Цензора
по внутренней цензурѣ.

Вслѣдствіе представленія отъ 4 марта сего года за № 200, возвращая при семъ рукопись на малороссійскомъ нарѣчіи „Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ, т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко“, Главн. Упр. по дѣл. печати увѣдомляетъ Ваше Высокородіе, что означенная рукопись можетъ быть дозволена къ напечатанію.

Врем. ис. об. Нач.
Гл. Упр. по дѣл. печ. М. Соловьевъ.

Завѣд. дѣлопр.
Членъ Совѣта В. Адикаевскій.

Лікар Я. М. КОГАН.
Асистент Психіятричної Клініки
Одеського Медичного Інституту.

ПРО ДЕЯКІ ПАРАЛЕЛІ ЛІБІДИНОЗНОГО РОЗВИТКУ В ФІЛОГЕНЕЗІ ТА ОНТОГЕНЕЗІ.

Є ціла низка фактів, які свідчать за те, що поміж філогенетичним і онтогенетичним розвитком психічного життя можна провести паралелю й ця паралеля не вичерпується самою тільки зверхньою подібністю психічних виявів у дикунів, себто первісних народів і у дітей; ні, паралелізм цей проходить далеко глибше й полягає в ідентичності процесів і свідомого, й несвідомого психічного життя. І коли, припустімо, уявлення смерти в дикуна деякими рисами сходиться з таким самим уявленням смерти в дитини, то центр ваги нашого досліду падає не на цю ідентичність, а переноситься на ідентичність динамічних процесів, які те уявлення і в дикуна і в дитини породили.

Думка про існування такого паралелізму не нова. Ще р. 1913-го Отто Ранк і Ганс Закс у своїй книзі „Значение психоанализа в науках о духе" зазначили, що духовний розвиток людини, починаючи з незапам'ятних передісторичних часів її існування й до наших днів, ішов певними шляхами, аналогічними до тих встановлених психоаналітичним дослідом станів, через які проходила людина від часів її дитинства до психічної дозрілости. Як на найповажнішу спробу обґрунтовати цей паралелізм і довести його, я можу послатися на книгу американського психолога Балдуїна „Духовное развитие народа и отдельного индивидуума". Не вдаючись тут у докладну оцінку цієї багатої задумом і змістом праці, я хочу зазначити тільки істотний, з мого погляду, прогріх, який полягає в тому, що паралелізм цей досліджено тільки на статичних моментах психічної діяльности. Хоч у передмові до своєї книги Балдуїн і каже, що особливу увагу він звернув на динамогенезу, проте він не поширює динамогенези на особу в цілому, а торкається тільки окремих галузів психічної діяльности, окремих процесів, як от хотіння, уваги й т. и. І власне тому, що цей паралелізм простежено по-за зв'язком з особою, яка їх об'єднує й надає їм певного напрямку, цей дослід багато в своїй цінности тратить. Ми можемо з нього зробити той висновок, що в багатьох випадках первісна людина поводиться, як дитина. Але цю аналогію віддавна вже занотували не тільки дослідники-психологи, а й багато мандрівників, етнографів, антропологів, істориків культури та инших. Це твердження можна довести кількома, взятими навманя, цитатами. Уже

Леббок надзвичайно влучно зауважив, що в жорстокості некультурної людини виявляється нестриманість і нерозважність дитини. „Більшість жорстокостів, за які нам переказують", каже він, „ми не повинні вважати за жорстокості навмисні, а швидче за вияви дитячого недомислу й захоплення" (Die vorgeshichtliche Zeit. s. 269). Петрі пише: „Як наші діти з радою душею вимінюють речі, що мають в своїому розпорядженні, і як вони легко сваряться через різницю в юридичних поняттях і своєрідне уявлення про обмін, так само й дикуни завше охочі поторгувати й посваритися один з одним, а частіше з європейцями через велику різницю в уявленні про саму суть торгівлі". (Антропологія, т. I, стр. 301). Або, кажучи за анімістичний світогляд, Петрі наводить паралелю з світоглядом дитини: „Нічого дивного немає в тому, що дикун духотворить неживі речі. Що цей процес для первісного розуму цілком природній, в цьому нас можуть переконати наші власні діти. Як і первісна людина, дитина ще не піднеслась над природою, вона живе одним спільним з природою життям. Норма, до якої вона приганяє все своє оточення, ще вужча, ще суб'єктивніша, ніж норма звичайної культурної людини, що судить про чужі народи, як відомо, виходячи з своїх власних поглядів. Дитина ще з більшою певністю застосовує все до себе й у все вкладає свою власну душу. Для неї палиця — кінь і такий кінь, що бігає й може пастись; лялька спить; вона хворіє, вона грається, вона вередує". Герберт Спенсер запевняє, що дитина зовсім не вважає ляльку за живу, що вона злякалася б не менше від нас, як би ця лялька, наприклад, покусала її. Ми цілком певні, що в останньому разі Спенсер має рацію; дитина неодмінно злякалася б, бо куслива лялька явище цілком незвичайне й страшне. Але, з другого боку, ми не маємо сумніву, що цідчас гри вся душа дитини — в її забавці. Наглядаючи дітей, ми спостерегаємо, як вони б'ють „лихого" стільця, що об нього забились, і голублять „доброго" стільця за те, що він допоміг їм дістатися до матери. Це вже не гра, це — антропоморфізація". (Петри, о. с. стор. 505).

Так само роблять і дикуни. Lichtenstein у своїх „Reisen in südlichen Afrika in dem Jahren 1803, 4, 5, 6" оповідає, що „ватажок кафрів — амохоза звелів від котви, викинутої на морський беріг, відломити шматок. Людина, що це доручення виконала, швидко вмерла. Усім стало ясно, що котва за себе помстилась, і з того часу ніхто вже до неї не торкався. Коли муринові треба зрубати дерево, він після першого удару поливає зарубку пальмовим маслом, своїми улюбленими ласощами. Таким чином він уласкавлює духа дерева й захищає себе від того, щоб дерево його не вбило" (о. с., стор. 506).

Дослідників—соціологів не задовольняють самі тільки вказівки на зверхню подібність виявів у первісної людини й у дитини. Освітлюючи факти з філогенези психічного життя, вони шукають аналогій в онтогенетичному розвитку, й знайдену аналогію вважають за чинник, що стверджує їхній дослід. Так, наприклад, Мюллер-Ліер у своїй книзі „Фазы любви" про філогенезу любови пише:: „Спочатку картина любови складалася тільки з первісних, тваринних складових частин; усе, що згодом до цієї первооснови

прилучилось, є дар культури"... „Онтогенетичне потвердження полягає в тому, що окремий індивідуум справді проходить ті щаблі розвитку, які, за нашою теорією, повинен був колись пройти ввесь рід у цілому. Правда, слушність цього потвердження ослаблює той факт, що підчас полового дозрівання індивідуум уже зазнає сильного впливу культурного оточення. І все таки ми бачимо, що почуття полового сорому й сорому перед своїм тілом зовсім чуже дитині, його треба штучно прищепити їй через виховання" (Стор. 35).

Цей підхід — близький до нашої спроби розв'язати намічену в нас проблему, що повстає перед нами як психо-біо-генетичний закон і полягає в застосуванні біогенетичного закону Геккеля до розвитку психічного життя. Як відомо, Геккель, на підставі ембріологічних даних, що мають таку велику в сучасній систематиці вагу, встановив р. 1866 свій основний закон: „Онтогенеза (історія розвитку) є коротке й швидке повторення філогенези (історії плем'я), залежне від фізіологічних функцій спадкоємства й пристосування". І коли останнім часом підвалини цього закону трохи захитались, й біологи тепер не запевняють так категорично, що онтогенеза повторює філогенезу, а кажуть обережно, що онтогенеза нагадує філогенезу, то й ми, прикладаючи біогенетичний закон до психічної діяльности, формулюємо його так: „Людина на шляху свого психічного розвитку, починаючи од народження й до психічної дозрілости, проходить ступнево цілу низку станів, що мають своїх аналогів у тих фазах культурного розвитку, через які проходило людство, починаючи з первісних часів передісторичної доли й до наших днів". У цій статті ми змагатимемось довести лише паралелізм у станах лібідинозного розвитку.

Але-чи існує в психічному житті народів закономірність? Це питання не раз уже ставили етнографи, антропологи, народознавці й історики культури, і чисто всі автори приходять до висновку про закономірність психічного розвитку. Правда, психіка одного народу може гостро відрізнятись од психіки иншого народу. Але це можна пояснити тим, що ці народи стоять на різних ступенях розвитку. А в тому випадку, коли ступінь їх розвитку однаковий, ця різниця зводиться до малозначних фактів, що залежать од різниці в побуті. Ці факти являють собою тільки нашарування на кістяку психічної закономірности, що для більшости народів залишається ідентичною. Ця закономірність виявляється у важливих життьових фактах, і в незначних дрібницях. У різноманітніших країнах світу ми стріваємо один і той самий острах перед наврочливим оком, ті самі спіритичні нахили до зносин з тогосвітніми духами, те саме намагання знівечити природню форму черепа; досить велике поширення має навіть такий звичай, як кувада (Петрі, о. с., 98 — 99). Джон Леббок у своїй уславленій книзі „Початок цивілізації" пише, що „в основному розвиток вищих і кращих ідей про шлюб, споріднення, закон, релігію и т. п. в своїх ранніх фазах відбувався дуже подібно навіть у найрізніших людських рас". (с. 7). „Багато деталів з релігійних ритуалів, які знаходимо в різних країнах", пише проф. Грант-Аллен, „можуть бути, певна річ, спадщиною, що дісталася від спільних предків, але найчастіше вони являють самостійний витвір людського

духу, який за однакових умов утворює однакові продукти“ („Эволюция идеи божества“, стор. 54). Проф. Сейс доводить спільність і подібність обрядовостів та звичаїв греків, амазулу, жидів і нікарагуасців, старожитніх бритів і індусів, наших арійських предків і андаманських остров'ян.

Помилка багатьох авторів, які досліджували психічне життя первісних народів, полягала в тому, що вони багато фактів оцінювали з погляду культурної людини, тим часом, щоб правильно зрозуміти психічні процеси, треба думкою перелинути в ту психічну ситуацію, в якій дикун перебував. Певна річ, така афективна оцінка не може не відбитися на об'єктивності самого досліду й на правільності висновків. Ще Вайтц у своїй „Antropologie der Naturvölker“, що вийшла р. 1859-го, зазначив цю помилку, яку я назвав би „науковою проєкцією“: „Що в чужих народів надто відрізняється від наших власних звичаїв, те дуже легко й уже само собою може здаватися нам нерозумним більше, як є на ділі; а там, де в нас прокидається почуття огиди й нас відражають бруд, грубість і злидні, там ми дуже нерадо беремо окремий факт під той докладніший розгляд, якого він вимагає“. Ту саму помилку мав на увазі й Леббок, коли він писав: „Увесь спосіб мислення дикуна до такої міри відрізняється від нашого, що часто надзвичайно трудно простежити, що діється в його думках, або зрозуміти мотиви, які керують його вчинками. Багато з того, що здається йому цілком природнім і майже очевидним, на нас справляє зовсім не те враження“... (стор. 9). Цієї помілки ми уникаємо тільки тоді, коли, оцінюючи той або инший факт, звертаємо увагу на його генезу, на участь несвідомих уявлень, на взаємодіяння психічних механізмів. І тільки в цьому випадку ми існування досліджуваних фактів поставимо в причиновий зв'язок з психікою дикуна в цілому й зрозуміємо, які сторони його психічного життя доцільно виявились у звичаях, обрядах і т. п., що на перший погляд здаються нам безглуздими.

„Між розвитком індивідууму й розвитком роду взаємини остільки щільні, в дійсності вони так близько один з одним збігаються, — що за жодне питання не можна казати цілком ясно в одній ділянці, не припускаючи вже готовими результатів у иншій“ (Балдуїн, о. с., стор. XI). Тому ми почнемо з самих основ онтогенетичного розвитку, рівночасно наводячи паралелю з розвитком філогенетичним. Згідно з даними психоаналітичного досліду, психічним життям людини керують два основні принципи: принцип задоволення — незадоволення та принцип реальности. Психічні процеси, що підлягають першому з цих принципів, змагаються принести індивідуумові задоволення або застерегти його від усього, що може завдати йому незадоволення. Від переживань, які можуть викликати незадовлення, психічне життя одвертається, виконуючи цей ухил за допомогою механізму витискання. Принцип задоволення є вища тенденція, якій підлягають первісні несвідомі процеси. В психічному житті дитини владно й неподільно домінує самий тільки принцип задоволення, й тільки повільно й поступовно в процесі психічного розвитку починає входить в сферу психічної діяльности принцип реальности, завдаючи своїм співіснуванням великої шкоди принципові задоволення. Принцип реальности зазирає в усі закутки душевної діяльности, підбиваючи під свою владу пси-

хіку людини, яка бере активну участь у житті й енергійно обстоює своє існування. До момента, коли настає психічна дозрілість, виявляється, що принцип задоволення відтиснуто на задній план і цілком пристосовано до ходу процесів, якими керує принцип реальности. „Коли вбивається в силу принцип реальности, відщеплюється від розумової діяльности, вільної від критерія реальности й підвладної лише принципові задоволення, — це фантазування, яке починається з дитячих іграшок і, продовжуючись як сон наяві зовсім зрікається будь-якої підпори в реальних об'єктах". (Фрейд. Положение о двух принципах психической деятельности).

Відсилаючи зацікавлених до численних праць психоаналітичної школи про ролю й значення принципу задоволення, перейдімо до питання, як цей принцип виявляється в дикунів. Треба зауважити, що принцип задоволення не виявляється так ясно й виразно у первісних народів, як це ми можемо спостерегати в дітей. Цю різницю легко зрозуміємо, коли згадаємо, що дитині ще непотрібне моторне пристосування до боротьби за існування, а дикуна об'єктивні умови його існування примушують коритися принципові реальности. Тим цікавіше буде нам підкреслити, що цей примус і підлягання принципові реальности відбувається лише в межах боротьби за існування й продовження роду, а по-за цими межами, не вважаючи на часто суворі кліматичні умови, економічну незабезпеченість і т. ин., в психічному житті дикуна переважає не принцип реальности, а принцип задоволення. Почнімо хоч би з загальновідомого тривіяльного твердження, що дикуни безтурботні, як діти. Ця думка знаходить собі оправдання на кожному кроці. Дикун, що довгий час голодував з своєю сем'єю й забив звіря на полюванні, тут таки з'їдає чисто всю здобич без останку, не дбаючи за майбутнє. Чи не досить уже цієї вказівки на перевагу принципа задоволення над принципом реальности? Або грища й танки дикунів, якими вони виповнюють увесь свій гуляшний час, не кажучи вже за грища й танки, що мають символічний характер чи характер релігійних обрядів? Розгляньмо далі торгівлю, яку провадять дикуни з європейцями, віддаючи часто продукт високої трудової цінности за шкляне намисто, що ним вони люблять себе прикрашати. Вже сама торгівля дикунів носить характер, позбавлений чого-небудь ділового, реального. «Потреба торгувати або, краще мовити, любов до торгівлі надзвичайно розвинуті в дикунів"... „Вони люблять торгувати за-для самої торгівлі, а не для користи. Торгівля цікавить їх, як забавна розвага"... „У багатьох племен, як, наприклад, у дуамга в горішній Гвінеї, торгівля набула характерну згубної пристрасти, ради якої вони забувають усяку продуктивну роботу; завше торгуючи, вони все біднішають ібіднішають". (Петрі, о. с., 300). Я не думаю, щоб хто-небудь почав запевняти, що така невигідна для дикунів торгівля є наслідком недостатнього досвіду. Навпаки, цією пристрастю до торгівлі, до обміну продуктів на намиста, камінці й оздоби всупереч і наперекір досвідові двигає сила дужча за практичний розум дикуна, дужча за голос принципу реальности, а власне самий неприкрашений принцип задоволення. Звернімось, нарешті, до фантастичного світу, до світу, в якому неподільно панує принцип задоволення. Всупереч поширеній думці, у дикунів цей світ

дуже багатий: досить указати на анімістичний світогляд, щоб переконатися в фантастичній творчості дикуна; в цьому ж переконують нас і різні космогонії, міти про походження світу. Що надзвичайно можливо й характерно для фантастики дикуна, це—колосальне переціновання її проти фактів із зовнішнього світу, переціновання, якого не можуть захитати жодні реальні події, що відбуваються всупереч фантастичним подіям, які існують в уяві дикуна. Ролю й значення цього переціновання досить ясно зазначив Фрейд у „Тотем и табу“ (розд. „Анимизм, магия и всемогущество мыслей“). Те, про що мріє дикун і що він хтів би бачити здійсненим, дістає для нього без порівнання більшу оцінку, як те, що твориться в дійсності. Дикун часто, особливо підчас чаклування, задовольняється з самого тільки символічного виображення свого бажання. Так, наприклад, індійці Північної Америки, „щоб забезпечити поспіх у сватанні, на війні чи полюванні, роблять рисунок або невеличке виображення, що являє собою людину (жінку) чи тварину, й додають певних чародійних засобів або проколюють на ньому серце, коли бажають смерти виображеної людини. У римлян після заборони людських жертв був звичай кидати в Тибр ляльки, а в Індії чаклуни ліплять з глини невеличкі фігури й пишуть на їхніх грудях імення тих людей, яким вони хотять шкодити. Ці фігури вони калічать або проколюють голками, щоб людина, яку вони являють, зазнала того самого в дійсності“. (Леббок, о. с. стор. 177). Ці символічні вчинки, що за їх допомогою дикун поривається здійснити свої бажання, Фрейд влучно назвав моторними галюцинаціями. Цим він хотів підкреслити заперечення принципу реальности, яке в цих учинках виявляється, й одночасно надати галюцинації того тлумачення, що дав їй ще Гризингер, який казав за те, що „крайнім типом одвертання від дійсности є особливі випадки галюцинаторного психозу, коли заперечують подію, яка викликала божевілля“ (Я хтів би зазначити тут і те, що де-які дослідники вважають принцип задоволення за основу соціяльного почуття; „ґрунтовний елемент соціяльних інстинктів (Дарвін), велике почуття симпатії, що є одним з наймогутніших двигунів у житті людства і в історії його поступу, як тлумачить Адам Сміт і Бен, зводиться на спогад про страждання або втіхи, яких дана людина зазнала. За Беном, егоїзм, досвід і наслідування зміцнюють ці почуття симпатії, які є побічним джерелом задоволення для того, хто його відчуває“).

Підбиваючи підсумок побіжної аналізи фактів, вихоплених з найрізноманітніших паростей психічної діяльности, з галузи релігійної творчости, економічних взаємин, мітотворчости, магічного навіювання то-що, ми очевидно й ясно встановляємо пануючу зверхність принципу задоволення в добу „дитинства людства“, як каже Едвард Клод, так само і в „передісторичний період індивіду“, як каже Фрей. В тому, що основні принципи, які керують і регулюють психічну діяльність у онтогенезі, можна прикласти до філогенетичного душевного життя, ми бачимо міцну запоруку паралелізму між розвитком індивіду й розвитком роду.

Звернімося знову до дитини. Першою стадією лібідинозного розвитку є стадія автоеротизму (термін Гавелок Елліса). Цю стадію характеризує

те, що дитина не обирає для свого задоволення якогось стороннього, що лежить по-за нею, об'єкта, вона користується для цього з якої-небудь частки свого тіла, т. з. „ерогенні зони", що часто зберегають своє значіння на все життя.

Ще не звертаючись до даних історії культури, народознавства й фольклору, ми повинні припустити, що ця стадія не знайшла собі такого повного розвитку в філогенезі. І тут об'єктивні умови ставлять зовсім інші вимоги дикунові, ніж дитині в онтогенезі. Сексуальність дикуна повинна виконувати функцію продовження роду. В біологічних інтересах ця функція повинна була злитися з повабом, і через це окремі ерогенні зони мусили дуже швидко втратити своє значення, як джерела задоволення, й своє значення віддати приматові геніталій. Ми можемо все таки простежити остатні вияви автоеротичної стадії, які дійшли й до наших часів. А в тім, загальна доля цих способів задоволення полягає в тому, що людина цілком від них ніколи не визволяється, і в проявах навіть психічно дозрілої людини ми завше можемо відкрити й риси автоеротизму, й нарцизму, й вибору об'єкту за типом Едипового комплексу. Серед виявів автоеротизму в дитини велике значення мають механічні подразнення, особливо ритмічні, й діяльність м'язів. „Той факт, що діти так кохаються в пасивних рухах, як гойдання та підкидання, й настирно вимагають повторення цих рухів, є доказом, що вони можуть діставати задоволення від певних механічних струсів тіла... Чи має це задоволення що-небудь спільне з сексуальністю, чи містить воно само в собі полове задоволення, чи може воно бути причиною сексуального роздраження—все це може підлягати критичному розглядові, який можна скерувати й проти вищесказаного твердження, що задоволення при пасивних рухах має сексуальний характер або викликає сексуальне роздразнення"... (Фрейд, о. с. с. 73—85).

„Сучасне культурне виховання широко користується, як відомо, спортом, власне, щоб одвернути молодь од полового запалу, правдивіше б мовити, спорт заміняє сексуальну насолоду насолодою, що дізнають при рухах, повертаючи сексуальну діяльність до одного з колишніх автоеротичних компонентів статтєвого пориву" (Фрейд, о. с., стор. 73 — 85). Задгер присвятив цілу низку праць вивченню питання про м'язову еротику, також еротику шкірних і слизових оболонок. У них він дав не тільки теоретичне обгрунтування цих автоеротичних компонентів лібідо, але й довів правдивість цих висновків на клінічному матеріялі. Які вказівки дає нам в цьому питанні філогенеза? Найсамперед ми знаходимо в дикунів надзвичайну любов до рухливих грищ, до танків, до активних і пасивних рухів. Чи посвячують юнака в мужчини, чи приносять жертву божищам, чи повертається клан із щасливого полювання або з переможного походу—усі ці події відзначаються рухливими грищами, плиганням через огнища, своєрідними танками, підкиданням посвяченого в повітря и т. и. Танки в процесі культурного розвитку, хоч і зацілили до наших днів, але втратили те значення, якого надавали їм первісні народи. „Танок в очах індійця", каже Робертсон, „є поважне й многозначне діяння, що при всякій події в громадському або приватному їх житті відограє велику ролю"... Танок дикуна удає все, що його хвилює, й,

захоплюючись танком, він забуває за все, що його хвилює. Нас вражає оповідання про те, як торговці невільниками ударами канчука примушували своїх рабів до танків; захоплюючись танками, нещасні хоч на короткий час забували свою долю, й менше їх умирало від туги за батьківщиною, від почуття, що, на диво всім тодішнім європейцям, не чуже було й цим „напівтваринам". „Бушмени танцюють з такою жагою, що забувають усе навкруги себе; з цього не раз користалися їхні вороги, щоб несподівано на них напасти". (Петрі, О. с., стор. 553).

Вдумливо ставлячись до цього матеріялу, ми повинні визнати, що порив до танків не є довільним, безцільним нашаруванням на психіці дикуна. Навпаки, ми повинні підкреслити, що він має свою причину, яка покликала його до життя, й свою тенденцію, яку він обслуговує. Ця тенденція становить підставу їх життєздатности. Власне тому, що ці механічні роздразнення й ритмічні рухи не є марною розвагою, а становлять істотну частину почуттєвого життя й задоволення первісної людини, на них падає психічний акцент. І хіба не вражає аналогія, що її можна провести між людьми, які пам'ятають, що „гойдаючись вони відчували натиск рухомого повітря прямо як сексуальну насолоду" та обрядом посвячення юнака в мужчини у первісних народів. (Тахтарев, Оч. по ист. культ. I. с. 138—139) „У племен, що їх описують Спенсер і Гіллен, обряд першого ступеня посвячення полягає в підкиданні 10—12 літніх хлопчиків у повітря. Виконуючи цей обряд, чоловіки й жінки місцевої групи збираються де-небудь коло головного стану. Усіх хлопців, що дійшли зазначених літ, чоловіки беруть одного по одному на руки й підкидають до-гори кілька раз уряд. Коли хлопці падають до-долу, їх ловлять на руки, а жінки танцюють навколо, махають руками й вигукують пау, пау, пау-а-а. Потім спину й груди хлопцям прикрашають священними малюнками". (Тахтарев, Очерки, с. 138—139).

Цей обряд посвячення, може здатися, можна витлумачити, як один з виявів автоеротичного компоненту лібідо. Не можемо ж ми припустити, що він є довільним психічним актом. Його зв'язок з посвяченням в мужчини, з періодом полового дозрівання, з одного боку, й онтогенетичне потвердження цього зв'язку, з другого боку, доводить правдивість вищенаведеного трактування.

Сказаним вичерпується суть філогенетичної стадії автоеротизму. Певна річ, цього часу дослідники первісних народів не звертали увагу на автоеротичні вияви лібідо і, безперечно, спеціяльний в цьому напрямку дослід збагатив би нас новим фактичним матеріялом.

Наступною стадією, що в онтогенетичному розвитку зміняє автоеротизм, є нарцизм. Це є переходова стадія від автоеротизму до обрання об'єкту в зовнішньому світі. Дослід показав, що лібідо, раніше ніж відщепитися від ерогенних зон та фіксуватися на об'єкті надвірнього світу, обирає за об'єкт самого індивідуума. Лібідо, фіксоване на „я", ніколи не переходить цілком на об'єкт. Певний ступінь нарцизму завше зостається, не вважаючи на високо розвинену любов до об'єкту. „Я" — це великий резервуар, з якого протікає призначена об'єктам певна кількість лібідо й до якого вона знову вертається од об'єктів". (Фрейд. О нарцизме, стор. 138). Останні вияви нар-

цизму зустрічаються в людей, що люблять довгий час розглядати свій образ у дзеркалі, що закохані в своїх портретах, далі в позерів—ораторів, що внутрішно милуються собою, прислухаються до звуку свого голосу, до плавкого плину своєї мови й т. п. Певна пайка нарцизму майже завше властива артистам, які й у житті грають далі ролю, отже часто їм самим тяжко розпізнати, де кінчається поза й починається щире, правдиве переживання. В умовах сучасного культурного життя нарцизм більшою мірою властивий жінці, ніж мужчині. Повстало це від того, що через цілу низку соціяльних умов жінці замкнуто було вихід на широку життьову арену. Поруч з цим моральний кодекс заказав їй сексуальну активність. Жінка не мала права обирати сексуальний об'єкт, вона лише могла бути обраною. Через це центром її уваги мусила стати привабліва врода й умови, які могли б сприяти поліпшенню її. До цього прилучився ще й той факт, що здебільшого жінка знаходила ствердження своєї особи, відчуття своєї повноцінности не через себе саму, а через цінність того мужчини, якого вона могла привабити до себе; ми могли б сказати, що жінка експлоатувала свою вроду для здобуття життьового гаразду. Тому не дивно, що нарцизм так яскраво виявився у жінки. Не зупиняючись на психічних виявленнях нарцистичної організації лібідо, мо зазначимо лише так широко розповсюджений звичай вживати білила, рум'янила та инших косметичних засобів.

І тут виявляється, що філогенеза дає нам яскраву й несподівану аналогію нарцистичної стадії. Маємо на оці широко розповсюджений чисто у всіх народів звичай татуювання. „Нема жадного плем'я в світі, щоб у нього фарбування або татуювання тіла не водилося колись або не стрівалося ще й досі"... „Без фарбування шкіри не обходились навіть люди кам'яної доби, як за це свідчить знахідка пасти з червіни на знаменитій стації біля джерела Шуссени. Не можна також забувати за те, що деякі дикуни підчас татуювання утримуються від статевих зносин" (Петри, с. 548—549).

У нераз цитованій у нас книзі „Начало цивилизации" Леббок пише: „Феталахські жінки в Середній Африці протягом дня витрачають кілька годин на свій туалет. Уже з вечора вони починають старанно обвертати листям генна пальці рук і ніг, щоби на ранок вони набули красивого пурпурового кольору. Зуби вони фарбують на переміну в блакитний, жовтий і червоний кольори, а де-не-де один або кілька зубів лишаються, ніби для контрасту, натурального кольору. Повіки вони також дуже оригінально розмальовують сірчастою сурмою. Волосся старанно фарбують синьою фарбою (індиго). Дикуни не задовольняються з того, що надівають різні речі навколо шиї, рук і ніг та инш., де тільки природа дозволяє почепити їх і вони ще роблять прорізи на тілі, щоби вправляти в них прикраси" (Леббок, О. с., стор. 45—46).

Я уриваю дальший опис татуювання в первісних народів, щоб уникнути нагромадження фактів, число яких можна б збільшити без кінця. Наведений опис звичаїв татуювання досить ясно промовляє за свою нарцистичну природу, яка тим правдоподібніша, що всі антропологічні й етнографічні гіпотези про ролю й призначення татуювання завдовільного пояснення не дають. Вайтц і Герланд надають йому значення релігійної символізації. Ест

і Фінш не вбачають у ньому нічого, крім бажання оздобитися (прибратися). Інші дослідники бачать у ньому ознаку, що відрізняє племена одне від одного. Не кажучи вже за те, що безпосереднє спостереження не стверджує висновків названих авторів, що взори татуювання в багатьох племен дуже подібні до себе й не можуть бути за відмінну ознаку, що татуювання часто не має нічого спільного з релігійними обрядами,—лишається нерозв'язаною ціла низка питань: чому пристрасть до татуювання йде поруч з пристрастю до прикрас, до вигадливих зачісок? Чому дикун, розмалювавши своє тіло й прибравшись у оздоби, збирає своїх жінок і, проходжуючись перед ними, заставляє їх милуватися з себе? Чому людина продає себе в неволю за татуювання свойого тіла? Чому, нарешті, дикун ставиться з такою афективною пристрастю до всього, що сполучене з татуюванням? Погодившись з тлумаченням, яке подають Вайтц, Герланд та інші, ми не могли б зрозуміти тої позірної інадекватности, що існує між татуюванням і оцінкою, яку йому дає первісна людина. Власне це перецінювання в переживаннях дикуна, сполучених з татуюванням, підкреслює його лібідинозне походження. Як що в деяких випадках у звичаї татуювання й уплітається релігійна символіка або етнографічна диференціяція, то це є безперечний продукт раціоналізації, тоб-то свідомого мотивування несвідомих тенденцій, а за первісний, організаційний момент треба вважати нарцистичне поривання, об'єктом якого є сам індивід.

Виявлення нарцизму позначилися не тільки безпосередньо на розмальовуванні тіла, на оздобах, які дикун начіплює на себе, й на тій характерній самозакоханості, яка переймає всі звичаї, з татуюванням сполучені. Нарцизм позначився й на продуктах сублімації, відповідних до цієї фази людського розвитку, й детермінував цілу низку наукових концепцій. „Суб'єктивний елементарний світогляд людини можна назвати геоцентричним, як каже Геккель в „Natürliche Schöpfungsgechichte". „Для первісного розуму, що не спромігся ще зорієнтуватися в природі, наша земля є безперечним центром всесвіту, навколо неї, навколо землі кружать сонце, місяць і зорі небесні"... „Геоцентричному світоглядові до певної міри відповідає, так би мовити, антропоцентричний, за яким людина є центром світу, вона—владар над землею, навіть більше—вона—мета світобудови".

В основі цієї наукової гіпотези про світобудову лежить, як висловлюється Фрейд, космологічний нарцизм. Звичайно, це—помилка людської думки, що в основі її лежить недостача наукового спостереження, але надзвичайно цікаво, що ця помилка має на меті звеличити людину й землю, на якій вона живе. І тим показніша з цього погляду та афективність та пристрасність, з якою людство обороняло свій пріоритет і пріоритет своєї планети в загальному ланцюгу світобудови. Ми знаємо також за симптоматичний факт гоніння, яких зазнали Кеплер, Коперник та їхні наслідувачі, що насмілились остаточно розбити цю теорію світобудови.

В наслідок біологічного нарцизму з'явилася та безодня, що її створила людина між собою та иншими представниками тваринного царства. Вона відмовляла їм розуму, а собі присвоїла безсмертну душу, посилаючись на

високе божественне походження й т. и. Досліди Дарвіна, його наслідувачів і попередників поклали край цій зарозумілості людини. Але ми знаємо, яким нападкам, якому глузуванню підпала теорія походження людини від малпи, і як пристрасно людина претендує на виключне становище в природі. „Немає сумніву", пише Петрі, „що навіть у тій зм'якшеній формі, в якій сучасне природознавство подає нам свій погляд на становище людини в природі, цей погляд викликає в нас певне почуття болю й незадоволення". (О. с., стор. 58). Таке почуття натурально мусить зворушитися в кожній людині, коли вона бачить, наприклад, малпу, яка багатьма рисами нагадує собою людину й разом викликає огиду своєю потворною подобою.

Нарцизм людини відбився не тільки в природничих науках. Звернімось, наприклад, до математики. Уже, наприклад, минулого століття вчені зазнали, що великим практичним і науковим кроком наперед стала б заміна існуючої в нас десяткової системи числення такою системою, в основі якої було-б число 12, бо останнє ділиться на 2, 3, 4 й 6, тоді як 10 ділиться лише на 2 і 5, тоб-то на числа, що означають: перше—число рук у людини, друге—число пальців на кожній руці. Етнографічний матеріял доводить нам, що, існує безперечний зв'язок між десятковою системою та кінцівками людини. Дуже відомі дані за це маємо у Тейлора, Спенсера, Петрі, Ратцеля й инших дослідників. І всі вони стверджують, як уже зауважив Гумбольдт, що наша десяткова система зводиться, кінець кінцем, до наших десяти пальців. Нарцистична природа цифрових числень не викликає жодного сумніву. Ми не швидко ще перейдемо від десяткової системи числення до якої-небудь иншої. Для цього треба, щоб уявлення чисел втратило для нас свій зв'язок з де-якими частинами нашого тіла, щоб воно з конкретного перетворилося в абстрактне, а до цього ще дуже далеко, бо в несвідомій сфері ми все ще сполучаємо уявлення чисел з нашими пальцями; нерідко навіть високо освічені люди, перелічуючи що-небудь в розмові, загинають відповідні пальці, надто коли вони хотять відзначити й підкреслити вагу цього перелічування, і для всіх нас без виняткy числа кратні 5 й 10 вирізняються серед решти чисел, на що вказує й вислів: „кругла лічба".

Навівши таку схематичну паралелю між нарцизмом у онтогенетичному й філогенетичному розвитку, паралелю, яка потрібує ще дальшої деталізації й розробки, я перехожу до наступної стадії онтогенетичного розвитку, до стадії обрання об'єкту. Більшість заперечень, що їх висловлено було проти психоаналізи, торкалась вказівок що до інцестуозного вибору об'єкту. Тим часом психоаналітичне дослідження невротиків і дітей дало цілу низку опорних пунктів, що з логічною конечністю приводила до такого первісного вибору об'єкту. Сексуальні взаємини між дитиною та матір'ю починаються з перших днів її народження. Ще р. 1879 видатний угорський лікар Лінднер присвятив спеціяльну працю ссанню як виявленню дитячої сексуальности. „Не без підстави ссання дитиною грудей матери стало за зразок любощів". (Фрейд, Теорія полового влечения, стор. 95). „Дуже часто мати, породивши дитину, втрачає чималу частину своєї сексуальної дразливости; вона сама ставиться до дитини з таким почуттям, яке має своє джерело в її половому житті;

вона гладить, цілує, колише дитину й, видимо, цілком заміняє нею сексуальний об'єкт". (Фрейд, О. с., стор. 99). Так само описує взаємини між матір'ю й дитиною Г. Еллісу своїй книзі „Das Geschlechtsgefühl".

Усі ці моменти підготовлюють дитину до того, щоб вона обрала за сексуальні об'єкти тих людей, яких „вона змалку любить своїм, так би мовити, приглушеним лібідо. Певна річ, через культурну заборону суспільства вибір об'єкту існує лише в уявленні, здійснюючись тільки в людей з невропатичною конституцією. Юнацтво, що доходить літ, в своїому половому житті ледве чи має инше поле діяння, крім світу мрій, тоб-то уявлень, до здійснення не призначених. У цьому світі мрій у юнацтва знову виникають дитячі нахили, підсилені тепер завдяки соматичним змінам. Серед цих дитячих нахилів цілком закономірно оживає сексуальна відданість дитини батькам, при чому ця відданість уже диференційована статтєвим тяжінням, і виявляється у сина в любові до матери, у дочки в любові до батька". (Фрейд, О. с.). Усю сукупність цих уявлень, пофарбованих лібідинозним тяжінням до родителя протилежної стати, ми звемо Едиповим комплексом від імени грецького царя Едипа, що на веління долі вбив свого батька й одружився з своєю матір'ю. Доказ існування Едипового комплексу лікар-аналітик може знайти на кожному кроці своєї практичної діяльности. Едипів комплекс не є чимсь специфічним для невротичного або душевного захорування, він властивий усім людям. Зазначу, до речи, що в берлінському журналі „Врачебное обозрение" за 1922 р. Кронфельд, ідеологічний супротивник психоаналізи, в статті „Новые принципы в психотерапии" пише: „Едипів комплекс безперечно існує, кожен дослідник, вдумливо ставлячись, може виявити його в кожній людині". Так само Кречмер у книзі „Строение тела и характер" зазначає часту фіксацію лібідо на родителеві протилежного полу, як загально визнаний, що не викликає заперечень, факт.

Вважаючи на те, що в завдання цієї праці не входить обгрунтування проблем онтогенетичного розвитку, ми звернемось до вибору об'єкту у первісних народів. Чи відбувається в них вибір інцестуозним шляхом? Чи існує й у них фіксація лібідо на родителеві протилежної стати? Чи здійснюється в них інцест і якою мірою?

Виявляється, що дикуни надзвичайно чутливі до інцестуозного вибору об'єкту, й ми знаходимо в них цілу низку реактивних витворів, скерованих на заборону інцесту. Але, як невроз, будучи негативом перверзії, зраджує нам цю перверзію, так і ці реактивні витвори, будучи негативом Едипового комплексу, як найкраще потверджують його існування. У багатьох народів існує звичай „уникання"; він полягає в тому, що син, дійшовши літ статтевої дозрілости, повинен покинути батьківську домівку, куди він приходить лише попоїсти, коли немає дома матери й сестер. Він не вимовляє їхніх імен, також слів, співзвучних з їхніми іменами. Побачивши на піску сліди їхніх ніг, він міняє напрям своєї дороги й ховається в кущах. З цілої низки теорій, що з'ясовують цей чудний з першого погляду звичай уникання, ми, за браком місця (докладніше дивись—Фрейд. Тотем и табу), зупинимось лише на теорії, яку подав Альберті пізніше відновив Фріче: „В основі

цього звичаю", пише він, „лежить, видимо, острах допуститися злочину кровозмішення, хоч би навіть у думках". Отже, безперечно, що уникання кревних є реакція на інцестуазну жагу, й суворість, з якою цього уникання додержують, указує на інтенсивність цієї жаги, на спокусу, якої первісна людина зазнає. Другий реактивний витвір, який ми знаходимо в дикунів, більше невкладистий, більше замаскований і має характер соціяльної організації. Він полягає в звичаї екзогамії, згідно з якою людина, що належить до якого-небудь клану, не має права заходити в полові зносини з членами того самого клану, а належність до клану визначає тотем, якого вважають за племінного батька та який переходить у спадщину по батьківській або по материній лінії. Цим самим для сина виключаються мати й сестри, як сексуальні об'єкти, бо й вони належать до того самого клану, що й син. За екзогамію висловлено цілу низку гіпотез, які спитувались з'ясувати, звідки вона повстала та для чого потрібна. З них ми спинимося на теорії Моргана й Тейлора. Морган тої думки, що екзогамію можна пояснити тільки, як реформу, що мала на меті припинити одруження між кревними, рахуючи сюди цілий даний рід. Тейлор же вважає, що за головну причину цієї низки обмежень могла бути шкода, яка діється від одруження між близькими родичами. Надмірна раціоналістичність такого погляду безсумніва. Правдиво розуміючи мету й призначення екзогамії, Тейлор неправильно бачить причину її в розсудливості, що взагалі невластива первісній людині в такій мірі, тим паче в питаннях сексуального життя, яким керує більше принцип задоволення, як принцип реальности.

Окрім таких реактивних витворів, що дають безпосередні вказівки на існування Едипового комплексу, ми стрічаємо в дикунів цілу низку звичаїв у яких посередньо відбиваються агресивні тенденції до батька й лібідинозні— до матери. Як найяскравіший з них звичаїв, я зазначу описаний у Бокка в його книзі „Unter die Kannibalen auf Borneo" звичай „Kopsnellen'y". Цей звичай, що поширився в Малайському Архіпелазі й існує до нашого часу, полягає в тому, що „кожна порядна людина повинна володіти черепом кого-небудь вбитого від неї; без черепа вона неправоздатна й не знайде собі жінки; череп є, так би мовити, свідоцтвом її дозрілости, причому байдуже, чий череп вона здобула й яким шляхом, в даному разі їй дозволені всякі хитрощі й зрада". (Цит. за Петрі). Можна гадати, що коріння цього звичаю криється в бажанні здійснити інцестуозний вибір об'єкту й убити батька, що стоїть на перешкоді до його здійснення. Володіння черепом є символістичною ознакою цього вбивства.

Нарцизм, як і Едипів комплекс, цей характерний комплекс фамільного роману, не могли не відбитися на тому, як людина уявляє собі світобудову. Ціла низка космогонічних мітів є не що инше, як проекція комплексу фамільного роману на цілий всесвіт. Міти ці остільки характерні й остільки поширені, що їх стрічали в різноманітніших народів і Тейлор, і Ліпперт, Петрі й Бастіян та багато инших подають їх. Я наведу лише міт, який попастило записати цілком Бастіянові в його книзі „Die heilige Sage der Polynesier":

„На початку була вічна ніч, безвиразна темна По. Минуло безмірно багато часу й зародилось жадання; воно розросталось, воно змінялось. Уся творчість означається, як квітнення. Пуа. Зароджується думка, велика загадка життя, плодотворча сила... й тільки як дев'ятнадцятий ступінь після небуття—небо й земля, Ранаіє і Папа. Небо лежало на землі. Але діти неба й землі поклали розлучити їх, щоб був світ. Бог війни, бог моря та інші боги спитувались зробити це; та вони були нездольні. Але піднявся Тане-Магута бог лісів; він схилив свою голову до землі, він уперся ногами в небо—й віддер батьків одного від одного. Що значили для нього їх скарги й стогін? І от стало видно людей... Тепер панував світ. Але повна любови жінка, земля, посилає свої зідхання до далекого мужа, це—туман, що повільно здіймається над землею, а сльози падають додолу на жінку, це — роса".

Далі йде оповідання про чвари між братами, про потоп, про розмноження людського роду, про смерть, що її цей злочин накликав на людей і т. п. Досить уже цього короткого змісту міту, щоб зрозуміти характерну особливість його структури, за яку ми казали вище. Спроєкціювавши Едипів комплекс на всесвіт і таким чином ніби визволившись від нього, людина вже не описує його негативно, а дає позитивний його образ.

Що є ще цікавого в цьому міті—це символ матери: земля.

Цей символ зацілів і до наших днів, про що свідчать вислови: „мати-земля", „мати-сира земля", „мать-кормилица" то що. Сталість цього символу ми вбачаємо в тому, що хліборобство стало символічним здійсненням жаданого інцесту. Міти греків і римлян про початок хліборобства відзначаються надзвичайною красою й богатством думки: „Культ хліборобських богів є одним з найглибокодумніших і найтісніше сполучених з особистими й родинними стосунками людини" (Петрі). Ця паралеля між одружінням (інцестом) та хліборобством не тільки механічно випливає з вищенаведеної символіки. Її навів ще Бахофен у своїй відомій праці „Das Mutterrecht", де він доводив, що ця паралеля має грунт не тільки містичний, але й практичний.

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

7562. V3

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 6

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У КИЇВІ
З друкарні Української Академії Наук
1928

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук, акад. *Ат. Кримський.*

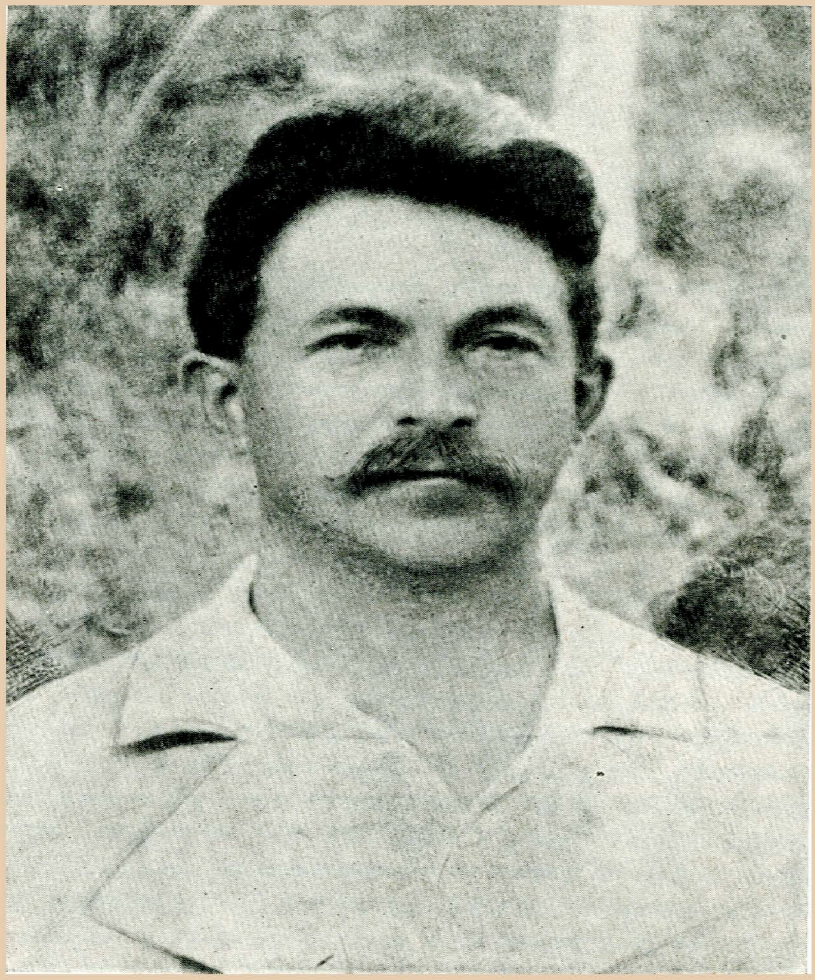
Київський Окрліт, 232. 1928.
Зам. № 185—1200. Друк. 1200 прим.

Етнографія минулого року зазнала кілька невіджалуваних утрат: з рядів українських етнографів вибули видатні діячі — **Порфир Данилович ДЕМУЦЬКИЙ, Данило Михайлович ЩЕРБАКІВСЬКИЙ** та **Орест Маркелович ЯНЕВИЧ**, а в Росії помер авторитетний дослідник старший етнограф Російської Академії Наук **Лев Яковлевич ШТЕРНБЕРГ.**

Кожен із небіжчиків віддано працював на своїй ділянці, до самої смерти не кидаючи роботи; одного з них — **Д. М. Щербаківського** — смерть застала у розквіті наукової творчости.

Їхній світлій пам'яті Редакція „Етнографічного Вісника" присвячує меморіяльні статті в цьому числі часопису.

Редакція.



АКАД. СЕРГІЙ ЄФРЕМОВ.

ЗЛАМАНЕ ЖИТТЯ.

Пам'яті Д. М. Щербаківського.

6 червня скінчив трагічно життя своє, втопившись у Дніпрі—Данило Михайлович Щербаківський. Ще не старий, повний сили та завзяття, кипучих планів і можливости їх до діла довести, випробуваний і досвідчений працьовник, учений з широким розмахом творчости — не витерпів він тих тяжких умов, що склалися в дорогому для його місці, Київському Музеї. „Залишити Музей не маю сили, жити без Музея не можу", — пише він у своєму передсмертному листі-заповіті, і це не фраза, бо глибоку щирість її та правдивість небіжчик довів ціною власного життя.

Небіжчик належав до того покоління українських діячів, що активно виступило на арену громадської роботи ще перед першою революцією (1905 р.) і потім пройшло ввесь мучений шлях Столипинських репресій та воєнного гніту, а також і великонадійні роки запалу й широкого розмаху в роботі за революційного часу. Народившись у свідомій українській родині (р. 1877-го, в с. Шпичинцях на Сквирщині), Данило Михайлович вже за університетських часів своїх виступає як свідомий українець і на всеньке життя зберегає той благородний дух, яким перенявся був на шкільній лаві. З своїх університетських часів я добре пам'ятаю цього вдумливого, серйозного студента, що вмів уже тоді працювати по-справжньому, не тільки твердий виробив собі світогляд, але й план наукових студій, вибрав шлях на ціле життя. Вплив незабутнього Вол. Антоновича скерував Щербаківського до студіювання історії, археології та народнього мистецтва, і цих інтересів небіжчик уже не зрадив аж до останнього дня. Ще молодим Данило Михайлович одбуває низку наукових екскурсій, бере участь в археологічних розкопах і потроху підготовляє себе до тієї роботи, якій мав незабаром усього себе присвятити неподільно.

Перебувши якийсь час учителем на провінції (в Уманю), Данило Михайлович р. 1910 вертається до Київа, щоб віддатись головним чином науковій роботі — музейній справі та студіям з історії українського мистецтва, якого він був одним з найбільших і найавторитетніших у нас знавців. З невеличкою перервою за часів світової війни, коли Д. М-ча покликано було до війська, увесь свій час аж по день смерти присвятив він

Київському Історичному Музеєві. Побіч небіжчика акад. М. Біляшівського він був людиною, якій найбільше Музей наш мусить завдячувати свій розвиток, може навіть почасти й саме існування. Завідуючи історично-побутовим та народньо-мистецьким відділами в Музеї, небіжчик поставив їх на дивовижну височінь, надто коли взяти на увагу, що організовувати ці відділи доводилось майже без коштів, покладаючись єдино на свою енергію та на власні руки. І Данило Михайлович доказав тут правдивого чуда. Він з'їздив усю Україну, вишукуючи експонатів; з надмірними труднощами, часто з надлюдськими зусиллями здобував їх, перетягав до Музею і збагачував цю свою улюблену дитину такими скарбами, яких не багато мають інші музеї. Особливо збільшилась була ця робота підчас революції, коли доводилося рятувати речі, що могли-б на-віки загинути для науки й нащадків. Тут ніколи вже було ні роздумувати, ні жалувати себе, — і Д. М-ч справді всього себе віддавав Музеєві; не завагався віддати навіть життя, коли здалося йому, що цим буде врятовано дорогу йому справу, без якої жити він просто не міг.

Поруч з тим розгортається і чисто наукова, дослідча робота небіжчика. З чималого числа його друкованих праць („Символіка в українському мистецтві", „Українські дерев'яні церкви", „Сторінка з української демонології", „Українське мистецтво" та инш.) деякі безперечно займуть місце основних у галузі напр. історії мистецтва на Україні. Ще більше мабуть стояло на черзі до розроблювання, вільного часу й догідніших обставин для друку дожидаючи. Багато часу, хисту й звичайної своєї енергії віддавав Д. М-ч ріжноманітній організаційній праці й по-за Музеєм. Академія Мистецтв, Археологічний Інститут, Археологічний Комітет, усякі виставки, екскурсії, експедиції, розкопи і т. и. — всі вони бачили його і як ініціятора, і як працьовника. І цю всю ріжноманітну, часто чорну роботу робив він „упорствуя, волнуясь и спеша", як і кожну иншу, за яку тільки брався. Ближчі товариші його в роботі можуть багато розповісти цікавих моментів, коли якась важка справа рушала з місця єдино тільки енергією, завзяттям і самовідданістю небіжчика. Він не жалував себе на роботі й того-ж вимагав од своїх співробітників, органічно не розуміючи, як можна що-небудь робити на половину. Сам він цього просто не вмів. Коли робив що, то робив увесь, цілого себе вкладаючи в справу, забуваючи часто найелементарніші потреби існування, занехаюючи свої інтереси, не дбаючи про себе.

Такий він був і як людина. Правдивий до різкости, чесний до педантизму, одвертий і щирий в стосунках до людей, упертий в досяганні раз поставленого завдання. Брехні, інтригантства, позалаштункових ходів органічно не терпів. На половині дороги не спинявся. Це з тих людей, що можуть зламатися, але зігнутись — ніколи.

І він зламався — инакше не можна назвати оцей самохітній відхід од життя. Атмосфера інтриг, крутійства, брехень, паперової боротьби, дріб'язкової логомахії, що запанувала в середині любої йому музейної

справи, могла викликати тільки огиду в такої людини, як Щербаківський. Він боровся. Боровся до останнього. Але коли стала перед ним перспектива одходу від справи, то він волів одійти від життя. „Залишити Музей не маю сили, жити без Музея не можу“ — цим він сам склав собі найкращу епітафію...

Бувають події, які буквально вопіють до сумління людського. Смерть чесного, чистого, саможертовного працьовника — одна з найбільш вопіющих.

ВАЛЕРІЯ КОЗЛОВСЬКА.

ПАМ'ЯТІ ДОРОГОГО ТОВАРИША Д. М. ЩЕРБАКІВСЬКОГО.

1927 рік, рік трагічної смерти Д. М. Щербаківського, мав бути роком 25-річчя його наукової діяльности. Перша друкована праця його („Библіотека Вишневецкаго замка") з'явилася в друку року 1902, в журналі „Кіевская Старина".

Після того, як Д. М. закінчив р. 1901 історично-філологічний факультет київського університету, його залишено при катедрі російської історії готуватися до професури. Науково працювати над археологією Д. М. почав під керівництвом проф. В. Б. Антоновича і р. 1904 за дорученням од свого керівника перевів рóзкопи для XIII Археологічного з'їзду на межі Херсонщини й Київщини. Початок був щасливий — розкопи дали дуже цікавий матеріял; це тоді-ж підкреслив М. Т. Біляшівський у журналі „Археологическая Лѣтопись Южной Россіи" за рік 1905, де надруковано також щоденник зазначених розкопів. Д. М. розкопав 24 могили, з них 22 — на Херсонщині і 2 на Київщині. Могили здебільшого невеличкі завбільшки — від ледві помітного насипу до 1 м. заввишки і переважно належать вони до доби скорчених кістяків. З них найбільшу увагу звертають на себе могили, що їх розкопано у с. Серезліївці. В ледві одзначених насипах під овалами або колами з каміння знайдено в одній могилі (ч. 4) над скорченим кістяком маленьку гостробоку посудинку форми Трипільської культури В, прикрашену грубими смужками брунатної фарби; техніка грубша за техніку Трипільської культури. В другій могилі (ч. 7) теж під колами з каміння біля правої руки, витягнутого кістяка знайдено разом з шматком червоної фарби глиняну схематизовану людську фігурку гарної техніки, що Д. М. назвав її „амулетом". Фігурка характеру трипільських і являє собою пізню стадію їх розвитку. Ці знахідки висунули питання про поховання скорчених кістяків — укупі з мальованою керамікою, а так само про захування деяких пережитків Трипільської культури в могилах з инших діб. Могили пізнішого часу, що їх розкопав Д. М., належать до часів скитської доби (цікаві бідні поховання місцевої людности без розкішних чужоземних виробів). Єсть одно поховання кочовика X в. — при ньому знайдено ножиці, стремена, наконечники стріл.

А втім, цінні з наукового погляду наслідки перших розкопів не звязують Д. М. з археологічними студіями; він одходить від них і запопад-

ливо починає збирати та вивчати матеріяли з народнього мистецтва. Це сталося наприкінці 1904 р. під певним впливом М. Т. Біляшівського і про це ми довідуємось од самого-ж-таки Д. М. Ось що пише він у примітці до своєї статті: „М. Т. Біляшівський і українське мистецтво“ [1]): „М. Т. Біляшівський заходивсь мене вмовляти, щоб покинув археологію та й став працювати над народнім мистецтвом, над тією ділянкою, де, ‚дѣлателей мало‘. Отож, за його вказівками я тоді-ж-таки 1904 р. і вирушив був у першу свою екскурсію — збирати зразки українського побуту й мистецтва для Київського Музею“. Відтоді з властивою йому енергією і відданістю справі Д. М. обходить села, збирає килими, скло, кераміку для Київського міського і Полтавського земського музеїв.

Учителюючи в Гумані [2]), Д. М. улаштовував екскурсії з учнями, збирав різний матеріял з народнього мистецтва, етнографії, археології. Він перший з дослідників одвідав село Сушківку і зібрав з учнями на сушківських полях фрагменти трипільського посуду. Згодом р. 1916 я слідом за ним почала свої досліди над трипільською культурою коло с. Сушківки.

За 4 роки після того, як переїхав Д. М. до Гуманя (р. 1910), він дістав посаду в Київському міському Музеї завідувателя над відділами Народнього Мистецтва (тоді Етнографічного) і Історично-Побутового. З цього часу для Д. М. розгорталося нове поле діяльности в галузі музейної праці. І в цій галузі він виявив себе, як енергійний, працездатний робітник, талановитий музеєзнавець. Отже головна діяльність Д. М. йшла двома шляхами — шляхом музейної роботи і шляхом наукової діяльности в галузі Народнього Мистецтва.

До 1910 року Київський (тоді міський) Музей складався з трьох відділів — 1) археологічного, що їм керував і що його утворив — талановитий та невсипуще-діяльний В. Хвойка, і 2) відділів — етнографічного (згодом — народнього мистецтва) і художньо-промислового, які зорганізував тоді ще молодий і повний енергії директор музею М. Т. Біляшівський. Небіжчик М. Т. Біляшівський умів вибирати собі помічників у широкій роботі збирання музейних експонатів. Ми вже бачили, що він ще р. 1904 оцінив енергію, працьовитість і обдарованість Д. М. та й запросив його до цієї роботи. Протягом шістьох років перед тим, як здобути штатну посаду в Музеї, Д. М. зібрав для нього багато коштовних експонатів. За період 1910—1914 рр. Д. М. вже завідуватель двома відділами Музею, збирання експонатів ставить на перше місце. Двоє-троє літніх місяців він цілком віддає цій справі. Не можна не зазначити його широкого підходу до збирання музейних речей — він ніколи не обмежувався тільки поповненням своїх відділів (Етнографічного та Історично-Побутового), а збирав усе, що було цікаве для Музею взагалі. Цим він виявив (і цього дотримувавсь до останньої хвилини свого життя), що йому

[1]) Данило Щербаківський „М. Т. Біляшівський і українське мистецтво“, „Зап. „Іст.-Філол. Відділу У.А.Н.“, кн. IX, у Київі 1926, стор. 39, 40.

[2]) Д. М. р. 1906 запрохано на посаду навчителя історії до Гуманської гімназії.

дорогі були інтереси всього музею в цілому, з усіма його відділами. Тим-то він згодом, як побачимо далі, багато часу та енергії поклав був і на те, щоб поповнити книжками й устаткувати меблями музейну бібліотеку. Щоб інтенсифікувати темп збирання музейних експонатів, він разом з М. Т. Біляшівським зорганізував цілу систему присвячених цій меті подорожів: збирано музейні речі через музейних службовців (Д. Мовчана і І. Балюри) і через селян (напр. селяни с. Вишеньок Гресь і Горбач) [1]). Що-до того як збирав матеріяли і впорядковував привезені речі сам Д. М., то в нього була своя певна система, відмінна від системи небіжчика М. Т. Біляшівського. А саме — М. Т. Біляшівський, маючи на місцях своїх агентів-помічників, приїздив одбирати й забирати вже зібране, — Д. М. сам збирав, обходячи часто-густо пішки села. Назбиравши певну кількість матеріялу, він повертав до музею та заходжувавсь розбирати, мити, чистити й сортувати привезені речі. Для цієї праці він притягав мало не ввесь музейний службовий персонал і кожному давав певну роботу — хто одбирав речі за матеріялами (глина, скло, тканина, картини, ікони, то-що), хто мив або чистив їх, хто наліплював номери. Д. М. остаточно сортував речі й датував їх. Упорядковані речі тимчасово (до наукового їх опрацювання та інвентаризування взимку) складали в спеціяльну скриню, що мала свій номер і напис, а Д. М. знов їхав у наступну екскурсію. Зібрані речі впорядковувано за тією-ж-таки системою. Инколи протягом літа Д. М. робив 2—3 екскурсії. Пригягаючи до розбору привезеного матеріялу по змозі всіх музейних робітників, Д. М. додержував свого принципу — перекидати всі технічні сили музею на ту роботу, котра була в даний момент ударна, не поділяючи її на роботу того або иншого відділу.

Екскурсував Д. М. на Київщині, Полтавщині, Чернігівщині, а р. 1912 крім цих місцевостей він завітав також на Волинь та Мінщину [2]). Які цінні речі здобував Д. М. для музею, свідчить музейне звідомлення за р. 1911, де зазначено, що з екскурсій цього року Д. М. привіз для Історично-Побутового та Етнографічного відділів 479 речей, що їх оцінено в 2.158 крб., тимчасом як на перевезення та придбання їх витрачено тільки 432 крб. 73 коп. [3]). З цих-же звідомлень ми бачимо, що Д. М. привозив речі і для Художньо-Промислового відділу Музею і робив часто коштовні дари в відділ Археологічний і бібліотеку. Під цей час Д. М. брав діяльну участь в утворенні відділу „Старий Київ", бувши секретарем Комісії, що керувала цим відділом; збирав фотографії й гравюри з різних крайовидів Київа в минулому. За його найближчою участю видано докладну програму відділу „Старий Київ") [4]). Близьку участь брав

---

[1]) Д. М. і в 1913 році мав своїх дописувачів-збирачів. Залишилося цікаве листування його з ними.

[2]) „Отчетъ Кіевск. Худож.-Промышл. и Научнаго Музея" за рр. 1911, 1912.

[3]) Ibidem за 1911 р., стор. 9.

[4]) „Программа отдѣла „Старый Кіевъ" Изд. Кіевск. Худ. Промышл. и Науч. Музея".

так само Д. М. у виставах української художньої промисловости, що улаштовував музей рр. 1906 й 1911.

Щоб удосконалитися в музейній справі, Д. М. дістав р. 1912 командирування до Москви, а майбутнього 1913 року з тією-ж метою поїхав за кордон і вивчав музеї Берліна, Нюренберга, Мюнхена, Дрездена, Праги, Відня, Верони, Венеції, Кракова, Львова, то-що [1]). В-осени р. 1914 помер В. В. Хвойка і на місце небіжчика обрано Д. М. на члена Комітету музею. Відтоді Д. М. ближче став до адміністративних справ музею, де він доти не брав був участи. Цього-ж року його мобілізовано — підчас світової війни на Галицький фронт. Йому довелося бути за свідка, як на території Галичини, де проходило військо, гинули пам'ятки мистецтва й археології. Д. М. з властивою йому енергією заходився ратувати, що міг. Численні скрині й пакунки з речами першорядного наукового значіння надіслано до музею поштою або оказією і тим уратовано для науки. Він сам фотографував силу цікавих архітектурних пам'яток і привіз з фронту величезну колекцію фотознімків [2]). На все це він витрачав багато своїх власних коштів. Року 1915 Д. М. подарував музеєві дві надзвичайно цінні збірки—збірку ікон XV—XVII ст., що він її зібрав у Східній Галичині, і збірку рукописних церковних книжок XVI—XVIII ст. [3]). Все наведене свідчить за палку любов Д. М. до музею і разом з М. Т. Біляшівським дозволяє назвати його фундатором музею. Пригадую один з листів Д. М. з фронту, що він написав нашій співробітниці по музею К. Г. Позняковій, де між иншим скаржився на нудьгу за музеєм і писав, що був-би щасливий доторкнутися до його стін.

Повернувшись до Київа, Д. М. продовжував свою роботу в музеї і для музею. Року 1918, коли київські багатії лавою посунули за кордон і коли їхні приміщення з мистецькими та бібліотечними цінностями лишилися покинуті на призволяще, Д. М. за мандатом од Вукопис'у разом з музейними службовцями (Д. Мовчаном, Д. Галяном та иншими) ратували з цих приміщень речі музейної вартости. Маючи Д. М. велику фізичну силу, самотужки вантажив їх на музейний візок і разом з иншими тягав цього візка до музею. Скрині з цими речами складали в окреме музейне приміщення (тепер міститься тут книгозбірня). Разом з тим Д. М. брав діяльну участь у Комісії для одбирання церковних цінностей у київських церквах і привозив до музею силу-силенну коштовних з мистецького погляду речей. Року 1922 Головполітосвіта вирядила Д. М. до Москви одбирати там речі, вилучені з українських церков. Д. М. поїхав разом з А. Ф. Середою. Тільки через енергію й умілість Д. М. пощастило привезти до музею декілька вагонів з музейними речами.

---

[1]) „Отчетъ Кіевск. Худ. Промышл. Научн. Музея" за 1913 р., стор. 3—4.

[2]) Наслідком цього була його багато ілюстрована робота „Українське мистецтво" видана в Празі лиш р. 1926.

[3]) „Отчетъ" Музею за 1915 р., стор. 8 і 11.

З цього матеріялу Д. М. згодом утворив був цінний відділ у музеї, написав декілька розвідок і залишив після себе велику роботу над золотарством (рукопис), за 2 дні перед смертю передавши її Археологічному Комітетові. Щоб всебічно повиучувати цей матеріял, він утворив Золотарську Комісію при Археологічному Комітеті. В цей-же час він брав близьку участь також у відбиранні книжок до музейної бібліотеки підчас націоналізації книгарень та бібліотек. Тоді-ж Д. М. діяльно і некористовно допомагав директорові музею М. Т. Біляшівському, вже хорому і переобтяженому великою родиною, провадити адміністративно-музейні справи. Підчас його відлучень з Київа або хвороби Д. М. цілком заступав його. Тут не можна обминути і тих умов, що в них одбувалося особисте життя Д. М. Під той час громадянської війни платня музейним робітникам була багато нижча за прожитковий мінімум і давано її не регулярно; отже Д. М., щоб заробити собі на шматок хліба, наймався на гавані вантажити дрова; бувало й так, що він збирав на схилах кол. царського садку лободу і варив з неї юшку.

Коли загальні умови життя покращали, Д. М. гаряче почав клопотатися за ремонт будинку музею, що за громадянської війни страшенно був підупав. Далі, він запроєктував — придбати новий будинок, щоб поширити музейну площу, вже за-малу для величезних музейних збірок, що зібрали їх фундатори музею,— В. В. Хвойка, М. Т. Біляшівський і Д. М. У внутрішній музейній роботі Д. М. почав дбати за спеціяльні схованки— склепи, щоб ховати там колосальні надбання музею з часів його подорожів і пізніших. Багато часу й енергії віддав Д. М. на те, щоб збудувати в приміщенні фонду полиці для книгозбірні. Коли полиці були готові, то він упорядкував бібліотечні відділи Історичний та Народнього Мистецтва; особливо деталізував він цей останній, розклавши його по окремих підвідділах.

Ці широкі плани Д. М. що-до розвитку музейної справи иноді не розумів був зав. Музейно-Виставочної Секції Київської Губполітосвіти, що від нього Музей залежав. З одним із таких конфліктів і звязана заява Д. М. про відставку. Заяву цю подано зав. Музейно-Виставочно-Екскурсійної Секції в жовтні 1922 р., але той її не прийняв.

Наприкінці 1923 року замість академика М. Біляшівського, що йому доручено було завідувати Художньо-Промисловим відділом, на завідувателя над Музеєм призначено зав. Музейно-Екскурсійної Секції А. Винницького. Спочатку Д. М. і далі працював на користь музею давнім темпом. Під цей час почала болюче відчуватися мала площа музею для експозиції експонатів. По революції музеї Полтави, Чернігова, Гуманя та інші збільшили свої площі, здобувши собі окремі будинки з відповідною площею, а Київський музей ніяк не міг розвязати цього питання, дарма що експонатів у ньому на багато побільшало супроти передреволюційних часів [1]). Довелося організовувати виставки, щоб хоч почасти зазна-

[1]) Доповідна записка про налагодження наукової роботи в Істор. Музеї в Київі.

йомити громадянство з коштовними музейними колекціями. Д. М. брав у цьому близьку участь. Він упорядив виставку українських килимів, що цікавивсь був ними ще на початку своєї музейної діяльности [1]), та уклав до неї спеціяльний каталог [2]). На виставці було експоновано тільки 300 килимів замість 700, що має музей. Далі, Д. М. брав участь в організаціях виставки українського портрету і подав статтю до ілюстрованого каталогу цієї виставки [3]). Д. М. був також членом організаційного Комітету для впорядження виставки Нарбута, розташованої в приміщенні відділу, що ним керував Д. М. Разом з цим Д. М. знову заходивсь збирати експонати за допомогою екскурсій. Багато коштовних експонатів дала його подорож на Волинь у серпні 1926 року, сполучена з дорученнями Археологічного Комітету при У.А.Н. Між иншим він привіз для музею цінну збірку шитва, ікон, то-що. Археологічному відділові музею він передав тоді-ж цікаві речі з Трипільської культури (напр., фігурки кукутенського типу), посуд полів похоронних урн, то-що. Окрім того він зібрав чимало матеріялу з історії мистецтва в численних фотографічних знімках. Частину речей і фотографічних знімків експоновано на черговій виставці Археологічного Комітету на-весні р. 1927; вони притягли до себе особливу увагу одвідувачів виставки [4]).

Широка та різноманітна була діяльність Д. М. в инших галузях музейної роботи. Спинюся на одній — охороні експонатів. Різноманітність матеріялу експонатів у відділі Д. М. (дерево, тканина, скло, картини на дереві, картини на полотні, то-що) вимагала до себе особливої уваги. Отже Д. М. реставрував експонати, а найголовніше невпинно боровсь з шкідниками. Щоб роздобути кращі засоби що-до охорони речей, він брав близьку участь у реставраційній комісії при лаврському музеї. З цією-ж метою він узяв р. 1925 командирування до Ленінграду. Тут він особливу увагу звернув на дезинфекційну камеру [5]). Питання про потребу такої дезинфекційної камери при музеї небіжчик не раз порушував перед адміністрацією музею. На жаль, адміністрація музею обстоювала примітивну охорону експонатів (напр., боротьбу з шкідниками гасом, то-що). У своєму додатку до акту про шкоду на речах од молю, що небіжчик склав у день своєї смерти, яскраво змальовано, в якому становищі перебувала охорона експонатів у відділі, що ним керував Д. М.

Загальні умови музейної роботи в Київському Історичному Музеї ім. Шевченка погіршилися особливо гостро з 1926 р. [6]). Не раз скарживсь Д. М. на важкі умови музейної роботи і згадав про них у сво-

---

[1]) Варто одзначити, що Д. М. залишив після себе роботу про датовані килими. Він написав її для музейного збірника, що має видати Лаврський заповідник у Київі.

[2]) „Виставка українських килимів". Київ. 1924.

[3]) „Український портрет XVII—XX ст." Київ 1925.

[4]) Див. „Життя та Революція" 6, Київ 1927, , „Коротке звідомлення Всеукр. Археолог. К-ту У.А.Н, за р. 1926". Київ 1927.

[5]) Див. доповідь Д. М. на засіданні Музейного Комітету.

[6]) Див. доповідну записку в справі налагодження музейної роботи.

йому передсмертному листі. Ввесь час слідкуючи за новішою літературою музейної справи і пильно студіюючи те нове, що з'являлося в друкові й було для нього цікаве, Д. М. набув великого досвіду в музейній справі. Отже глибоке знання в цій галузі і любов до справи примусили Д. М. особливо боляче відчути — перешкоди, що не давали змоги йому реалізувати низку планів у музейній роботі.

Другий шлях, що ним ішла головна діяльність Д. М., полягав у наукових працях його на ниві українського мистецтва й надто народнього мистецтва. Тут він тримався двох напрямків, що в основі їх були студії над самим українським мистецтвом і шукання в ньому західньо-европейських форм. Як зазначено попереду, Д. М. почав працювати над збиранням пам'яток українського мистецтва та зразків українського народнього мистецтва з 1904 року. Він студіював зібраний матеріял [1]), експонував його і, нарешті, науково опрацьовував. Давно працюючи в цій науковій галузі, Д. М. набув не аби-яких собі знаннів і підсилював їх, пильно стежучи за новою літературою з питань мистецтва.

Перші роботи Д. М. над українським мистецтвом надруковано р, 1913-го в журналі „Сяйво" (напр., „Деякі дрібниці українського церковного будівництва", „Козак Мамай (народня картинка)", й „Суєта суєт" (народня картинка) р. 1914). Уже тут він виявив себе, як вдумливий дослідник, що підходить до праці, озброївшись глибоким знанням того, що студіює, і володіючи літературою питання. Року 1921 в „Збірнику Секції Мистецтва" з'явилися дві роботи Д. М. — „Символіка в українському мистецтві. І. Виноградна лоза", і „Українські дерев'яні церкви". В першій роботі автор, широко використовуючи літературу цього питання й музейні експонати, робить висновок, що виноград був за улюблений символ на Україні в XVII і XVIII ст. Різноманітних образів з цим символом багато в Західній Европі. Проте українські майстри „не копіювали позичене" з заходу, а „творили иноді нові, цілком оригінальні композиції". В цій роботі, як і в давніших та пізніших Д. М. використовував матеріяли музеїв, того музею де він працював і инших. Друга стаття про дерев'яні українські церкви — це поширена рецензія на праці академика Ф. І. Шміта — „Мистецтво старої України-Руси" і „Искусство, его психология, его стилистика, его эволюция" У цій розвідці Д. М. подає короткий огляд розробки питання про український архітектурний стиль у дерев'яному будівництві, починаючи з 1-ї половини XIX ст. Автор пильно слідкує за західньо-европейською, польською, російською літературою до 1914 року. В цьому огляді Д. М. спиняється на позитивних та негативних сторонах зазначених праць акад. Шміта і висловлює побажання що-до дальших студій над дерев'яним церковним будівництвом. Розвідка ця в дальших студіях над історією українського архітектурного стилю повинна бути за вихідну.

---

[1]) Д. Щербаківський, „Відділ Народнього Мистецтва у Всеукр. Історичн. Музеї ім. Шевченка у Київі". „Зап. Етнографічного Т-ва", кн. І. К. 1925.

Інтереси Д. М. в українському мистецтві були різноманітні. Він працював над українськими килимами, портретом, золотарством; Д. М. цікавився також музичним і театральним мистецтвом та багатьма иншими. В ілюстрованому покажчику до виставки портрету, що організував Історичний Музей ім. Шевченка, Д. М. подає короткий нарис з історії портрета на Україні, починаючи з XI ст. до кінця XVIII ст. Українським портретом цікавилися небіжчики О. М. Лазаревський і В. Л. Модзалевський, проте Д. М. перший, що написав окрему розвідку на цю тему.

Великі коштовні збірки золотарських виробів, що на збирання їх Д. М. поклав силу невтомної енергії, дали йому змогу почати над ними студії. А саме — золотарству присвячено три вже надруковані його роботи („Готичні мотиви в українському золотарстві" 1924 р., „Золотарська оправа книжки в XVI—XIX ст. на Україні" 1924 р., „Оправа книжок у київських золотарів XVII—XVIII ст." 1926 р.) і велику багато ілюстровану студію в рукопису, що Д. М. передав Археологічному Комітетові за два дні перед своєю смертю. У першій своїй роботі з золотарства про ґотицькі мотиви в українському золотарстві, Д. М. робить висновок, „що не тільки в першій, але і в другій половині XVII ст. в українських золотарів ще жили традиції ґотики". Здається, він перший звернув увагу на ґотицькі мотиви в зазначеній галузі українського мистецтва.

Року 1926 в Празі вийшла одна з найґрунтовніших праць Д. М. — „Українське мистецтво" II — розкішне видання з текстом двома мовами — французькою і українською, ілюстроване 128 фотографічними знімками (переважно власної роботи автора). Праця ця має такі розділи — 1) церкви (здебільша хатнього типу); 2) Дзвіниці; 3) Брами; 4) Надгробні хрести; 5) Придорожні хрести і 6) Фігури; 7) Каплиці і рельєфи. Ввесь матеріял систематично згуртовано, починаючи з найпростіших форм. У передмові автор зазначає, що цей II випуск „Українського мистецтва" [1]) надруковано за 8 років по тому як був складений. Самий текст автор вважає тільки „за пояснінння до деяких розділів цього випуску". Як було вже зазначено, сюди ввійшов матеріял, що автор зібрав його за світової війни на західньому фронті.

На цьому закінчу короткий огляд головніших праць Д. М. з українського мистецтва, аналізу їх і оцінку залишивши фахівцям у цій галузі.

Стоючи близько до народнього мистецтва, часто подорожуючи на село, Д. М. добре знав українську етнографію, проте він написав тільки одну розвідку з цієї наукової галузи — а саме, описав свої власні спостереження над обрядом обперізування церкви намітками, щоб оберегти людей від холери. Авторові пощастило зробити кілька фотографічних знімків з цього [2]). Треба зазначити, що автор широко використав літературу про забобони, звязані з охороною від різних хороб, і подає тут деякі власні спостереження.

[1]) 1-й випуск був видав брат автора В. М. Щербаківський у 1912 р.

[2]) Д. М. Щербаківський, „Сторінка з української демонології" Наук. Збірник за р. 1924, вид. У.А.Н.

Не можна мовчки обминути численні рецензії Д. М. переважно на роботи з мистецтва, розкидані по виданнях У.А.Н.

Д. М. любив і цікавився книжкою, а також стародруками та рукописами. Він зібрав велику бібліотеку книжок з історії, мистецтва, археології, то-що, яку в заповіті передав Всеукраїнському Археологічному Комітетові при Українській Академії Наук. Багато часу й енергії він віддав бібліотеці Історичного Музею ім. Шевченка.

Р. 1923 в „Бібліологічних Вістях" Д. М. умістив замітку про нові придбання в рукописному відділі бібліотеки зазначеного музею. Він підходив до книжки також і з мистецького боку, написавши дві праці про золотарську оправу книжок.

По революції Д. М. брав діяльну участь у багатьох наукових товариствах (напр., Вукопис, українське наукове т-во, Секція Мистецтва, Археологічна, Історична), в Етнографічному Т-ві і Етнографічній Комісії У.А.Н., Комісії Краєзнавства, то-що. Згодом Д. М. близько став до роботи в Археологічному Комітеті. Бувши головою мистецького відділу Археологічного Комітету, він ніс на своїх плечах всеньку роботу відділу. Крім того працював в Комісіях Археологічного Комітету—Софійській, Золотарській і в Архівній підкомісії мистецького відділу, в Інституті української мови. Був членом дослідчої катедри Мистецтвознавства. Разом з цим він працював у різних наукових установах У.А.Н. Д. М. не кидав і педагогічної роботи. Він викладав у Фребелівському Інституті, згодом Архітектурному Інституті, Археологічному Інституті, Інституті Пластичних мистецтв і Художньому технікумі. Коли Археологічний Інститут закрито, то Д. М. піклувався про заснування Археологічних Курсів або при Інституті Народньої Освіти, або при Всеукраїнському Історичному Музеї ім. Шевченка. Він керував також семінаром при Науково-Дослідчій катедрі. Крім цього під безпосереднім керівництвом Д. М. року 1926 працював гурток-студіо („studio"), що вивчав українське мистецтво. Гурток збирався у залях Всеукраїнського Історичного Музею. Програма праці цього гуртка була така: 1) мандрівка для збирання матеріялу; 2) опрацювання зібраного в музеї матеріялу; 3) зачитання та обговорення доповідів, що робили члени гуртка; 4) знайомство з літературою, а також з методами праці різних авторів шляхом доповідів. Члени гуртка-студіо зачитали праці на такі теми: Венгрженівська — „Рубель за експонатами Історичного Музею". Коцюбинська — „Шитий рушник Подільського Подністров'я", „Одіж с. Володівець на Поділлю". Мішківська —„Полтавські килими", „Полтавський шитий рушник". Мороз — „Рушники Полтавщини". Мулявка —„Київські килими", „Трактовка дерева в українському килимі". Новицька — „Українські епітрахілі з половини XVII в.", „Датовані епітрахілі Лаврського Музею". Спаська —„Статистично-описова метода праці з масовим матеріялом", „Техніка Ніженського золотарства", „Татарське вишивання Старо-Кримського повіту". Ці праці докладно обговорювали всі члени гуртка

після того, як робили свої завваження призначені опоненти. Д. М. останній подавав свої висновки і оцінку роботи.

Окремо під керівництвом Д. М. працювали його безпосередній співробітник у Музеї А. А. Терещенко і Л. П. Гвоздь. А. Терещенко тепер закінчує праці, початі під доглядом Д. М.—„Українське ярмо“ і „Сволок в українській хаті“, а Л. П. Гвоздь — „Лаврська іконописна майстерня“.

Не можна не згадати ще за екскурсію Д. М. р. 1924 з своїми учнями до Баришполя. Екскурсія ця мала всебічний характер. Д. М. перший виявив, що тут збереглися старовинні книжки шевського цеху.

З усього наведеного знати, яка різноманітна була діяльність Д. М. Треба зазначити широкий підхід у його роботі, любов і відданість справі.

Для Д. М. інтереси справи були вищі від особистих інтересів і цього принципу він раз-у-раз твердо додержувавсь. Хто близько знав Д. М., не міг не любити його. Абсолютно чесний і правдивий, він ненавидів кривду та неправду. Палкий на вдачу, він легко втрачав рівновагу, коли бачив нечесні вчинки. Разом з тим він допомагав кожному чим міг. Не один з його учнів закінчував свою освіту завдяки матеріяльній і моральній підтримці Д. М. Я знаю випадок, коли одна з студенток Бестужевських Курсів, закінчивши курси на позичені в Д. М. кошти, хтіла повернути йому борг, але він не взяв грошей й попрохав її передати їх комусь иншому, хто потрібував коштів, щоб закінчити свою освіту. Коли учні Гуманської гімназії влаштували проводи свого улюбленого навчителя Д. М. до Київа, то на них поприїздили учні, що давніш скінчили гімназію і під той час були далеко від Гуманя. Талановитий педагог, жвава палка людина, Д. М. умів передати знання своїм учням, умів навчити їх працювати й грунтовно підходити до питання. Особливу увагу він звертав на те, щоб виробити точність думання.

Смерть Д. М. це невимовно важкий удар не тільки для української науки. Всі, хто був звязаний з ним працею, справою або просто приятельськими стосунками, не зможуть втишити розпачу від цієї тяжкої втрати. Хай буде тобі легка земля, дорогий товаришу!

РЕЄСТР НАУКОВИХ ПРАЦЬ Д. М. ЩЕРБАКІВСЬКОГО.

1) „Бібліотека Вишневецкаго замка“ (Кіевск. Старина. 1902, мартъ).

2) „Фундушевая запись князя Любарта Луцкой церкви Іоанна Богослова“ (Чт. О-ва Нестора лѣтоп. 1904).

3) „Раскопки кургановъ на пограничьѣ Херсонской и Кіевской губерній“ (журн. „Археол. Лѣтоп. Южн. Росс.“ 1905, № 1—2).

4) „Деякі дрібниці українського церковного будівництва“ (Сяйво, 1913, № 7—8—9) з 2 мал.

5) „Козак Мамай“ (народня картинка) (Сяйво 1913. № 10—11—12).

6) „Суєта суєт“ (народня картинка) з 2 мал. (Сяйво, 1914, травень — червень).

TÜRK TARİH KURUMU DEVLET KİTAPLIĞI NASb

7) „Символіка в українському мистецтві. І. Виноградна лоза“ (з 11 рис. на окрем. табл. і в тексті) (Збірн. Секції мистецтв. Укр. Науков. Т-во в. І, 1921).

8) „Українські деревляні церкви“. Короткий огляд розробки питання (Зб. Секц. Мист. Укр. Наук. Т-ва, в. І, 1921).

9) Микола Іванович Петров (Ibidem).

10) Спис головніщих праць академика М. Й. Петрова, що до археології та історії мистецтва (Ibidem).

11) „Нові придбання рукописного відділу бібліотеки Першого Державного Музею у Київі“ („Бібліологічні Вісті“, грудень 1923, ч. 4, Київ).

12) „Готичні мотиви в українському золотарстві“ з 12 мал. (Україна“, 1924, 4, стор. 3—11).

13) „Виставка українських килимів“. К. 1924.

14) „Золотарська оправа книжки в XVI—XIX ст. на Україні“ (Бібліологічні Вісті. 350 років українського друку. К. 1924).

15) „Набор півчих 1790 р. в Малоросії для придворної капели“. (Музика, 1924, ч. 1—3, стор. 38—40).

16) „Оркестри, хори і капели на Україні за панщини“ (Музика, 1924, 7—9, стор. 141—155, 10—12, стор. 205—215).

17) „Програм до збирання відомостів про кріпацькі капели“ (Музика, 1924).

18) „Сторінка з української демонології (Наук. Зб. за рік 1924, т. XIX, Київ 1925, стор. 204—210).

19) „Український портрет до кінця XVIII ст.“ (Український портрет XVII—XX ст.). К. 1925.

20) „Відділ народнього мистецтва у Всеукраїнськ. Історичн. Музею ім. Т. Шевченка у Київі“ (Зап. Етногр. Т-ва, т. І. К. 1925).

21) „Реліквії старого київського самоурядування“ (Київ та його околиці, К. 1926).

22) „Перший театральний будинок у Київі та його садиби (Збірн. Київ та його околиці. К. 1926).

23) „Українське мистецтво“ т. II. L'art de l'Ukraine, українською та франц. мовою, 48—128 мал. Київ — Прага 1926.

24) „Оправа книжок у київських золотарів XVII—XVIII“ (Українська книга XVI, XVII, XVIII ст. К. 1926).

25) „Малюнки Дж. Джемса з його подорожи на Україні“ (Україна, 1926, ч. 4 стор. 57—67).

26) „М. Т. Біляшівський і українське мистецтво“ (Зап. Іст.-Філол. Відд. У.А.Н., кн. IX, 1926).

27) „Культурні цінності в небезпеці“ (журн. „Життя й Революція“, 1927, № 1, січень).

Рецензії.

28) „Пам'ятки мистецтва на Правобережжі“ (Звідомлення В.У.А.К. за 1926 р., К. 1927).

29) Микола Шумицький. „Український архітектурний стиль“ (Україна, 1914, 2).

30) І. Огієнко. „Українська культура“ (Наше Минуле, 1918, 1, стор. 183—185).

31) Микола Голубець. „Українське мистецтво“ (Наше Минуле, 1918, 2, стор. 226—228).

32) Ѳ. Ернстъ. „Художественныя сокровища Кіева, пострадавшія въ 1918 г.“ (Наше Минуле, 1918, 2, стор. 228—229).

33) С. Таранушенко. Хата по Єлисаветинському пр. ч. 25 в Харкові, 1921. Старі хати Харкова 1922 (Україна, кн. 3, 1924).

34) С. Таранушенко. Пам'ятки мистецтва Старої Слобожанщини (Україна 1924. 4).

35) В. Січинський „Укр. хата в околицях Львова“ 1924 (Україна, 1925, 5).

36) В. Січинський. „Архітектура в стародруках“, 1925 (Україна 1927—1—2).

37) В. Січинський. „Дерев'яні дзвіниці і церкви Галицької України XVI—XIX ст.“ (Україна, 1927, 1—2).

Друкується праця Д. М. в Музейному Збірнику (Датовані килими).

В'ЯЧЕСЛАВ КАМІНСЬКИЙ.

ЕТНОГРАФІЯ В НАУКОВІЙ ДІЯЛЬНОСТІ ДАНИЛА МИХАЙЛОВИЧА ЩЕРБАКІВСЬКОГО.

I.

Постать незабутнього Данила Михайловича Щербаківського, що життя його так несподівано й через такі незвичайно трагічні обставини увірвалося 6 червня 1927 року, повинна зайняти почесне місце на сторінках історії культури й науки на Україні. Як колега небіжчика (ми обоє працювали з ним у Київському Архітектурному Інституті), вважаю за свій обов'язок, звязаний з глибокою пошаною до небіжчика, спинитися на його особі та праці, зазначити характерні особливості його вдачі й виявити, яку ролю відогравала етнографія в широкому розумінні того слова в його наукових студіях.

Передовсім я повинен сказати, що його життя становило один безперервний подвиг. Цілий цей подвиг такий був глибокий і широкий, знов-же до об'єкту своєї наукової праці ставивсь Данило Михайлович з таким замилуванням і так діловито захоплено, що й саме життя його неначе перетворювалося в повсякчасне та невпинне наукове поривання. У цьому пориванні шляхетна постать Данила Михайловича надзвичайно різко й виразно вимальовується: нічого він не робив на половину, якщо яка справа його захоплювала, то віддавався їй усенькою своєю істотою і доводячи роботу до краю, вносив свій звичайний захват та красу виконання, а заразом і свою звичайну щирість та правдивість. Всеньку його істоту так глибоко перейнято було моральними постулатами, що компроміс навіть у дрібницях його вже непокоїв, а там де він живовидячки почував неправду, фальш, там для нього й для його праці місця бути не могло. Д. М. був людина цільна: в нього слово й думка, слово та діло ніколи не розходилися. І до наукової праці він ставивсь, з цих твердих засад та звязаних з ними міркувань виходячи. Зацікавившись будь-яким питанням загального змісту, чи поодинокими дрібними питаннями, він брався їх опрацьовувати так уважливо, а разом закохано, що не обминав жадної подробиці. Він щиро був переконаний у тому, що вивчити якесь питання ґрунтовно, усяку деталь, усяку дрібницю можна тільки використавши чи то побутове явище, чи то забуток минулого, чи навіть рису художньої орнаментики; все, на його думку, мало своє спеціяльне значіння. Не можна не згадати пильних його дослідів над

малюнками взагалі й зокрема релігійно-церковними. Він спиняв увагу на тих явищах, що инші їх обминали. Його зацікавлення передавалося й тому, хто знайомився з Д. М. дослідами — чи то з його розвідок, чи то з розмов, а надто з його своєю формою, простих, але складних та глибоких змістом лекцій. Тут його вплив на слухачів був величезний.

Ці риси Д. М. надто яскраво виявлялися в його науково-педагогічній праці. Д. М. вмів делікатно, тактовно, а разом з тим авторитетно будити думку студентства, скеровуючи увагу студентів на науково-дослідницьку працю на полі українського народнього мистецтва. Самі слухачі казали, що він цікаво викладав лекції, але не так, щоб їх пасивно можна було сприймати. Студенти, щоб їх засвоїти, повинні були виявити активність. „У конспективному викладі Д. М. були запитання; щоб їх розвязати, він пропонував нам відповідний матеріял, і наші відповіді — наслідок наших власних міркувань, та спостережень, пильно перевіряв. Через це здобували ми знання не позверховне, а тверде, обґрунтоване і цілком певне". Додати до цього випадає, що стосунки поміж Д. М. та студентством були дуже добрі: цінували його доброзичливість, ласкавість узагалі, найбільш те, що він вчив, будив думку і то не шаблоновими засобами, а оригінальною педагогічною методою, що зацікавлювала й захоплювала. Скоро тільки боротьба сил в інституті загострилася, Д. М. покинув тут працювати. Дуже болюче почували були студенти, що їхнього улюбленого професора вже немає, цю втрату інститутові так і не пощастило відшкодувати, і катедра українського народнього мистецтва мало не до самої смерти Д. М. була вакувала.

Яку-ж саме галузь науки Д. М. досліджував? Які питання він порушив, які проблеми для дослідів він був виставив? Які здобутки його дослідів, яку спадщину по собі він був залишив?

Як показує перелік наукових праць Д. М., вони складаються з оригінальних його розвідок і з рецензій. Присвячено їх етнографії в широкому розумінні цього слова. На чільному місці серед тих галузів етнографії, що їх був студіював Д. М., стоїть українське народнє мистецтво, і зосібна архітектура, будівництво, тоб-то питання матеріяльної культури переважно. Не спиняючись докладно на аналізі та розгляді цих праць, бо це стати повинно за об'єкт спеціяльної розвідки, випадає зазначити, що питання українського мистецтва Д. М. розглядав не в тісних межах розвитку його тільки на Україні, а в широкому маштабі загально-европейських еволюційних мистецьких процесів. У статті: „Готичні мотиви в українському золотарстві [1]), Д. М. зазначає, що українське мистецтво, залежачи від мистецтва сходу, являється в цілому, як „частина загально-европейського еволюційного процесу, і студіювати укр. мистецтво найкраще в межах цього останнього. Европейські стилі відбиваються на українському мистецтві з деяким запізненням проти західньої Европи". І далі дає він цікаву студію, присвячену найменш вивче-

[1]) „Україна" 1924, кн. 4, стор. 3—11.

ній ґотицькій добі. Так само він провадить досліди широким маштабом порівнянь і освітлювань в инших своїх працях, порушуючи питання, що їх або найменше вистудійовано, або навіть не зачеплено дослідом.

Д. М. здебільшого підіймав цілину на ниві наукових своїх студій.

До таких праць належить зарахувати невеличку завбільшки розвідку Д. М. „Оркестри, хори і капели на Україні за панщини". Тут ми маємо вступ, де Данило Михайлович з'ясовує зміст поняття „капела" (стор. 141—142) у нас на Україні та в Західній Европі, а далі історичний нарис про хори та оркестри в XVII, XVIII і XIX ст. (геть аж до того часу, коли знесено кріпацтво (142—153), про двірських бандуристів та торбаністів (153—155) і нарешті деякі висновки та підсумки (205—213). Встановлюючи Д. М. три доби в розвиткові кріпацьких оркестр та хорів, торкається питання про репертуар панських капел, про склад капел, про диригентів, підкреслює глибоку українську стихію в лівобережному дворянстві (стор. 210) і подає силу історичного матеріялу, що яскраво ілюструє життя й побут взагалі панства за кріпаччини, і зокрема про капели, хори та їх учасників. Наприкінці подано програму до збирання відомостей про кріпацькі капели. Цілком слушно зазначено, що поки нові форми життя ще не до краю стерли з людської пам'яти лихі панщанні часи, треба записати і зберегти для науки те, що й досі зберегають за них людські спомини (стор. 214).

Якщо історичні дані про музику, співи, театр на Україні доводиться збирати маленькими крихітками, переглядати величезну силу збірників, актів та документів, а так само різних давніх часописів, то треба сказати, що Д. М. це завдання виконав дуже пильно й сумлінно; його стаття дає малюнок якщо й не цілком вичерпливий, то в основному більш-менш повний. До цього випадає приєднати ще одну статтю Д. М.: „Набор півчих в Малоросії", де на підставі архівного матеріялу маємо цікаву картину того, як наприкінці XVIII в. вербували співаків до двірської капели, а так само й до архірейських капел.

Д. М. спиняє иноді увагу на питаннях фольклору. Його стаття: „Сторінка з української демонології" це певною мірою данина широкому питанню, що етнографічній літературі не було за новину. Підчас своїх наукових мандрівок трапилася Д. М. нагода заїхати у куточок, де сходяться межі трьох губерень, а саме: Волини, Менщини та Гродненщини. Зафіксувавши тут архаїчний тип церков — три бані з надбудованою над бабинцем дзвіницею і стелею у всіх трьох зрубах, Д. М. натрапив випадково на цікавий обряд обперізування церкви намітками для того, щоб оберегти людей від холери. Д. М. описує самий обряд обперізування, що його робили баби і що відбувався підчас похорону, подає схематичний план обперезаної церкви, фотографію церкви та бабів, що її обперізували, а нарешті розвідку про цей звичай.

Виходячи з того, що холеру, як инші пошесті (джуму, пропасницю, то-що), на думку простого народу, заподіює нечиста сила, Д. М. розглядає ті засоби, що ними взагалі захищає себе селянство від цих хо-

роб, і серед них спиняє увагу на магічних діях та чарівному колі, а так само розповідає про ті чинники, що влаштування цього кола викликають, та їх різноманітність (оборювання, оббігання без одежі, то-що). Опріч того він подає зміст та аналізу оповідань про холеру на Волині й Сквирщині, підкреслює типові в них риси, відокремлює низку випадків, коли вживають чарівне коло, щоб захистити від відьми, опиря і взагалі нечистої сили та її агентів. І надзвичайно яскраво з'ясовує питання про те, як саме допомагають ці засоби: а) або вони прямують до того, щоб зробити людину невідомою для нечистої сили, б) або вони не дають нечистій силі доступитися до людини, взяти її, хоча-б людину нечиста сила побачила. Торкаючись самого обряду обперізування, Д. М. зазначає, що аналогій для нього немає на Україні, а є тільки на Білорущині. Тут він подає звістку про те, як на Менщині в 70 роках XIX ст. (с. Рожани) обперізували церкву підчас пошести і терли деревину об деревину, і запалювали отак вогонь і розносили його по хатах... Цікаву аналогію подає Д. М., наводячи в оповіданні з Харківщини про те, як люди боронилися від померлої відьми, обмотуючи хату валом. З приводу цього, а також взагалі з приводу вживання полотна та й валу Д. М. зазначає, що полотно: а) одлякує пошесть і б) вбирає в себе заразу, а вал закриває хату, куди відьма хтіла-б зайти; взагалі, на думку Д. М., полотно вживано на Україні не тільки на те, щоб уратувати людей від пошести та одлякувати її, а й у ролі шапки-невидимки. Підкресливши, що „ця власне форма обперізування церкви намітками, як оберега, утворена підо впливом білоруським" (стор. 216), Д. М. не розвязує питання до краю. Мета його статті, як він каже, „дати декілька нових подробиць до відомих фактів і підібравши деякі паралелі показати, до якої групи фактів треба занести ці подробиці". Проте цю скромну, на думку Д. М., мету його статті виконано в далеко ширшому маштабі: він докладно розглядає мало не всеньку, що до цього питання стосується, літературу (опріч чужомовної): аналізуючи описуваний обряд, намагається бути вичерпливим, охопити всі подробиці самого обряду і вживаних у ньому речей. Спинивши увагу на чарівному колі, як поширеному засобові для оберегу, Д. М. констатує, що на Україні вживають його в різних формах, а також подає тлумачення й покликується на численну літературу.

З-поміж праць Д. М. чимало є рецензій. Значіння їх полягає в тім, що неподібні вони до звичайних шаблонових рецензій-оглядів. Д. М. глибоко аналізує ті праці, що рецензує, і освітлює саме питання так детально, що й позитивні, і негативні риси рецензованого твору виявляються цілком ясно та певно. Як на яскравий приклад, можна покликатися на рецензію Огієнкової книжки „Українська культура", а так само праць Таранушенка (про будівництво) та Широцького. Не тільки сама постава питання, рамці його опрацювання, план і метода, визначаються певно й ясно, але й літературу (з чужомовною включно) тут подається, як джерело, яке треба використати, щоб надати праці певної повноти, вичерпливости й обґрунтованости. Не простого звичайного

рецензента бачимо ми в рецензіях Д. М., а всебічно озброєного науковим апаратом вченого, якого думки мають певний авторитет своєю глибокою широтою та закінченістю. Визначаючи за доцільну й потрібну таку працю, як Огієнкова „Українська культура", яка-б „допомогла орієнтуватись у культурному минулому України, допомогла-б вияснити, що собою уявляє Україна, як культурна одиниця", Д. М. сподівається знайти тут „картину генези і постепенного розвитку українського національного процесу в його головних проявах..., а також, як взагалі творилась українська культура серед тих національних стихій, в обіймі яких кидала Україну її історична доля" (стор. 183). Як історик-аналітик, розглядає уважливо цей твір Д. М. та й робить висновок: — „ми маємо гарну агітаційну книжку, яка зробить своє діло, зробить чималий вплив на широкі кола суспільства українського і неукраїнського, але історії української культури ми не маємо" (стор. 185).

Так само категорично й переконливо висловлювавсь був Д. М. і з приводу инших питань. Як архівіст та історик, Д. М. дуже цінував праці Широцького і дав їм відповідну оцінку. Сама маніра критикувати, коли йому доводилося казати за негативні риси рецензованої праці, дуже делікатна, доброзичлива: вона, авторитетно висловлюючи правдиву думку об'єктивного вченого, самою формою вислову ставиться до праці не однобічно, а так, що й виявляє її цінність; проте, зазначаючи негативні її риси, спонукує морально їх усунути і, переробивши саму працю, подати її в такому вигляді, щоб вона вдовольняла наукові вимоги і не давала приводів до закидів.

II.

Звернімо свою увагу на науково-організаційну працю Д. М. Щербаківського. Вона виявилася в постійній праці над організацією музейної роботи і самого музею, де він працював. Не спиняючись на цьому, ми уважніш розглянемо його організаційну працю в Етнографічній Комісії Української Академії Наук. Як відомо, Комісія утворилась у звязку з ліквідацією і злиттям Київського Наукового Т-ва з Академією Наук, саме його Етнографічної Секції. Д. М. брав активну участь у роботах К. Н. Т-ва ще перед революцією, а по ній його участь виявилася особливо яскраво. За це свідчать протоколи Етнографічної Секції і Фольклорної Комісії. В протоколі 20/IV. 1920 р. ми читаємо: „З відродженням України, коли культурно-організована робота нашого громадянства не має вже перепон, а наукове життя може свобідно розвиватись більш, як коли, відчувається потреба рятувати все те, що стосується до побуту нашого народу. Праця в цій області, яку розпочала Етнографічна Секція Укр. Наук. Т-ва була перепинена; аж тепер стараннями ініціятивної групи київських етнографів-українців, головно Д. М. Щербаківського, скликано 20/IV. 1920 зібрання, на якому вирішено відновити Етнографічну Секцію Укр. Наук". Т-ва. На другому організаційному зібранні 25/IV. 1920 переведено широку дискусію над завданням та програмою

діяльности названої секції. В цій дискусії брали участь проф. Клінгер В., Щербаківський Д. М. та інші. Вирішено, що завдання етнографічної секції є розвиток української етнографії шляхом: І. Об'єднання наукової діяльности у цій сфері на цілій Україні. 2. Допомоги розвиткові нових центрів для досліджування українського народнього побуту. 3. Видавництв: а) етнографічних матеріялів взагалі, б) популяризації українських матеріялів, в) наукових праць з української етнографії та історії культури. Разом з тим вирішено поділити етнографічну секцію на спеціяльні підсекції: а) загальної етнографії, б) фольклору, в) виучування народнього права, г) народньої музики. На третьому організаційному зібранні (29/IV. 1920) обрано тимчасову президію і ухвалено: прилучити етнографічну секцію до відділу гуманітарних наук Укр. Наук. Т-ва; Д. М. Щербаківського обрано представником від етнографічної секції до цього відділу" (Протокол № 1—3).

Ми подали цілком ці рядки, щоб висвітлити важливі моменти в житті етнографічної секції і ролі Д. М., як одного з організаторів-ініціяторів. Протягом 4-х років (див. книжку протоколів) він бере активну участь: 25/IX. 1920 р. його обирають до складу редакційної колегії, а 21/XI обрано на скарбника секції, і він працює, як член президії. Окрім суто-організаційної роботи загального значіння Д. М. особливу увагу звертає і на організацію видавничої справи: „Вісника Етнографії", „Етнографічного Збірника". Розгляд праць, оцінка їх, виготовлення власних праць — це все захоплювало увагу, думку й енергію Д. М. Отже тут треба відзначити заходи в справі „підготовлення до І всеукраїнського етнографічного з'їзду з спеціяльно науковим характером" (протокол № 17; 28/II—1921). Д. М. дано було окреме доручення виготувати (разом з М. Т. Біляшівським) доповіді про українське народнє мистецтво та про музейні справи (протокол № 19; 20/III—1921 р.). З червня 1921 р., коли засідання етнографічної секції та фольклорної комісії Академії Наук стали спільні, Д. М. бере раз-у-раз участь у цих зібраннях та в праці аж до того часу, як етнографічна секція Укр. Нар. Т-ва остаточно зіллялася з Етногр. Комісією Академії Наук.

Таким чином в історії нашої Етногр. Комісії Д. М. належить видатна організаційна роля в справі налагодження праці та її координування саме в важкі моменти, що доводилося переживати всім науковим інституціям взагалі. Якщо нормальний хід справи забезпечено, Д. М. звертає тоді свою переважну увагу на наукову роботу, подаючи цікаві доповіді, беручи жваву участь в обміні думками й розглядаючи ті праці, що подаються до друку.

III.

Отже ми бачимо, що наукову працю Д. М. проваджено в двох напрямках: науково організаційнім, практичнім і, з другого боку, теоретичнім, суто-науковім. За головний осередок її стає музей, музейна справа і все те, що з нею сполучувалось, і тому збирання музейного

матеріялу, його виучування та класифікація за певним планом і системою становить поважну галузь науково-організаційної роботи Д. М. Тимчасом треба сказати, що взагалі наукову діяльність Д. М. об'єднує в її різноманітних проявах та наукових опрацюваннях етнографія в широкому розумінні цього слова; вона становила те оточення, що в межах його будувалася його творча наукова думка, його жвава організаційна праця. Ті переважні галузі, що на них він був спиняв особливу увагу — мистецтво в різних його проявах на терені України та археологічні досліди, не відвертали його думки від тих загальних питань, котрі ввіходять до планових та систематичних студій над українським побутом та українським життям. З другого боку цілком природньо з цим в'яжеться і справа музейна, як речовий засіб конкретизувати виучування та подати ілюстрацію не тільки основних питань, теоретично встановлюваних та висловлюваних, але й тих окремих ділянок, що виявляли український побут та його риси з їх різноманітними дрібницями. Нам пощастило чути його доповідь, збудовану на документальних даних, про виробництво килимів на Україні, про засоби його й характер, про риси цього виробництва в історичному аспекті його розвитку. Український народній орнамент останніми часами становить улюблену тему Д. М.

Поряд з цим його не переставало цікавити становище етнографічних виучувань взагалі: він одвідував засідання Етнографічної Комісії Академії Наук, стежив за працею, що останніми часами широко розгорнулась, тішився її наслідками і спокійно дивився на її прийдуче. Коли треба було організувати справу етнографічних виучувань, прохати його не доводилося: він працював сам, і своєю видатною енергією забезпечував успіх. Так було в справі заснування Київського Етнографічного Т-ва. На нього дивився Д. М., як на парость, що природньо виросла від Етнографічної Комісії Академії; цю думку він втілив, запропонувавши обрати на почесного члена Етнографічного Т-ва голову Етнографічної Комісії Академії акад. А. М. Лободу. Отже не руйнація, не розклад, не нищення, а будування, творіння, творча праця, на що як на одне з основних явищ природи давно вказав був відомий грецький філософ Емпедокл,— становили основну рису Д. М., позначаючи його діяльність в оточенні етнографічної праці. На науковій праці Д. М. яскраво позначилася любов до людей, до їх праці, її процесу, її наслідків. З усіх сил дбав він за те, щоб ці наслідки були як-найкращі. Коротко підсумовуючи все сказане, треба визнати, що з смертю Д. М. культура українська й наука втратили видатної моральної ваги діяча.

АВТОБІОГРАФІЯ П. Д. ДЕМУЦЬКОГО[1]).

I.

Родився я 1860 року, 26 лютого в с. Янишівці, Таращанського повіту в сем'ї сільського священика. Ріс і первоначальне учився дома і в своїй сільській церковній школі, котра тоді була на високому по тодішньому стані. Мій отець, котрий сам був наблюдателем церковних шкіл і любив дуже шкільне діло, добирав в своїй школі і додатніх учителів. Опріч грамоти в школі учили і співів і навіть із школярів був заснований хор, котрий виїздив співати і до других сіл співати служби Божі, а часами і на примітивні концерти, де співались і (світські?) пісні. Особливо хор розцвів був, коли на чолі його стали учителі та дячки Радзієвський, Крижановський, Шпаковський. Цікава подробиця: в ту пору в Янишівці пробував Микола Віталієвич Лисенко, котрий був мировим посредником в Кривицькій волості (батько його на ту пору займав посаду предводителя дворянства в Таращі).

На хорові виїзди з великою охотою приставав і я, хотя ж сам не співав. Мало пам'ятаю я з того репертуару. Пригадую тільки, що мій отець, що мав чудового баса, брав участь в виконанню trio: „Гуде вітер вельми в полі" і в піснях (sic) „А вже ж третій вечір, як дівчину бачив".

Особливо любив я церковні співи і завжде ходив на вечерню, де мою жажду співу задоволювало виконання мого батька на стихирях на Господи воззвах на гласи. Я тепер страшенно жалію, що я тоді не заучив і не позаписував, але я думав, що то мотиви єсть обще достояніе; тимчасом тепер я уже нігде не можу здобути їх. Сам я не мав ні голосу, ні слуху і участи в співах не приймав, аж поки не поступив в науку в подольську бурсу. Тут у мене показався був і голосок (дискант невисокий) і мене обрано було до братського академічного хору.

---

[1]) Ми подаємо тут дві редакції автобіографії П. Д. Демуцького. Перша — на жаль шановний небіжчик не докінчив її — має особливий інтерес, бо П. Д. Демуцький спиняється там на часах свого дитинства, коли формувалася його вдача й зароджувався нахил до тої діяльности, що згодом стала справою цілого життя його. Цей фрагмент публікується з ласки У. Д. Демуцької, вдови небіжчика. Друга автобіографія з реєстром друкованих та готових до друку праць досить стисле curriculum vitae, написане пізніш од першого фрагмента для урядової потреби.

Редакція, публікуючи ці матеріяли, як цінні дані до біографії шановного і відданого своїй праці діяча української музичної етнографії, додержала всіх особливостів стилю небіжчика і змінила тільки правопис оригіналу на академічний. *Ред.*

Я страшенно хтів співати, але боявсь жити помеж школярами в общежитті, да і старший брат мій був проти того, бо знав, що там школярі не дуже усердно учили свою шкільну науку.

Жив я, коли поступив в подольську бурсу, в Київі на квартирі у Левіцької на Почаївській вулиці, що була братським „подворьем", а рядом був корпус, де жили академічні півчі, і я часто бував на співках. Нотній грамоті я разом зо всіми учився по обіходу і, по правді сказать, нічого не розумів, — но так по слуху потроху научивсь гласам і другим церковним напівам. В „висшому отдѣленіи" я попав в „училіщну" церкву дячком, де неукоснітельно і вів своє діло два роки з охотою і любов'ю. На обязанності дяка було звонити і в три звоники, котрі були в домовій церкві при бурсі. Я і досі пам'ятаю ритм, якого там держались в звичайні празники і в черезвичайні, в чому я проявляв своє усердіє.

Минулося, — а колись то було, як найлучший оркестр для нашого нетребовательного музичного нахилу.

В 1876 році я перейшов в Київську семінарію, куди прийшлось держать екзамен. То було перший раз, бо до того часу в семінарію переходили з бурси без екзаменів.

Мої скудні знання і уміння співати на гласи дуже мені помогли на екзамені, де в тому году предсідателем був Харисим (sic) Михайлович Орда — преподаватель священного писанія, і дуже, а дуже перебирав поступавших в семінарію. Я пам'ятаю деякі вопроси, котрі задавались оторопілим учням, наприклад: „яка кровать була в Ога — царя вассанського?" „Хто перший пустив стрілу при осаді Єрусалима". „Які богослуженія починаються возгласом „благословенно царство". „Який хрест був на пишному і багатому храмі Соломона?" і т. и. Бідні бурсачки ловились в ті хитрі тенета і не один так заплутувався, що мусів приходити в другий раз на іспит. А на його голову знов сипались нові вопроси: яка літургія служиться в велику (страсну) п'ятницю? Коли воскресеніє буває в суботу? На мою долю опріч того випало ще показати, чи я умію співать на гласи.

Профільтровані через такий фільтр, ми вступили в Київську семінарію, де нас застала реформа: отдѣленія низшее, среднее и высшее були перейменовані в перший, другий і т. д. класи. Я пробув тільки чотири класи. За той час я трохи научивсь сольфеджіо, котре нам преподавав учитель Сингаєвський по циферній системі. Його усердіє, охота заохочували і нас, семінарів. Він приносив нам і книжечки, де на нотам (sic) цифрами були написані усілякі хори, пісні, і ми з любов'ю заучували по партитурі різні хорові нумері і volens-nolens призвичаювались до гармонізації. Само собою, що наш надзвичайний учитель приучав нас записувати і мелодію; для того він диктував голос, а ми повинні були цифрами записувати.

Мені здавалось, що я за два — три годи такої гуртової роботи набив ухо і руку до запису мелодій.

Уже в ту пору приїжджаючи додому на канікули, я пробував записувати пісні, які чув на селі, та особливо мене приваблювали лірницькі мелодії. Правда, давалось то з великим трудом: одно через те, що я не мав пам'яти — уловлювати мелодію, а друге, що сами лірники неохотно допускали запис од них репертуару, котрий вони охраняли ревниво од чужої влади.

Перша, яку мені удалось записать, була мелодія канта Марії Магдаліні. Для чого (sic) мені прийшлось хитрувати і робити запись не на бумазі, а на землі, дряпаючи паличкою цифри, ловлючи мелодію по частинам. Признаюсь, що всі мої записи страдають схематизмом, бо мені не удавалось уловлювати ті неясні проходящі мелізми, котрі не піддавались ні уху, ні записі. Годи мого семінарського життя совпали з тією порою, коли в Київі начало пробуджуватись національне почуття, особливо в звязку з хоровою діяльністю Миколи Віталієвича Лисенка. В його хорі негласно приймали участь кілька півчих семінаристів з чудовими голосами. Виучані (sic) там пісні вони співали в класах на перемінках... Чудові мелодії народніх пісень, і особливо „Туман хвилями лягає" будив в наших серцях священний трепет і розжеврював огонь святого почуття рідного співу... Правда, то все було прикрито заслоною тодішнього загального запрету української пісні, українського слова. Через ту таємність воно було ще дорожчим.

4 роки семінарського життя промайнули, як їден рік. В ту пору видвинулися Кожаліни, Кошиць[1]), Трехвинський, Секачинський і др., котрі потім попали в Москву в хор Рукавішнікова, а там і в оперу. В самій семінарії позостались безголосі, але щирі співаки, а меж ними і Стриженський Іван, котрий потім за протекцією арт.(истки) Лубковської учив салдат чудовим маршовим пісням. Той самий Стриж.(енський) записав і оддав Лисенку чудові матеріяли, меж иншими: „Чоловіче мій, дружино моя!" „Тепер моя головонька в горі", „Гей, як поїхав а пан Лебеденко", „Ідуть корови та і з дуброви", котрі він записав в Свидівку і Кам'янці Чигиринського повіту від Бінецької. Записував він дуже легко і я йому заздростив, що він так споро ловив мелодію.

Одночасно я став на вакаційних виїздах додому прислухуватись в селі і занотовувати пісні, котрі мені удавалось слухати на роботах од солісток. Характерні дуети в ту пору я не міг ніяк уловити: то мені далось не скоро, аж тоді, коли я став учитись сам від хора в Охматові. В Янишівці мені пощастило зразу напасти на таку солістку Варку Морозову, від котрої я і записав: „Кувала зузуля". „Коли-б же я знала, як буду вмирати", „Ой, не ходи, Барабашу".

Но найбільше в ту пору мені удалось добувати записей у лірників, меж котрими дуже здатним був сліпець Радько Слюсар із с. Богатирки — сусідньої з Янишівкою.

[1]) Мова йде не про нині знаменитого дирігента і композитора Олександра Кошиця, а про відомого свого часу оперового співака. *Прим. од редакції.*

Неослабна любов до пісні находила піддержку в тих надзвичайних вечірніх враженнях, які можна було що-вечора пережити, вслухуючись в співи дівчат. Признаюсь, що парубочі гурти і їх співи здавались мені, по своєму пошибу, фабрично-салдатсько-городському жанру і особій оздобі їх зовсім немузичними і неестетичними уханнями, присвистом, вигукуванням... Може через те я і старавсь зібрати і добувати мелодії од жіночого гуртка. Тільки далеко пізніше після переїзду мого на життя в Охматів, коли у мене зорганізувався хор, я став добувати і пісні репертуару хлоп'ячого і мішаного. В ту пору мені удалось записати: „На городі верба рясна", „По цей бік гора", „Синє море засинилося" і др.

Одночасно з записями пісень я розшукував і таких співаків, котрі знали церковні старинні мелодії. Признаюсь, що їх було багато, але трудно було до них добитись і випросити запись; бо на то треба було тратити не один час, а вони усі були люди заняті; окрім того я сам не міг уділяти багато часу, бо завше був звязаний своєю практикою. В самому селі Охматові був дячком Радоліцький Іван, котрий багато знав таких старинних мелодій, але трудно було погодитись з його недружелюбною натурою і можна було записати тільки не тоді, коли він бачив, що од нього записувалось.

В організації записів церковних дуже багато поміг мені Григорій Семенович Бережницький, котрий не тільки умів указати на цікавіші №№ але і сам постачав мені чудові мелодії частю записані, а то і своєї композиції.

При його помощі ми зорганізували(сь?) були в trio (sic), котре і виступало в Янишівській церкві на службі Божій, де ми співали часами і концерти самого таки Бережницького. Думаю, що це то й було зародком того живого діла, котре в Охматові розвилось до великого хорового організму.

З початку моєї праці з своїм народнім півчим гуртком я розучував мелодійні херувімські, дуже півуче св. Боже, різні Господи помилуй, котрі були построєні в терцію проти основного голосу (альта), котрий вів мелодії — путь. Це мені давалось далеко легше ніж звичайне общезнане придворне Господи помилуй в широкім тоні, де терція од совопутнього голосу одстояла далеко і не йшла поруч, т. є. паралельно вверх або вниз. Такий гармонічний уклад, де альт піднімав(ся?) [1])...

II.

ПОРФИР ДАНИЛОВИЧ ДЕМУЦЬКИИ.

(Curriculum vitae).

Мені уже 66-й рік. Час, коли думка мимохіть зазирає не тільки вперед, а ще більше і частіше назад. Там червоною ниткою через все життя проточується „труд, труд і труд". Все моє життя труд давав

[1]) Тут рукопис переривається.

мені рівновагу і всі мої бурхливі потенції втілялися в роботу, котру я находив скрізь, де життя вимагало послужити ближньому — меншому брату... Отож я коротко пригадаю свій вік, не хвалючись, але і не принижуючи себе.

Родився я в 1860-му році 26 лютого в с. Янишівці Таращанського повіту на Київщині. Учився і виховувався в трудящій сем'ї у своїх батьків меж братами і сестрами, котрі взаємне шліфували одно-одного. Було нас чотири брати і чотири сестри. Повиростали, то й пішли всі до Київських шкіл, де ми всі учились з успіхом і, закінчивши середні школи, добрались і до вищих.

Ще будучи студентом, я став брати участь навіть й активну в хоровій праці М. В. Лисенка. Тоді-ж на кошти „Старої Громади" їздив я до Галичини знайомитись з українським рухом серед тамошніх студентів. Звідтіль, з Карпат, я привіз перші записи коломийок, а туди завіз I-й Quod libet М. Лисенка.

В 1889 році я закінчив університет і поселився на Таращанщині в Охматові, де і одружився з своєю землячкою У. Д. Янєвською. Там я розпочав свою лікарську і науково-художню працю. Заснував лікарський пункт, де находили поміч селяни, почав збирати народні пісні, орнаменти, вишивки, а також організував селянський хор, котрий мені допомагав і збирати пісні, і демонструвати їх на концертах.

Концерти Охматовського хору, котрі одбувались що-року в садибі, де я жив, а також і в других місцях, набирали з кожним годом все більшої популярности. На тих концертах репертуар складався з пісень у примітивній народній гармонізації, а хорова техніка була доведена до органного звучання. Весь матеріял заучувався і виучувався на слух без нот, репродукувався, як бездоганна декламація. Асонанс співаків і авдиторії був надзвичайний, а через те такі концерти, що єднали всіх селянських мешканців, набували з кожним годом все більшої популярности і ціни. Ті концерти розбудили всі наочні сили і скрізь в сусідніх селах стали виникати такі-ж хори і деякі з них дойшли до великого розвитку (так хор в Новій Греблі, Хижні, Красноставці, подібний в Крачківці, Янишівці), доведені були їхніми диригентами до такої перфекції, що виступали і на концертах прилюдних.

Хор Охматівський існує й тепер: то доказ його життєздатности і музично-соціяльної здібности. Йому уже 33 роди.

В 1917-му році я переїхав до Київа, де і почав приймати участь в хорових працях, то подаючи свої записи пісень, а то приймаючи на себе роботу студіювання своїх пісень з різними хорами, меж иншим хор залізничників, хор студентів Київського Університету (потім ВІНО). З цими хорами я виступав і на концертах, яко диригент. Коли заснувалося Т-во ім. Леонтовича, а при ньому студія імені Стеценка, то я тут уже приймав гарячу участь, подаючи етнографічний матеріял не тільки із своїх записів, але і з записів других авторів: К. В. Квітки, Конощенка, Федоровича, Остапчука і др.

В 23-му році на прикінці, а також в 24, коли хор студії Стеценка готувався під орудою Верховинця до етнографічних концертів, я допомагав організувати і розучити кілька пісень по селянськи. Ті пісні були продемонстровані на концерті в Кооперативному Технікумові в Академії Наук (двічі) і в залях Робітосу. З того часу пісні народнього примітиву набрали в авдиторії надзвичайної пошани, і тепер залюбки слухаються ледве не на кожному концерті.

Такий успіх моєї невпинної і невтомної роботи над примітивом дуже мене задовольняє і я з радістю кажу: fecі quid potui.

Дальшу мою роботу я накреслюю в бік гармонізації народніх пісень так, щоб од них віяло селом з його садками, з його ставками, полями, його народніми жартами, танцями, його горем, його радощами.

З 1921-го року я працюю як науковий співробітник У. А. Н.

Коли в Київі стали організовуватись робітничі хори, я став приймати в тій роботі діяльну участь. Ще в 1918 році по моїй ініціятиві і під моїм руководством при типографії бувш. Чоколова, де я був лікарем-куратором робочих, заснувався хоровий гурток, де я і виучував пісні і старався привити ідею масового співу. В 20-му році в 7 типографії я інспірірував робочих до складення (sic) хору і на практиці показував можливість художнього співу хором робочих.

Але найбільше мого вліянія сказалось на репертуарі Агіт-хора, при клубі рабкомхоз, котрому я давав і свої ноти, і свої пояснення, приймаючи участь в їх співанках.

З момента організації хора при студії Робітосу (студія Стеценка), я увесь час допомагав хорові своєю роботою на співанках.

м. Київ. *П. Демуцький.*
Паньківська 10, пом. 14.
1925 XI/24.

РЕЄСТР МОЇХ ПРАЦЬ.

Мої друковані роботи 1) Ліра і її мотиви-мелодії з передмовою, де описана структура інструменту, його стрій. Мелодії: псальми і канти, їх генезис і звязок з язическими сатурналіями і ритуальними піснями і еволюція в бік переходу до церковних напівів [1]).

2) Українські народні пісні Київщини, 1-й, 2-й томи то в сольному записі на один голос, то в дуетах, або потрійних співах [2]).

3) Два десятки хорових аранжировок з репертуару селянського Охматівського хору — пристосовані для селянських і робітничих хорів [3]).

4) З пісні в народньому жанрі: „Наша дума, наша пісня не вмре, не загине“, Заповіт в народньому дусі для естрадного, домового, польового, садового, вуличного і инш. вжитку.

---

[1]) Ліра та її мотиви, Київ. 1907.

[2]) Народни украинськи писни въ Кыивщыни. К.. 1905 та Народні украинські пісні в Киівщині, ч. II, К. 1907. *Прим. од ред.*



П. Д. Демуцький.



Охматівський хор П. Д. Демуцького.

5) Дві збірки по 10 пісень, надрукованих Київським Держвидатом, куди ввійшли примітиви, що виконують тепер капели. Аранжировані так, щоб вони були придатними для сельбудових та клубно-робітничих хорів.

II. Пісні, котрі ще не друковані і котрі я тепер пропускаю через експериментальну роботу робітничих хорів по тому способу, котрий я називаю: „Культ народньої пісні", коли замість нот співакам дається аналіза народньої мелодії і масова асиміляція з голоса і того образа, який зарисовується в словах пісні, де музикальна народня мова дає: або наочний образ слова („Широкая левадонька", „Хмарка наступає", „Ой, з-за гори, ой да з-за Лимана" — пісні зрительної систонії), або симболізацію почуття, емоції („Ой, діду мій, Пархоме мій", „Чогось мені чудно", „Журба ж мене сушить").

Багато пісень після запису було простудійовано в справжній лабораторії народнього селянського Охматівського хору. Висновки експериментальної праці: „Структура мелодій, способи усвоювання — асиміляції", орнаментовка пісні фарбами подголоску, або масового співу, яко голосу фатума, судьби і народньої репродукції...

III. Дещо про народні — селянські і робітничі хори.

а) Організація їх, голосовий склад.

б) Роль їх, як виконавчого орґану (sic) для демонстрації і репродукції пісневого матеріялу на естрадах сельбудових, клубних, а в дальшому як осередків масових співів і масових хорів.

в) Роль їх, як розшукуючого апарату в етнографічних роботах по добуванню матеріялів ще накоплених в пам'яті народу.

г) Народній хор, яко експериментальна лабораторія, в котрій можна провести не тільки роботу асиміляції пісні, але й використування потенціялу творчости самих співаків, що-до забутих або нових мелодій, а особливо до оздоблення їх народньою гармонізацією і нюансировкою, роботу претворення кожних строчок в живий реальний образ.

д) Грядучі наслідки такої роботи: виховання селянства і робочих мас у напрямку своєї музикальної потенції, можливість утворити і побудувати дворці народньої (ergo і соціяльної) пісні, котрі-б могли стати очагами надзвичайної культурної непереможної сили, де-б пісня ожила, розцвіла і вернулась-би до роботящих людей, себ-то туди, де вона і виникла.

IV. Можливість інсценіровки народніх пісень: історичних, побутових, ритуальних, робітничих, соціяльних, весільних і як дальша робота в тому-ж напрямку „кіно-пісня". Наслідки того можна собі уявити, знаючи природній хист робітництва і селянства до різних містерій.

V. Деякі народні інструменти і їх стрій: торбан, цимбали, сопілки, пищики, гребінці, бубон, дерев'яні-ударні інструменти (ложки, рублі і т. и.). Акомпанемент такими інструментами народнім веселим пісням. Дудки очеретяні, свистілки з птичих кісточок і т. и.

VI. Таращанщина і її пісні. Аналіза їх мелодій, архаїчність, симболізм їх. Гармонізація і вплив на неї місцевости: степу, гір, польських

і татарських подій, а також салдатчини — Московщини. Музичні діячі Таращанського повіту: М. В. Лисенко, Гулак-Артемовський, Лавренко, Стеценко, Козицький, Серговський, Тучапський, Підгаєцький, Бублієнко, Гримальський, Помазанський, Демуцький і инші.

VII. Мелодійна трансформація однієї і теї-ж пісні по різних місцевостях одного і того повіту, а навіть одного і того-ж села. Зразки таких пісень.

П. Демуцький.

м. Київ.
Паньківська № 10, пом. 14.
1925 XI/24.

КЛИМЕНТ КВІТКА.

ПОРФИРІЙ ДЕМУЦЬКИЙ.

Біографічні відомості про покійного члена Етнографічної Комісії Української Академії Наук Порфирія Демуцького подав С. Барик [1]); їх доповнюють матеріяли, видрукувані в оцій книжці Етнографічного Вісника. Характеристика й оцінка діяльности небіжчика, яку дав названий автор, відповідає громадській опінії, оскільки вона мені відома, і виявляє її; висловлена через поширений орган, ця оцінка, певно, досі, увійшла в круг уявлінь тих, хто безпосередньо не був знайомий з цією діяльністю, отже мені представляється доцільним в цьому нарисі виходити в кількох основних точках з суджень, які вже утвердилися, і в міру свого знання їх розвивати, а почасти внести поправки.

Властиво з біографії має найбільшу вагу той основний факт, що П. Д. Демуцький, нагороджений заслуженою славою на музичному полі, був лікар, — не тільки з освіти, але й як практик, хоч фахом в розумінні джерела засобів існування ця практика стала для нього тільки в останні десять літ життя, коли він з села переїхав у Київ (втім і тут, не вважаючи на свою матеріяльну руїну, П. Д. зостався в ґрунті своєї професіональної діяльности філантропом).

Місце П. Демуцького в науці й мистецтві С. Барик означає так: „Не спеціяліст-етнограф, дилетант, але такий, ...що межує із справжнім науковим робітником у цій галузі. Коли-б у нього була спеціяльна музична освіта, то з нього ми мали-б першорядного етнографа, першорядного висококультурного українського музичного діяча".

Означення „дилетант" має неоднаковий сенс в залежності від того, хто до кого і з якого погляду його прикладає. Для кого лікар, хоч-би й визначний, але тільки в своїому районі, принципіяльно є величина менша, ніж діяч мистецтва, в очах того дилетантська музична діяльність лікаря багато збільшує повагу до нього і, коли ця діяльність визначна, то навіть застує основну професіональну його діяльність настільки, що стає зовсім неінтересним, яка саме основна спеціяльність діяча, що вславився на музичному полі; або коли це обходить, то тільки з того погляду, щоб зложити поняття про те, в якій мірі основна робота, — що розцінюється, в істоті, як досадна околичність, — перешкоджала слу-

[1]) С. Барик, Порфир Данилович Демуцький (життя й діяльність). Життя й Революція 1927, № 7 — 8, Київ.

женню вищому ділові. Для багатьох музичний дилетантизм тут є, властиво, ціла підстава внутрішньо-змістовної, чинної, правдивої пошани. Той самий ціннтель в инший момент, коли думка направлена не на те середовище, в якому визначився діяч, а на вищі сферн музичної культури, на найбільших майстрів, може прикласти до того самого діяча марку „дилетант" вже з пейоративним наладом. Коли судить медик або чоловік, що хоч і високо ставить і любить мистецтво, але не забуває, що фізичне здоров'я людности є премісса всіх наших будувань, — фундамент, розхитання якого анулює всякі артистичні, як і політичні цілі і мрії, хоч універсальні, хоч національні, — то у нього відомість, що хтось сполучує практичну медичну діяльність з творчою активністю в музичному житті, викличе насамперед побоювання, чи таке роздвоювання не пересуває якість основної медичної роботи в напрямі до дилетантизму. А медична діяльність, хоч-би й філантропічна, в очах чоловіка такого наладу мислей може бути тільки основною, в жадному разі не побічною.

З ригористичного погляду — практичний лікар, свідомий незрівнянотяжкої відповідальности свого діла, — так само суддя, так само політик і чоловік з керівничими державно-соціяльними функціями, не може дозволити собі бути дилетантом мистецтва в правдивому, історично-заслуженому, високому розумінні цього слова, бо це не значить тільки співати й грати на якомусь інструменті, або малювати, вчащати на концерти чи вистави картин, читати літературу дотичну музики чи образових мистецтв.

Коли за дилетантизм признавати не саме втішання музикою, хоч би позначене найбільшим її розумінням, але активну, творчу, ініціятивну громадську участь у музичному житті, то остільки поважну побічну діяльність наддати до такої основної, як лікарська, — що вимагає повсякчасного теоретичного й практичного самовдосконалення, неперестанного напруженого думання і над загальними питаннями своєї спеціяльности і над кожним окремим практичним випадком в усі моменти, поки цей випадок точиться, — можна тільки в культурних центрах. Там бо є умови для такого розподілу, щоб в організаціях і заходах до розвитку мистецтва головна роля належала особам инших професій, виконавчого, урегульованого характеру, не так відповідальних. Професія практичного лікаря явить в принципі чистий вид посвячення й самозречення, особливо на селі. Там сполучувати її з творчим культурно-музичним ділом безмірно трудніше, бо обидва напрями роботи вимагають там більших витрат: в обох напрямах самотність, брак поради, товариського обмірковання, відповідної обстановки, апаратури, більша залежність від умов природи, важкість комунікації за доброї половини року (про те, яка кара, яка завада всякій діяльності, елементарній і вищій, є відома сезонна властивість чорноземного ґрунту, має справжнє поняття тільки той, хто знає сільське життя по-за поезією літа). З одної сторони повна неможливість замкнути кожний вид роботи в певні години, з другої сто-

рони неминучість у всякому культурному починанні самому утворювати кругом себе відповідну атмосферу, вишукувати товаришів і учеників, раз-у-раз їх стимулувати і направляти, у всьому бути самому ініціятором і організатором, захисником перед ворожими силами, в межах свого діла політиком, дбати самому за всі дрібниці, — такий тягар бере на себе культурний діяч на селі. Найзаввятіший професіонал або найстрожчий, похмурий резонер мусить признати лікареві або судді право на рекреацію хоч-би й тими способами, що більше дають втоми, ніж дійсного відпочинку, — за-для переміни після тяжких вражінь, — право піддержувати свіжість свого настрою та смак до життя в далеких від професії речах, хоч-би це й вимагало напруження мозкових сил, що їх в принципі повинна-б цілком поглинати основна місія. Але в умовах сільської дійсности, культурно-музична діяльність мусить стати чимсь більшим ніж аматорство: другою паралельною місією, що вимагає зосередження інтересів і уваги, — формально, розуміється, на шкоду першій.

Цей конфлікт ми повинні ввесь час мати на мислі, коли будемо оцінювати музичну діяльність П. Д., і тоді всі недостачі, що їх може констатувати фаховий музикант — з погляду вимог артизму, етнограф — з погляду вимог науки, — стоятимуть перед нами в такому освітленні, яке їм надасть етична рефлексія. Самообмежування в музичних зайняттях позначиться, як заслуга, хоч воно й зумовлює ті недостачі.

Надто гостра колізія заходила-б у тому разі, як-би П. Д. намагавсь виробити з себе справжнього ученого дослідника народньої музики, бо з такої роботи тільки дуже віддаленою, посередньою і зігзагуватою дорогою дістався-б пожиток власне місцевим селянам, якими П. Д. опікувався.

Але-ж головною справою П. Д-го, як музичного діяча була організація і вправлення сільського хору, — цим способом він вніс ясне проміння не тільки в сільське життя, ба навіть у великоміське, привозячи свій Охматівський [1]) хор до Київа.

Здобути більші музичні знання і увійти глибше в артифіціяльну західньо-европейську музику П. Д. мав змогу, — матеріяльна незалежність прийшла йому за молодих, рівняючи, літ, коли ще не пізно було вчитися. Але його тягло не від свого сільського ґрунту, а до цього ґрунту. Той музичний рівень, на якому він став після практики в Лисенковому хорі, його самого, очевидно, завдовольняв, инакше не могло-б бути такої щирости й захоплення, якими він весь вік визначався в пропаганді його власних художніх ідей. Розуміється, він не стояв на одному місці, розвивався, але не студіюванням творів великих світових композиторів, не поїздками до музичних центрів Заходу і Росії, а поглибленням свого досвіду в тій самій справі, якій безпосередньо служив: студіюванням того матеріялу, над яким безпосередньо працював, — розуміючи під цим розширення пізнання не тільки народнього пісенного репертуару, але також голосових засобів своїх співаків і всіх умов звучання.

[1]) Охматів — село Гуманської округи, де жив П. Д.

Це студіювання, більш інтуїтивне, не було спонукане науковою метою, воно було засобом, щоб творити. П. Д. був майстер і творець в сфері самого виконання, що в нього було, як у правдивого народнього співця чи інструментиста, — співтворенням. П. Д. вніс у співи своєї сільської околиці свої музичні ідеї, пристосував свої знання — нехай не дуже великі, однак-же увібрані в Київі коло М. Лисенка і індивідуально переломлені в його поетичній натурі; він збагатив ті співи новими ефектами і відсвіжив у самих селян інтерес до своїх-таки традиційних пісень.

Але він був своєму хорові не тільки учителем, — він і зливався з хором в спільній творчості, як найавторитетніший її учасник, що не тільки давав, але й брав від инших учасників, не тільки збагачував їх музичне вправлення, але й від них багатів на артистичні ідеї.

Отак, не бувши свідком самого процесу роботи П. Д. на селі, я її принципи собі уявляю на підставі її незвичайних результатів, — їх мені довелося пізнати тому двацять літ, коли П. Д. давав концерти в Київі. То були пам'яти гідні моменти в історії української культури. Найбільша в Київі концертова заля була переповнена не тільки українською публікою, — там був здвиг чужоземців і місцевої чужоплемінної або дезукраїнізованої аристократії; у тоні розмов цієї публіки, звичайно стриманому, тоді чулося щире очарування, вирази подиву літали французькою, німецькою, англійською мовами, не говорячи про російську. — Це був правдивий тріумф українського народнього артистичного хисту. Настрій авдиторії був піднесений, поважний, урочистий, який буває тоді, коли її покоряє справді велике мистецтво.

Пригадую, що в ефектах, які підносив П. Д. слухачам, дещо й тоді сприймалося, як наївне; примітивне в голосоведенні було лиш почасти народнього походження; але це не ущербляло загального захвату і признання чудодійної сили диригента, — його душа зливалася з народньою, і наївне, в даному разі природнє і доречне, не відділялося від діяння оригінальної барви дужих, сирових, свіжих голосів і скритих у них вікових тайн, а разом з тими властивостями, що їх несила було аналізувати, і що проти них не ворушилося й зародку критики, опановувало й подавляло, як незбагненна стихія.

З багатства способів, яких уживав П. Д. для своїх дивних ефектів, один найбільше зостався в пам'яті тих, що чули давні виступи охматівського хору в Київі: солістів П. Д. часом розставляв в різних пунктах залі, особливо нагорі, відки вони несподівано подавали голос, впадаючи в спів хору, що стояв, як звичайно, на естраді. Коли заходить мова про це, дехто висловлюється про цей спосіб нехвально, як про „фокус". Це діло вподобання, і інновації завсіди упираються в певний консерватизм слухачів: треба, зрештою, пригадати ремарку Бетговена в увертюрі Leonore № 3 „Tromba in B (auf dem Theater)"; мені суб'єктивно описаний спосіб представляється вповні допущенним і доцільним, щоб хоч почасти творити ілюзію сільської „вулиці" і компенсувати втрату,

якої зазнають сільські співи, коли їх переноситься з натуральної обстанови до концертової залі, — на селі бо справді часто поодинокі співаки обзиваються здалека до гурту. Отже цей спосіб сам по собі я-б не відніс до утрувань (які взагалі у П. Д. безперечно були), але його можна як і всякий путній спосіб, довести неуміркованістю до несмаку.

Дуже важливою гідністю Охматівського хору було добре, розбірне вимовляння слів. Виразністю дикції цей хор переважав всі мені відомі українські хори давніші й нинішні. В натуральних народніх співах я її дуже рідко постерегав, та в ній і нема великої потреби, коли люди співають сами для себе, а не для сторонніх слухачів, і слова пісні всім відомі. Тому без сумніву цю властивість Охматівського хору треба приписати заслузі П. Д.-го; друга підстава, щоб так судити, є та, що в пізнішій його інструктивній діяльності, в Київі він держав за правило, що насамперед співаки повинні добре вивчити слова пісні.

Ці рядки нагадують одним їх власні колишні святочні переживання, а иншим, хто знав тільки намагання Д-го продовжувати своє звичне й велике діло в Київі за останніх років його життя, можуть здатися перебільшено ентузіястичними. Діяльність цього останнього періоду була гідна пошани, як вияв незломности прагнень, але й гідна вболівання. Те, що сам Д. уже вгасав, було, гадаю, не так великою причиною похилу його діла, що позначався не тільки як зменшення маштабу, кількости й інтенсивности, а таки почасти і як зміна істоти. Певніше, і саме вгасання посувалося швидше, ніж призначила природа, через те, що Д. був позбавлений звичних умов діяльности.

Згадуючи про ненадруковані писання П. Д-го, С. Барик, мабуть, справедливо здогадується, що Д. їх не опрацював. Постерегаючи, як Д. використав свої останні сили, як-раз можна було переконатися, що він з натури не був теоретик-дослідник і письменник. Свідомий близького кінця, він тяжко мучився тим, що не може передати людям своїх завітних артистичних дум, свого надбання. Як-би це надбання у нього формулувалося в якихсь тезах чи описах, постереженнях, і власне ці формули причиняли йому муки творчости, він-би таки припорядив ті писання і опублікував: видавничі можливості на Україні були останніми роками досить великі. Але творчі муки П. Д-го були зовсім иншого роду: він не міг помиритися з гільйотинуванням власне тої діяльности, яку він з повним успіхом провадив на селі і в якій він почував себе вдома. Він був апостолом своїх артистичних ідей, які не спосіб передати словом, тільки безпосередньою артистичною сугестією в самій музичній практиці. Він чіплявсь за всяку нагоду прищепити їх хоч тому або иншому невеликому гурткові молоди. Старому, хорому на серце, змушеному за-для лікарських обов'язків багато ходити пішки в різні кінці великого міста (живучи на 4-му поверсі без ліфта), — йому було любіше і головне, легше ще ходити скрізь, де можна було орудувати як диригентові, до гуртків учнів музичних шкіл чи аматорів, по хорових студіях, по клубах, ніж у вільні години, сидячи вдома, викладати на папері здо-

бутки свого життьового етнографічного й артистичного досвіду. „Хто співає, той щасливий“, говорив П. Д., і його слабе, але незмінно без краю лагідне серце, не зчерствіле через раптову особисту руїну, повсякчас поривалося розповсюджувати це щастя посеред загальної скрути, коли инших злидні й турботи за хліб зовсім пригнітили.

Але після того знаряддя, яке він мав на селі, того знаменитого могутнього хору-орга́ну, це була гостра деградація: випадковий нечисленний і мінливий склад співаків, випадкові репетиції, випадкові виступи. П. Д. старався і пояснюючи словами і співаючи старечим тремтячим голосом, впоювати молоді свою інтерпретацію.

Його керівнича сентенція була: „пісню треба спочатку полюбити, — аж тоді можна її співати“, — і він починав інструкцію звичайно з поетичної пропедевтики. Але навіть як-би дар слова і багатство ідей були більші, значіння таких товмачень могло бути тільки допомічне, другорядне. Чинніша була безпосередня передача його емоцій. Ми знаємо, що коли диригент не має в собі моральних чарів, виконання хору навіть при високій техніці може мати малий ефект через бездушність і залишати слухачів холодними. Але й ентузіязм диригента безсилий, коли об'єктивні засоби недостатні. Полюбити пісню, передніше ще не чуту, хор може тоді, коли у самих учасників є досить власної чисто музичної фантазії, і засоби виконання остільки високі, що перша спроба, перше ознайомлення з пієсою запліднює уяву і родить ідеал, що з кожною дальшою спробою поглиблюється і почасти змінюється. Сила П. Д. була найбільше в тому, що після Охматова вже не повторилося: в довгому студіюванні тих самих співаків у тих самих умовах; секрет його давніх досягнень замикався в упертому експериментуванні над тим самим матеріялом.

Там, в Охматові, він об'єднав у багатолітньому встяжному співдіянні людей, що виросли й жили в однаковому середовищі, отже не тільки диригент добре знав силу й особливості тембру голосу, також темперамент кожного співака, але й кожен співак знав до деталів своїх товаришів: коли одні вибували з хору, то нові, що тимчасом підростали і вступали в хор, уже зразу були в значній мірі підготовані, бо раз-у-раз слухали його і були звичні до стилю його співу. До того-ж акустичні умови були постійні і кожний учасник хору їх добре знав, звукові ефекти і спосіб їх добувати твердо усвоювали всі учасники, і здобута певність заховувалася і тоді, коли траплялося виступати в иншому місці. Нічого цього не можна було досягти в Київі, де П. Д-му доводилося працювати над гуртками випадкового і мінливого складу в різних приміщеннях; акуратність одвідування репетицій і навіть явки на самий публічний виступ у неоплачуваних аматорів великоміських хорів невисоко стоїть, — особливо у східніх слов'ян і особливо в умовах життя останніх літ.

Треба зазначити, що П. Д. тепер не диригував у звичайному пластичному розумінні слова і підчас публічних виступів був у стороні, — часом тільки приграваў на фортепіяні.

В Київі має осідок державна „Робітниче-Селянська капела УСРР“, що звичайно зветься в скороченні „ДУМКА“ за ініціяльними літерами її давньої назви „Державна Українська Мандрівна Капела“; вона має змогу працювати регулярно; склад співаків у ній не так постійний, як би було бажано, проте не ефемерний; отже П. Д. старався діяти і через цю капелу, часто ходив до неї підчас її внутрішніх студій, пропонував диригентові Н. Городовенкові свої пісні і свої способи інтерпретації, — і ці пропозиції почасти приймалися; П. Д. також входив у безпосередній контакт з учасниками капели, не тільки передаючи їм те, що бажав пропагувати, але, — як і в Охматові, — також і від них беручи те, що його інтересувало, — в складі бо цієї капели завсіди були люди сільського походження.

З ініціятиви П. Д. в репертуарі цієї капели досі займають певне, хоч і невелике, місце пісні, що виконуються в необробленій народній формі многоголосся. Вони звуться в практиці капели „примітивами“ і через афіші до концертів таке називання поширилося по Україні. П. Д. не згоджувався з цим застосуванням терміну, і це можна зрозуміти. Воно має рацію, коли взагалі народні співи в усіх їх стилях називати примітивами; але коли розбирати еволюційно-історичні формації в сьогочасних народніх співах, то многоголосість (що в українському люді виявляється переважно як дво-, рідше як триголосість) треба визначити, як одно з вищих і пізніших досягнень.

Більше, ніж з натуралістичних виступів капели „Думка“, що їх П. Д. вважав, все-таки, за трохи урбанізовані („делікатні“, як він висловлювався), П. Д. був завдоволений з відповідних пунктів у концертах хорів, якими керував В. Верховинець — диригент що залишав П. Д-ому повний простір давати в тих пунктах свою направу; але В. Верховинець за останніх років лиш уривками орудував у Київі. Підготувавши такий натурально-народній нумер до програми одного з перших концертів недовговічньої (1924 р.) „Студії ім. Стеценка“ при Музичному Товаристві ім. Леонтовича під керівництвом В. Верховинця, П. Д. підчас концерту дуже хвилювався, боячися що груба маніра давати звук викличе зневажливу маніфестацію міських слухачів. Публика прийняла виступ з захватом, але П. Д. таки відхорував загостренням серцевої недуги.

В. Верховинець не тільки давав місце натуральним співам, які уряджував П. Д., але й сам використовував натуральну маніру в нумерах, якими сам диригував, — між иншим і таким чином, що строфи тої самої пісні доручав по черзі то в аранжованій формі великому школеному хорові, то натуральному ансамблеві (що був численно невеличким не з тої причини, щоб такий був художній замір диригента, а просто тому, що знайти відповідну кількість умілих натуральних виконавців було-б надто важко). Це починання, як я тепер довідався, не тільки не було інспіроване від П. Д-го, але й не було від нього хвалене, хоч П. Д. своєї думки перед В. В. не висловлював. Що-до мене, то я суб'єктивно, як споживач естетичних вартостей, сприймав цю альтернацію теж без утіхи,

а об'єктивно, в порядку постерегання культурно-історичних процесів у музичному мистецтві, пояснював її як переживання церковного антифонного чергування мистецького хору і ансамблю дяків, часом підсиленого аматорами, або правого і лівого кліросу. Дяки там так само представляють елемент традиційного, консервативного, неартифіціяльного. Сам В. Верховинець пояснював те, що завів практику чергування, потребою давати відпочинок тому ансамблеві, що співає форсованою сільською манірою, бо вона дуже напружує голоси. Багато дечого в мистецтві має корені в фізіологічних умовах; вподобання слухачів одно санкціонують, як естетично-цінне, друге відкидають; тим, що публіка, скільки мені відомо, не виявила особливої апробації обговореному тут способові використовувати народню маніру, можна сподіватися, що цей мистецький експеримент зостається без наслідування від инших диригентів, а може його залишив уже і сам В. Верховинець, — нинішня його практика Київу невідома.

Студійці, — мабуть, за приводом самого П. Д. називали щиро-народній спосіб многоголосого співу просто „жанром"; вираз „співати жанром" уживався, щоб протиставити цей спосіб штучному виконанню хоч-би й народніх пісень. Цей вираз треба брати як належний до свого роду argot; це довільне обмеження значіння, як і тоді, коли ту саму річ звуть примітивом. Відзнака „жанру" в цьому розумінні — не тільки в фактурі, але — що слухача далеко більше разить — в самому фізіологічному способі давати звук. Було-б надто спрощеним визначати цей спосіб, як „народній" в звичайному змішаному сенсі чогось предковічного, перманентного і в границях розпросторення згідного з цілою територією української людности. Жанр, з яким ознайомив П. Д. київських городян, є характеристичний власне для співу дівчат на буряковых плантаціях і зформувався в фізичних умовах роботи на степу. Правда, цукрова індустрія покрила значну частину української території, а ті, що приходили на плантації, як сезонні заробітчани, рознесли й співи, і маніру співати сливе на цілу українську територію, проте треба стерегтися, щоб не утвердився погляд на цю маніру як на адекватно-національну. Мені не доводилося чути, щоб десь отак горлали пісню про Нечая або про Бондарівну, але я можу собі це уявити, як ендосмозу, бо инші старинні пісні вже продовжують життя в двох відмінних стилях.

Навіть в районах цукрової індустрії ті самі дівчата, що на широкому просторі плантації видають голос так, у хаті видають його инакше, — инакше й підчас роботи на городі коло своєї хати. Ту саму пісню, сидячи на призьбі й відпочиваючи ввечері співають більш зосереджено з більшою експресією і меншим динамічним напруженням. Досить того, що положення корпуса зумовлює виразні відміни в характері звука.

Не тільки цукрові плантації, що вкрили ту частину України, в якій народився й орудував П. Д., були тіглем, в якому переплавлялися місцеві елементи співу з принесеними і витворювалася нова пісенність; сусідня Херсонська губерня, взагалі так звана давніше офіціяльно Ново-

росія притягала заробітчан на літні польові роботи і з України і з Великоруси, до того-ж значна частина місцевого селянства там великоруська; чим саме відрізняються витворені на Україні в таких обставинах маніри голосоведення і самого давання звука від великоруських, принаймні, від південно-великоруських, досі ніхто не визначив. Навряд чи потрібно нагадувати про другий тігель — армію. Можна здумати, що новітня форсована маніра співати в одних селах і в одних культурних верствах селянства (воно культурно не було й не є зовсім одностайне) налягла на уже облагороджену віками маніру, а в инших влилася в іще не вижиту первісну дикість.

Музична етнографія, як-би могла бути планомірною роботою достатньої кількости належно підготованих дослідників, мусіла-б поставити своїм завданням докладне вивчення не тільки розпросторення типів самих мелодій в еволюційно-історичних формаціях і територіяльних та соціяльно-професіональних особливостях, але також і вивчення належних до фізіології голосу способів вокальної техніки у виконанні історичної і побутово-відмінних родів пісень, у людей різного роду праці, в різних кутках України. Тимчасом для української етнічної облади бракує навіть таких надто загально висловлених, проте дуже цінних постережень, як оце, з північної частини давньої Чернігівської губерні, — території, що тепер, як не українська мовою, відділена від України, але народнім побутом і пісенністю, через вікову спільність, мало різниться:

„У насъ по деревнямъ... хоръ мужскихъ голосовъ вы услышите рѣдко... на полевыхъ работахъ они никогда не поютъ... За дѣвками признается право распѣвать вездѣ. — Поэтому она не стѣсняется и если запѣла, то запѣла громко, во все горло... (Заміжня) чувствуетъ за собою нѣкую нелегальность въ пѣніи... и остерегается пѣть громко, а если поетъ, то „сама про сябѣ“... Замѣтна большая разница между пѣніемъ 60-хъ и 70-хъ годовъ и нынѣшнимъ временемъ, а именно: теперь не поютъ, а кричатъ пѣсни. Какъ въ хорахъ, такъ и въ одиночку каждая силится орать во всю мочь, отчего искажается даже мотивъ“ [1]).

Справді, можна постерегти, що иноді та сама пісня в інтимному виконанні позначається хроматизацією і тонкою мелізматикою, а в вуличному крикливому не тільки позбувається цих ознак, але й дізнає істотніших мелодичних змін. Чи ці зміни вважати за скалічення, чи, навпаки особливості інтимного виконання визнавати за рафінування, — отже, яку гіпостазу пісні визначити як основну або ближчу до архетипа, — це питання, що не дається розвязати загальною тезою.

Як-би за кордоном і у нас інтерес громади й державних органів до музикознавства хоч трохи наблизився до тої міри, яка випала на долю мовознавства, можна було-б марити про те, щоб, у звязку з експериментальною фонетикою, заложити дисципліну, яку можна-б назвати експериментальною музичною фонологією; вона-б за поміччю

[1]) М. Косичъ, Литвины-бѣлорусы Черниговской губ. Живая Старина 1901 г.

апаратів шукала об'єктивних метод досліду народніх манір співати у всіх їх етно-географічних і соціяльних відмінах. Тимчасом потрібні хоч грубі описи словами, при тому, етнограф-музикант повинен-би, властиво кажучи, між иншим, і пробувати наслідувати етнофонічні жанри своїм голосом, щоб вивчити на собі уклад органів, чинних при видаванні тону. Нотні записи, якими досі обмежується фіксація народніх співів, навіть фонографічні знімки — це ще далеко не все. Потрібні й постереження над позами співаків, диханням, уживанням регістрів, установкою гортані, характером атаки звука, наладжуванням ротового резонатора.

Тимчасом ні постережень, ні термінів для зазначеного питання нема, і я не можу проаналізувати — особливо тепер, з пам'яти, — що за явище з погляду вокальної техніки був давній охматівський хор, але з певністю воно було злитого характеру: і з натуральних манір, і з штучних бралося і змішувалося, що можна, для кращого й багатшого ефекту, притому народній елемент у цьому сполученні не був чимсь єдиним, а також штучним зіллянням різних способів, властивих в натурі співакам різної стати, різного віку, в різних нагодах і різній обстанові, в різних родах пісенности. Досягти такого об'єднання було певно дуже важко. Мішаного також характеру, тільки незрівняно менш досконалим, було виконання нетривалих хорів, коли з ними спорадично працював П. Д. у Київі за останніх літ. Широ-народнім було власне виконання дівочих дуетів, часто підсилених подвоєнням того або другого голосу, або й обох, отже в складі 2—4 співачок, яких П. Д. відшукував, підбирав і підготовляв до публічних виступів. Ці співали по натуральному без диригента, проте завдячували П. Д-ому не тільки ініціятиву, але й направу. На селі дівчата зспівуються без керівництва, хоч-би сходилися з різних місцевостей; але одвиклим городянкам, хоч-би сільського, але територіяльно-різного походження, досвід П. Д. був у великій пригоді; між иншим, він добре вмів вхопити тесситуру кожного з співаків і вмів їх погоджувати, визначаючи для кожного випадку (співалося-бо без нот) тональний рівень, який забезпечував від зривів, що траплялися при подібних спробах у тому самому жанрі, коли инший керівник, без такого досвіду, як П. Д. „завдавав тон".

І так, що П. Д. „плекав дуже бережно стиль селянського співу в його непідробленому, непідфарбованому вигляді" (С. Барик), — це незаперечно; але — тільки одною стороною своєї діяльности, в одних випадках; так само незаперечне, що рівночасно він, з разючою індискримінацією, в инших випадках дуже обстоював власне підфарбовування, з захопленням пропагував свої власні артистичні ідеї, по своєму збагачуючи народній спів і прищеплюючи способи експресії, які йому самому були милі.

Між тими ідеями відзначу тут одну з найприймовніших, в якій П. Д. був до того-ж і оригінальним: в'язати музичні строфи, виняті з різних варіянтів тої самої пісні, хоч-би ці варіянти були взяті з практики різних віддалених від себе місць. Цей спосіб П. Д. застосував до відо-

мої пісні „Котилася та ясная зірка“, незвичайно поширеної на Україні і розгалуженої варіянтами. П. Д., перенісши в цій пісні діялогічну форму більшости поетичних строф і на музичну сторону, тоб-то доручивши слова парубка чоловічому хорові, а слова дівчини — жіночому (в народі пісня так не співається), чергував при тому також відповідно два варіянти мелодії — мажорний і мінорний [1]. Ця ідея відкриває дорогу до витонченіших експериментів.

Далеко не однодушно оцінюється принцип музичного малювання окремих образів („широкая левадонька“, „хмарка наступає“), взагалі окремих місць поетичного тексту строфової пісні; свої — у всякому разі не народні — способи такого малювання П. Д. пропагував з великим запалом.

Артифіціяція народніх співів має свою рацію, оскільки відповідає безперечній потребі громади, у всякому разі кожен має право держатися етнографічного або мистецького напряму, або й обох паралельно, — бажано тільки щоб у кожному випадку виразно зазначалося, чи публіці подається етнографічна демонстрація чи диригентська збагачена інтерпретація пісні, яка в самій тональній матерії все-ж залишається незмінено-народньою, чи, нарешті композиторське аранжування; це потрібне, хоч-би композиторові належало додання або зміна одним-одної ноти, і хоч-би диригентові належала одним-одна рисочка нюансування.

Момент пропаганди неторканого сільського співу становить справді гідну подяки сторону діяльности П. Д., в якій він, здається, не мав попередників на Україні. Цей момент мав далеко більше значіння для громади (і далеко більше цінився) в останній десятилітній період життя П. Д., коли він орудував тільки в Київі. Цими роками заслуга його полягала найбільше в тому, що він заохочував, гуртував, стимулував людей і пропагував ідею виконувати народні пісні в такій гармонізації, яку витворив сам люд, і з сільською манірою; завдяки його заходам, Київ не раз чув таке виконання, і тут міра успішности залежала від того, який коли був склад співаків, — бо правдиво удати сільську маніру могли тільки ті, що сами добре її знали з села; навчити її неможливо [2].

[1]) Таке сплітання зафіксоване і в видрукуваному недавно виданні пісень П. Д-го (ДВУ II № 8); мажорний варіянт, як видно з давнішого видання П. Д-го Нар. у. пісні в Київщині“, № 157, походить з Охматова; другий, мінорний, збігається з тим, що в моїому збірнику 1922 р. під № 326, — той з давнього Пирятинського повіту). Ще спроба в цьому напрямі — аранжування пісні „По цей бік гора“ (ДВУ I. № 10) — там зазначено, що сплетені музикальні варіянти (вони там обидва мажорні) походять з різних джерел.

[2]) Дуже вдатно в цих публічних виступах під проводом П. Д-го „тягла горяка“ (народній вираз, що визначає більш-менш середньовічний Discantus, великоруський „подголосок“) нинішня співробітниця Культурно-Історичної Комісії Укр. Академії Наук Людмила Шевченко, селянка з с. Керелівки д. Звиногородського повіту і родичка поета Тараса Шевченка. Вона хоч скінчила гімназію в Перемишлі в Галичині, не відірвалася від свого села і була вчителькою в ньому і в недалеких селах встяж до того часу, коли почала виступати на київських концертах за приводом П. Д. Їй я завдячую кількома поданими тут відомостями.

Противно, в ту чверть, віку, що П. Д. керував селянським хором у селі Охматові Гуманської округи [1]), переважав момент поліпшування. Цій різниці відповідала й різниця в тому, як приймала публіка те, що давав П. Д. за давнішого і за пізнішого періоду. Тодішня київська авдиторія цінила його більше, як майстра, — за нове мистецтво, що він утворив на сільському ґрунті і приніс у велике місто з запахом землі; тепер гарячі, здебільшого аж фуріозні вияви завдоволення викликалися власне не тим, що П. Д. додавав од себе до народньої маніри виконання, а тими зразками, в яких домішки штучности не було. П. Д-му робили овації головно слухачі з недавно урбанізованої селянської верстви, і особливо студенти — селяни, — їх кількість у Київі після революції значно зросла; вони раділи, чуючи дійсні звуки рідного села, були безмірно вдячні П. Д-му за саму ініціятиву, заходи, пропаганду автентичної сільської пісні і викликали його на естраду й тоді, коли він, як на концертах „Думки", скромно сидів між публікою.

Встановився звичай, що коли розгляд діяльности робиться з нагоди, при якій маніфестується особлива увага громади до працівника чи до його пам'яти, то уємні риси діяльности або замовчують, або збувають індульгенцією в найзагальніших виразах. Навряд чи хто боронить цей перестарілий звичай в принципі, коли-ж він досі держиться, то, можна здогадуватися, причина тут криється не тільки в традиції, але ще почасти і в тому, що дати докладну критику діла цілого чийогось життя — це річ, яка вимагає довгої зосередженої і дуже відповідальної праці, вхідливого розгляду з всестороннім обміркуванням тих питань, що постають в звязку з совісною оцінкою і становлять конечну умову її можливої справедливости. Вважати, що загальні фрази похвали є найкращий спосіб вшанувати пам'ять працівника, це значить причисляти його до тих, хто сам покладає свою мету в завдоволенні амбіції, а не в тому, щоб його праця ворушила думку і пережила автора в правдивому активному інтересі инших до неї.

Инша доля видатних письменників, композиторів, малярів, учених, що працюють у галузях, які дуже інтересують громаду і представлені

[1]) Відомості про початок цієї діяльности є в писанні „Отрывки изъ дневника Охматовскаго крестьянскаго хора", за підписом „Докторъ П. Д. Демуцкій", надрукованому в часописі „Баянъ" за 1909 рік, № 5—6. Перші слова цього писання можуть збити хронологію: „1905 годъ. Вотъ уже скоро будетъ два года, какъ въ с. Охматовѣ... по моему почину и моимъ личнымъ трудомъ организовался народный хоръ". Цифра „1905" є, розуміється помилка, і за рік заложення хору треба, мабуть, вважати 1893-й. Названий часопис виходив у Тамбові, редактором-видавцем його був П. Бігдаш („Богдашев"), українець, заслужений хоровий диригент, що пізніше, 1917 року, працював у Київі, а тепер в Москві: співредактором був композитор А. Пащенко, діяльним співробітником був М. Гайдай, — він тоді служив теж у Тамбові (йому я завдячую і ознайомлення з цим часописом). „Отрывки изъ дневника" П. Демуцького, на жаль, в часописі не закінчені і не були прислані до редакції. М. Гайдай допоміг мені також зібрати відомості про внутрішню сторону зайнять П. Д. з співаками в Київі, — я бо сам до цих зайнять не був вхожий.

тисячами спеціялістів, — такі діла жваво обговорюються й за життя авторів і довго після смерти; инша доля діл артистів — виконавців, і инша — діл робітників, що працюють у занедбаній галузі знання, або над занедбаними питаннями. В такій галузі ім'я буває довго пам'ятне, але життя самого діла, — те справжнє життя, що виявляється саме в критичній обміні думок з його приводу, — може скінчитися значно швидше незалежно від його гідности, — коли інтерес до самої цієї галузи держиться тільки пропагандою автора; це життя може навіть і не початися, коли автор — не пропагатор. Отже згадка з приводу недавнього кінця автора має що-до діячів цього роду значіння зовсім особливе. Буває, що некролог, хоч який він обмежений звичаями і иншими умовами, все-ж зостається найдокладнішим і єдиним джерелом для дальших суджень і згадок. Чи не так з Кольберґом, що його ім'я дуже відоме і оточене великою пошаною, але докладного критичного розгляду його діла досі нема, хоч скоро настане 40-ліття по його смерті. Таку перспективу завсіди треба мати, коли мова йде про працівників на ниві вивчення народньої музики, бо ця паросль не має забезпеченого місця ні в інтересах громади, ні в системі наукової праці, установленій від держави, і залежить од випадку, — чи появляються одиниці, захоплені цим ділом, чи судиться їм довгий вік, чи мають вони досить здоров'я для цього діла, і чи обставини їх особистого життя дозволяють їм бути ентузіястами і ідеалістами. Такі одиниці не в кожній країні і не в кожний час є, а переємність, продовження їх діяльности скрізь і завсіди проблематичні.

Для того, хто на своїому полі самітний, або має мінімальну кількість товаришів чи учеників, часто тяжкою трагедією життя є саме те, що відгомін на його працю, коли прозвучить, то тільки в загальних фразах, які не свідчать про те, щоб хто-небудь завдав собі труду глибше її вивчити. І предвидження таких самих загальних фраз ще й у некролозі, за яким вже прийде остаточне забуття, пригнічує як примара ще й другої смерти, — смерти самого діла. Анабіоза є питання чистого випадку, — той хто відживить або вперше виявить справжній активний інтерес до того діла, може прийти або не прийти. Коли стан завмирання проходить у повному ігноруванні, це ще не так зле, бо воно хоч не вадить; догматичне признання гірше.

Тим читачам, що ближче незнайомі з річчю, ці рядки можуть здатися безпідставно песимістичними. „Наша пісня не вмре, не загине" — один з найпопулярніших девізів українського національно-культурного руху. Певна річ, іще довго будуть співати по нотних записах на українські слова, але все по иншому, і записана пісня житиме як латинський текст, що його любили і ним одушевлялися покоління за поколіннями, і тепер мільйони людей знають і кохають, але читали й читають його з різною фонацією, иншим темпом, з иншим виразом. Концертові виконавці української пісні, солові і хорові, користуючись її графічним виображенням виявляють с а м и х с е б е, с в о ю виучку і с в о ю вихована

розмаїтими впливами ментальність. Рідко хто з виконавців вслухується в сільські співи, але й на селі спосіб виконання міняється, і співати манірою, розпростореною тепер, пісню, записану кількадесять літ тому, це не розвязання художньої проблеми. Треба вишукувати селян того часу, відгадувати, як-би вони співали пісню, коли були молоді; хорового співу старих людей урядити сливе неможливо. Щоб ті, хто культивує народню пісню ставили собі такі завдання, щоб вони не тільки були сами собою, а студіювали оригінал, старалися проникнути в дух хоч-би недавнього минулого, консультували для цього науку і дбали, щоб науковий дослід народньої пісні був достатньо організований, — потрібно вищої культури, — хоч-би такої, яка виявляється у діячів театрального і кінематографічного мистецтва, що прагнуть перенестися й перенести глядачів у відповідну епоху — давню чи зовсім недавню.

З спадщини П. Демуцького найменшу вагу мають його власні хорові розклади; вони поважної критики, мабуть, не дізнають, хоч у практиці може, будуть й уживані. Крім оброблень народніх мелодій П. Д. творив і сам мелодії, — з цих спроб зазначимо тут тую, що припасована до народніх слів: той голос, на який співає тепер соліст І капели кобзарів М. Полотай думу про Хведора Безрідного, є утвір П. Д-го (акомпаньямент зложив сам М. Полотай).

Досягнення П. Д-го в сфері виконання, може, почасти, живуть досі в охматівському хорі, — він іще існує, тільки вже має чисто місцеве значіння, — але загалом щаблі розвою мистецького виконання дуже мало доступні історичній фіксації; що вніс один, зливається з тим, що привнесли инші; невідомо, коли саме воно виходить з моди і відмирає, а головно, здебільшого нема як його визначити й формулувати. Обговорення, обмін думок з приводу якоїсь риси виконання можливі тільки між тими, хто чув це виконання і доти, доки враження від нього не змішалося з пізнішими враженнями.

Отже власне тексти, — музичні і словесні пісенні тексти, що їх записав П. Д., зостаються найтривкішим пам'ятником його діяльности і найбільше вимагають критики. Те, що тут сказано вище про наукову роботу, стосується до записування мелодій; це діло не механічного характеру, як уявляється непосвяченим або тим, хто робить його в наївній простоті; коли мелодія є дійсно оригінальна, графічне виображення її, хоч-би грубе, є проблема, і зроблений запис є результат роботи, що має в істоті елементи наукового думання, хоч-би записувач свідомо собі наукової мети не ставив.

Критику й установлення тексту в музиці, як у літературі, треба передпосилати й практичному застосуванню твору і теоретичним розумуванням з його приводу, продовжуючи цю критику й далі оскільки можуть появлятися нові дані; існує свого роду музична філологія; неперевірений у свій час музичний текст може на віки стати джерелом для хибних висновків і уявлінь. Тож я не тільки не почуваю ніяковости, що надто багато уділю місця критиці саме фольклористичних видань

П. Д-го, а противно — жалую, що обставини і призначене цьому писанню місце не дозволяють на ще обширніший розбір з докладнішим обговоренням питань, до яких відсилатимуть мої уваги; зостається завдовольнитися надією, що наступні сторінки дадуть імпульс до обміркування цих питань. Центром тут буде, властиво, не збирач, а сами зібрані пам'ятники народньої творчости, метою — зробити видання тих пам'ятників більш придатними до ужитку. Сколії для тих, хто студіюватиме записи П. Д-го не маючи довгого власного практичного досвіду в народніх співах, потрібні, иншої нагоди висловитися про ці записи я не передбачаю, отже подаю тут свої уваги без претенсії на непомильність, — я добре знаю, що і моїм записам багато чого можна закинути, і багато в чому я сам критично ставлюся до своїх давніх способів розвязувати питання графічного виображення народніх мелодій, особливо ритмічної сторони.

Становище того, хто обговорює чиюсь працю, морально далеко легше, коли автор її живий, але ніщо не звільняє від обов'язку робити не тільки легкі речі, але й важкі.

Я тепер дуже жалую, що так запізнився з справою пильного розгляду записів П. Д-го і опублікуванням своїх уваг в друку, що вже доводиться сподіватися на дискусію з кимсь иншим, а не самим автором записів. В багатьох точках можна було-б питання, тут зачеплені, з'ясувати персональною розмовою з П. Д., але за цвітучого періоду його діяльности, — коли така розмова могла-б бути плідніша, — я з ним бачився тільки один раз, дуже коротко, в антракті його концерту в Київі. Потім я довго жив не на Україні, потім були надто тяжкі роки. Років за два перед смертю П. Д. я зробив спробу з'ясувати кілька пунктів (небагаті її результати тут будуть виложені), але не продовжував її, бо дістав враження, що я вже запізнився, — ті докладности, якими я інтересувався, вже вийшли з пам'яти і з ближчих інтересів П. Д., питання, що я підніс, уже були задавнені.

Праця над записуванням і видаванням народніх мелодій буває або наукового характеру, коли збирач дбає тільки про те, щоб зберегти пам'ятники народньої творчости для досліду, або практично-артистичного, — коли в виборі та обробленні мелодій виявляється мета пустити їх в ужиток не в тій формі, в якій вони жили в натурі, — отже компонується інструментальний супровід до них, або хоровий розклад. Видання останнього роду розширюють круг, в якому обертаються народні мелодії, переносячи їх до тих клас суспільства, в яких поширені фортеп'яни, — в міста, де є школені хори, здатні подолати труднощі мудрого розкладу, — але не відвертають забування питомих мелодій у самих масах. Рідко появлялися видання, важені власне на зберегання мелодій у практичному вжитку і разом з тим не препаровані, не аранжовані і ціною загально приступні.

П. Д. випустив різного типу видання. Найбільше з них — „Народні українські пісні в Київщині" (Київ, I вип, 1905 р., II вип. 1907 р.) — належить до мішаного типу; не аранжовані пісні є тільки в цьому з його збірників, але й там вони поділяють місце з аранжованими.

Характеристичною особливістю П. Д-го, як збирача і видавця мелодій, було те, що в цій частині своєї роботи він не тільки мав узагалі мету безпосереднього практичного застосування своїх записів, але ще й орієнтувався саме на свою власну практичну музичну діяльність.

Коли я спитав П. Д-го, чому в згаданому більшому його збірнику під № 192 зазначено, що пісню записано від панни, а занотовано мелодію в малій октаві, за басовим ключем, П. Д. пояснив, що взагалі збірник зложено для практичної мети, головно для потреб Охматівського хору, а в складі цього хору дану пісню добре виконував співак — бас [1]). Цю практичну мету треба мати на увазі найбільше в тих випадках, коли пісню подано в гармонізації. В передмові до названого збірника П. Д. пояснив, що гармонізацію він подавав таку, в якій виконував пісню вуличний хор. Читаючи це, треба не спускати з уваги, що той хор був школений від самого П. Д., і способи гармонізації, які П. Д. прищепив йому в одній пісні (загалом ці способи були дуже вбогі), співаки певно переносили й на инші, що їх потім П. Д. записував у того-ж-таки хору. Втім, П. Д. і прямо признав в згаданій розмові, що гармонізації в цьому збірнику належать почасти йому самому. Таким побитом, дотичне пояснінння передмови треба, мабуть, розуміти так, що зразки многоголосого співу в збірнику характеризують і ті способи, які П. Д. застав уже на селі, і ті, які прищепилися підо впливом його діяльности, показалися життьоздатними в людовій практиці.

Зокрема, П. Д. запевнив у розмові, що наприклад, № 222 є правдивий зразок народнього многоголосся, списаний достотно з гурту, хоч зазначено ім'я тільки одного співака. Чи так було і в инших випадках, коли многоголосості в формі пісні не відповідає ремарка, що вказує тільки на одного виконавця? Коли справді співала пісню тільки одна людина, то це саме по собі не дає підстави здогадуватися, що инші голоси записувач приробив сам,— можна й у одної людини записати спочатку один голос, потім другий, бо здатний народній співак звичайно вміє показати обидві партії, але, розуміється, таким записом має право обмежитися тільки той, хто не живе постійно на селі і не має змоги почути пісню в натуральному многоголосому виконанні.

Такі монструозності (коли це — не ряд друкарських помилок), як в № 227, передостанній такт, треба, мабуть, віднести на конто власних експериментів хору; але самий принцип, щоб хор ділився аж на 5 партій, як тут, мені здається, міг появитися в людовому співі тільки підо впливом прищеплених навчанням форм многоголосся.

Коло пісні № 156 зазначено, що її записано „від жіночого гурту" і коло № 231 —„від дівочого гурту", тимчасом у цих піснях є й басовий голос, що спускається аж до G і F великої октави, отже нема сумніву, що цей голос не записаний з натури, а приробленій.

---

[1]) З другого боку П. Д. і за пізнішого київського періоду своєї диригентської діяльности, хоч мав діло вже з музично-грамотними співаками, проте намагався, щоб вони вчилися співати народніх пісень без нот; у цій методі справді в своя перевага.

Найбільш вірогідні з погляду звичайного народнього многоголосся мені здаються такі зразки, як №№ 60 і 245 (про можливість друкарської помилки в останньому з них буде сказано нижче).

З тих зразків, що поза всяким сумнівом виявляють штучне хорове розложення, найскладніший і найневдаліший — № 176.

В такому вигляді, як надруковано, він непридатний ні до наукового вжитку, ні до практичного. Можна здогадуватися, що перший такт у вищому голосі там повинен кінчатися нотою *c*, а не *d*, а другий такт — нотою *e* з бекаром (пор. в басу), і далі *e*, де й нема бекара.

Але в гармонізованій формі вміщена невелика частина пісень названого збірника; більшість є неторканий матеріял.

2-й варіянт пісні № 249 є ніби зразок унісонового хорового співу (бо зазначено в множині „bassi"). Чи український народній унісоновий хор може разом згідно витворювати такі складні мелізми чи, може, прикрашував тільки один співак з гурту,— це питання, що вимагає перевірення і має першорядне значіння в звязку з історичною проблемою григоріянського і східнього церковного співу.

Виключно в хоровому розкладі видані инші невеличкі збірнички П. Д-го по десятку пісень у кожному: один 1906 року і чотири — останніми роками (два — накладом Державного Видавництва України і два — накладом Книгоспілки).

До цих збірничків нема авторових пояснінь, але й без них не виникає сумніву, що гармонізація належить самому П. Д-му, тільки з зужитковванням народніх елементів. У всякому разі про це свідчать приписки, що пісню записано „від дівчат", „від жіночого співочого гурту" (зб. ДВУ I, № 6, зб. вид. Книгоспілки I № 8) — до пісень, в яких поставлено й басовий голос, що спускається аж до *d* великої октави. В иншій пісні (Книгосп. II № 6) рекомендується обговорений вище спосіб,—щоб соліст співав „десь в иншому місці, наприклад, на хорах". З погляду етнографічної точности тут важливе, власне, те, що солістові даються цілком строфи 3 і 4 після того, як хор у цілості виспівав 1-у й 2-у. В українських народніх співах, скільки мені відомо, постерегається тільки чергування соліста й хору частинами строфи, але не цілими строфами. Ця увага не є критика артистичного способу оброблення — в ньому композитор не повинен звязувати себе народніми зразками,— а констатування того, що цих збірників П. Д-го не можна приймати як точний пам'ятник народньої творчости.

С. Барик підносить, що П. Д. „перший став записувати пісні зо всіма підголосками, це дало багатющий матеріял для справи вивчення народньої гармонізації, чого до нього майже зовсім не було". Потрібно було-б довгих і може марних архівно-мемуаристичних розшуків, щоб установити, коли саме вперше зробив такий запис П. Д., і чи це було давніше, ніж

[1]) Про цей збірничок я (під псевдонімом „Юхим Бойко") надрукував популярну рецензію для селян у часописі „Рідний Край" за 1907 рік, № 3, стор. 11. Тепер не під усім у тій рецензії я підписався-б.

записали підголоски А. Грабенко (Конощенко), Є. Ліньова, О. Кошиць; зразок двоголосся, правда, дуже нехитрого, зародкового, є ще між дуже ранніми неопублікованими записами М. Лисенка, і невідомо, чи зразки, що їх вдалося-б відшукати поміж давніми паперами П. Д-го, були настільки зложеніші, щоб власне їх ставити за еру.

Дальші слова С. Барика вимагають, мені здається, поправки, мабуть, в істоті, тільки стилістичної: записи П. Д-го, може д а д у т ь багатий матеріял до вивчення народнього многоголосся,— коли вони знайдуться і стануть відомі в першій рукописній формі; в тій формі, в якій опубліковані многоголосі пісні в збірниках П. Д-го, вони для зазначеної наукової мети здебільшого непридатні, бо не показано, які елементи цієї форми взято з народу, і які додано, а для того, щоб визначити, які з них придатні, треба самому бути вже ознайомленим з народнім многоголоссям; навіть українець-городянин, а тим більше чужоземець в збірниках П. Д-го не зорієнтується.

Важливе свідчення С. Барика, що П. Д. „що-до погляду на свою ролю збирача народньої пісні був надзвичайно скромним". „Хоч з етнографічною літературою, продовжує С. Б., він був безперечно обізнаний, але мабуть брак солідної відповідної освіти все-таки не дав йому змоги простудіювати зібраний у його матеріял, тому він збірники свої вважає тільки за етнографічний матеріял, що має стати в пригоді комусь уже иншому. В звязку з тим свій основний збірник він укладає в абетковому порядкові, не вносячи туди ніякої своєї класифікації. Пісні збирав він надзвичайно сумлінно, записуючи, оскільки дозволяло йому теоретичне знання, найдрібніші варіянти одної і тої самої пісні. До слів, як сам признається, не завжди був такий уважний, як до мелодії".

Солідна відповідна освіта — точніше, самоосвіта — потрібна не тільки для того, щоб самому використовувати свої записи для теоретичних висновків, але й для того, щоб дати иншим записи придатні для такої мети. Отже справді П. Д. був дуже скромної думки і про сами свої записи; конкретно, він говорив про їх схематичність. Противно, С. Барик визначає: „пісні збирав він надзвичайно сумлінно, записуючи, оскільки дозволяло йому теоретичне знання, найдрібніші варіянти одної й тої самої пісні".

Варіянти в збірнику „Нар. пісні в Київщині" справді де-не-де подаються,— иноді способом, зразу неясним.

Незрозуміло, чому, напр., у № 110 два варіянти, яких, очевидно, не можна виконувати разом, сполучено акколадою, і другий з них виображено у басовому ключі (як джерело зазначено ім'я тільки однієї панни); такий спосіб указує, за правилом, на сумісне виконання. Пор. № 77: коли там сполучено акколадою ті самі варіянти, що там вгорі надруковані нарізно, то, очевидно, є помилки або в розрізнених музичних текстах, або в сполученому, бо вони між собою незгідні.

Рідше зазначено й варіяції, що робить той самий співак у тій самій пісні. Тільки з приводу визначення С. Барика завважу, що чи ви-

являє записувач пильність до варіянтів і варіяцій, чи ні, це, на мій погляд, як-раз в меншій, рівняючи, мірі залежить від теоретичного знання, а в більшій мірі від вправлення, що здобувається практикою і студіюванням зразкових записів, від принципіяльного погляду на те, чи варт мордуватися над деталями, і від того, чи є час і охота його витратити в великій порції. Розуміється, точне зазначування деталів, мелізм, мелодичних і ритмічних варіяцій дуже бажане, але з цього не випливає, що коли нема хисту або часу їх вхопити й зазначити, то не варто записувати і не варто публікувати записи. До того-ж не всі народні співаки і не в усіх піснях виявляють нахил до кучерявости.

Зокрема що-до мелізм записи П. Д-го часто виявляють навіть велику пильність в їх зазначуванні.

Оскільки мені дозволяє моя безпосередня обізнаність у народніх співах, я догадуюся, що в такій мелізмі, як у першому такті пісні № 75, де визначено d^1-cis^1-b-e^1, мені чулося-б не cis^1-b, а cis^1-a; b що найбільше могло-б чутися, як обарвлення portamento-взорого сполучення між cis^1 і a, при тому в різних подібних випадках суб'єктивно дочувається або таке обарвлення, або cis^1-h-a, і точне виображення навряд чи можливе.

Щоб оцінити ступінь точности і вірогідности записів збирача, є два способи: або, коли можна, звірити кілька його записів з оригіналом, або в цілому порівняти його способи зазначування і мелодичні та ритмічні типи, що постерегаються в його записах, з способами инших вірогідних записувачів і з типами, які вияснюються з инших збірників, що мають певну репутацію. При тому, коли мова йде про збирача, що трудився протягом довгого часу, не можна на підставі неточности, констатованої в один момент його трудової дороги, судити про инші моменти,— і принципи і ступінь вправности міняються, і то не тільки в кращу сторону, але й в гіршу — підо впливом фізіологічних змін в людині, душевних потрясень. Перший способ перевірення має вартість, властиво кажучи, тільки при контролі підчас самого записування (бо пізніший контроль може мати діло вже з зміненим оригіналом), отже фактично сливе ніколи не може бути здійснений.

Щоб з'ясувати, чи мав музичний діяч принцип бережного відношення до оригіналу, можуть служити випадки, коли він трактував оригінал друкований. Таку нагоду дає музичний текст, що міститься в 2-й збірці пісень П. Д-го, вид. ДВУ, на стор. 2 внизу. Там, зазначено, що мелодію взято з мого збірника (1917—8 р., з голосу Л. Українки), № 123. Отже з мелодичної сторони в тексті Д-го є дуже важлива зміна проти оригіналу: введено паралельну домінанту d в 4 такті. Це спосіб взагалі властивий українським народнім пісням, але в даній мелодії, як я її записав, не застосований. Проти здогаду, що тут у муз. тексті П. Д-го друкарська помилка, свідчить те, що d стоїть у всіх трьох голосах. Справу могли-б з'ясувати ті, кого П. Д. сам навчав співати цієї пісні по студіях.

Далі, в редакції Д-го є кілька ритмічних змін; з них найважливіша та, що в піввірші „приїдьте до мене" тактовий перетинок, що з оригіналі стоїть перед складом „ме", перенесено далі і поставлено перед складом „не". В таких випадках, як оцей, ясно, що перетинок ужитий на означення не часомірного відділу, а наступного акценту. Отже без сумніву він тут зраджує замір перенести акцент на инше місце (мене́ замість ме́не). Я признаю за тим, хто робить з чужого запису препарат для инших цілей, право робити й таку зміну, але потрібно її в виданні застерегти, бо, наприклад, в даному разі той,

хто студіював-би ритмічні форми українського 12-складового віршу і не має змоги перевірити згідність текста Д-го з оригіналом, може з цього зредагованого тексту Д. зробити неправильний висновок.

Звичайна форма 6-складового гемістиха у 12-складовому вірші є ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – | – ⏑ – ; наголос на останньому складі (який-би виходив тут: „прибудьте до мене“) може підозріватися часом при формі ⏑ ⏑ – – – | – – – (про неї див. Ф. Колесса, Ритміка укр. нар. пісень, стор. 137) і безумовно чується в формі ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – (ibid. ст. 90; в збірнику П. Д. є приклади, як, очевидно підо впливом „і шуми́ть, і гуде́, дрібен до́щик іде́“ твориться навіть парадоксальне, проте вповні вірогідне „край синього́ моря́, там голу́би в'ються́“ — № 158), але виключно в піснях веселих танкового характеру; дана пісня — елегічна, і схема відповідного гемістиха є ⏑ – | – ⏑ | ⏑ –

Я уділяю місце цьому спростуванню, щоб утвердити дійсну форму мелодії і разом з тим подати факт, який тільки в звязку з иншими фактами, коли-б ще хтось ними розпоряджував, міг-би вплинути на пояснінння в ту або иншу сторону.

З цього прикладу трактування друкованого оригіналу я не роблю висновку про ступінь скрупульозности в передаванні оригіналів, чутих в натурі, тим більше, що видання, в якому має місце ця нагода до контролю, вийшло в світ останніми роками і не може служити до оцінки способів роботи П. Д-го за давнішого розквітлого періоду.

В давньому виданні П. Д. „Народні пісні в Київщині“ є місця, які здаються сумнівними з погляду мелодики; вони здебільшого можуть бути пояснені неминучими коректурними недоглядами. Я запитував П. Д-го що-до сумнівних №№ 93 і 200, і він потвердив, що в першій пісні справді пропущено в арматурі два бемолі, до si і до mi (при тому в другому такті повинен бути бекар перед mi), а в другій упущено бемоля до mi. П. Д. повідомив тоді, що друкарських помилок там є й більше, і обіцяв дати мені власноручно виправлений екземпляр, щоб я міг перенести поправки на свій, але це не здійснилося. Відшукати той виправлений екземпляр конче потрібно, щоб великий і цінний збірник П. Д-го став вповні придатний до наукового вжитку. Тимчасом заходи, які поробила Етнографічна комісія У. А. Н. до того, зосталися безрезультатні.

В виданнях народніх мелодій помилки переписування й друку незвичайно шкодливі, бо строго судячи читач тут сливе не має права робити догадок,—хіба що в таких явних випадках, як у № 88, де в арматурі пропущено бемолі на 4-й лінії за віоліновим ключем і на 3-й за басовим, у № 150, де пропущено діеза на 5-й лінії (в варіянті № 150A, останній такт, перші дві ноти — не вісімки, а шіснацятки), в № 131, де в 4-му такті пропущено бекара перед mi. Видається помилкою do в № 173, 3-й такт, але тут я утримуюся від здогадної поправки.

В пісні № 245, 12-й такт, треба здогадуватися про більш природнє g замість надрукованого f, і в цьому переконує порівняння з відповідним місцем другої з мелодій, уміщених під № 247: ця остання, — до неї приписано „Bassi“, звучить неправдоподібно, коли читати її в поставленому там басовому ключі, і, навпаки, зовсім натурально, коли читати її в віоліновому ключі,— вона тоді виходить сливе ідентична з вищезгаданою № 245 (тільки підтекстування в № 247[2] виходить натягнене, — завважте, що тут під ту саму мелодію підставляється словесна строфа зовсім відмінного метричного ладу — пара 8-складових віршів з розширеним повторенням другого, замість пари 14-складових віршів!).

Не дається пояснити друкарською помилкою послідовність *f-e-d-cis-c* в № 207. На такий хроматизм инші українські записи, скільки мені відомо, не дають прикладів. Я тут припускаю не помилку записування, а инше. Важлива річ є критичний вибір осіб, щоб у них записувати,— є-ж бо люди, що їх музична фантазія творить риси індивідуальні, нехарактеристичні для пісні народньої в вужчому розумінні, і це індивідуальне може бути й вищим, і нижчим від середнього рівня музикальности або вносити щось надто роблене, манірне. В манірність впадає иноді співак, якого перехвалять.

Послідовності *g-as-b-e-c* і c^1-*h*-d^1-*g-as-e-c* в № 235 видаються можливі в українському народньому співі, хоч я не можу пригадати таких в инших записах; у всякому разі ці групи свідчать про певну віртуозність, і в таких випадках бажано, щоб зазначався також скромніший варіянт,— як співає людина з загалу. Мені трапилося записати цю саму пісню у не аби-якого виконавця, але він співав її без таких важких ходів,— див. мій збірник 1922 року, № 207; співака схарактеризовано там у передмові на стор. XII.

Звернімось до ритмічної сторони записів П. Д-го. Вони видаються здебільшого певні що-до можливо точного зазначування самих ритмічних вартостей.

Є в збірнику „Нар. у. п. в Київщині“ кілька таких, що не потверджуються ритмічними аналогіями в инших певних збірниках, і оригінальні ритмічні риси в них тільки в тому разі можна буде завести до фактів, придатних до студіювання української народньої ритміки, коли ці риси будуть констатовані ще від инших збирачів, пильних і свідомих тих питань, для яких ця пильність потрібна.

Ритмічна форма пісні № 220 надто незвична, але проаналізувати її не можна через недокладність запису. Ритміка народніх пісень щільно звязана з метрикою народнього вірша. Отже тут бачимо такі недоладности: під нотами остання група 1-го вірша є двоскладова („в саду“), а в тексті надрукованому окремо — трискладова („у саду“), в 3-й строфі й чотирискладова („опадає“); коли прийняти, що метрична схема 1-го вірша 1-ої строфи є 4 + 5 + 3:

Ой, вишенька та черешенька у саду

то невідомо, як співати відповідний вірш одної з дальших строф

Гей не везіте та нелюбчика того лугами

і до котрої групи треба вставити слово „того“— до другої чи до третьої.—В № 95 викликає сумнів павза і дві шіснацятки на початку 2-го такту (чи в натурі не було тут дві восьмих, а павза, як трапляється, поза мірою?); остання чвертка цього такту очевидно повинна бути пунктована; № 104,— такі записи не свідчать про існування в народній свідомості тої ритмічної форми, що в цих записах виявляється; иноді цей вияв є результат ритмічної безладности співака, коли

він музично неодарований або ще не засвоїв добре даної пісні (пор. в моїй розвідці „Укр. пісні про дітозгубницю", Етнографічний Вісник, кн. 4 стор. 54), але тут ні місця запису, ні ім'я співака не визначено. Неясна ритмічна форма № 56. Нерівноскладовість віршів, як вони записані, затрудняє визначення форми пісні № 41; невідомо, як підставити (9+6)-складовий 1-й вірш 2-ї строфи під мелодію, подану до (6+8)-складового віршу (далі є й 7+7). В № 202 сумнівна ритмічна форма останнього такту; зовсім незвичайний для української народньої ритміки є 1-й такт пісні № 197.— Маленька недоладність є в ритмічному зазначенні № 132 (3-й такт).— До помилок переписування чи друку, мабуть, треба віднести недоладність у № 28, 4 і 6 такти: перша чвертка, мабуть, повинна там бути пунктована. В № 82, очевидно, на передостанній ноті пропущено фермату.

Коли записувач не змінює самих ритмічних вартостей, то головне, що треба, він цим дає; на цій підставі хоч-би перетинків зовсім не було поставлено, проаналізувати членування мелодії і до деякої міри уявити собі акцентуацію могтиме той, хто знає мову пісні, студіював народню метрику і має практичний досвід з слухання народніх співів. Ділити на такти доцільно, властиво кажучи, тільки ті українські народні мелодії, що ритмічною стороною не стоять осторонь від модерної західньо-европейської музики, але й тут треба мати на увазі застереження, які вносить новітня західньо-европейська критика теорії такту і практики ставлення тактового перетинку. Після цієї критики вже представляється застарілим ригористичне додержування правила, щоб перетинок вказував на акцент на ноті, перед якою безпосередньо перетинок стоїть. Намагання строго проводити цей принцип було характеристичне для великоруських записувачів. Не входячи тут глибше в питання, завважу тільки, що цей принцип збільшував-би обов'язковість записувати голос до всіх слів пісні аж до краю, не обмежуючись однією музичною строфою, бо акценти в дальшому тягові можуть припадати не на ті пункти, що в першій муз. строфі. Але головне — що в східньо-слов'янських народніх піснях, особливо старозинних, акценти, здебільшого слабко виражені, бувають аж невпіймані, апаратів до вимірювання інтенсивности досі не застосовувалося, тому визначування музичних акцентів не може не бути суб'єктивним. Від суб'єктивізму вільні записи Людкевича, що в своїй великій праці над фонограмами Роздольського відмовився від тактування і ставив перетинки згідно з метричними цезурами словесного тексту, не вважаючи ні на музичну акцентуацію, ні хоч-би на приблизну музично-ритмічну рівність розділів; в його записах можуть рядом стояти розділи з двох чверток і з чотирьох, при тому останній не ділиться на два для координації з першим. Пізніше, редагуючи Сенчиків збірник, Людкевич неначе помирився з тактовим принципом.

Лисенко в багатьох записах керувався тільки метричними (текстовими) цезурами, розставляючи тактові перетинки, тому у нього можна знайти, напр., визначення $^{8}/_{4}$ (Зб. у. п. III № 24), яке не вказує нічого

иншого, як тільки те, що даній (там власне 6-складовій) метричній групі відповідає в співі 8 ритмічних одиниць (подібні групи в вип. VI № 13 Лисенко ділив на два такти $^{3}/_{8}$ і $^{5}/_{8}$); помітивши зазначений принцип, читач і не буде шукати в цьому $^{8}/_{4}$ такті акцентів на 1 та на 5 чвертках, помирившися з тим, що це, властиво, зовсім не такт у розумінні модерної теорії,— що тут тільки порахована кількість ритмічних одиниць, але музична акцентуація не визначена (знак decrescendo тут певно треба віднести до оброблення пісні, а не до фіксації чутого в натурі). Людкевич обтяжував самих читачів роботою рахування кількости ритмічних одиниць між перетинками, бо не хотів, щоб ці відділи приймано за схолярні такти з усіма наслідками такого приймання; в цьому й є різниця.

Є пісні, в яких єдиний вихід є той, що Людкевич прийняв для чисто всіх пісень; коли й не приєднатися до його радикалізму, то все-ж сумнівно, щоб можна було знайти єдиний доцільний на всі випадки і бездоганний принцип уживання перетинку, тому зовсім не диво, що такої єдности не видно і у П. Д. В гірших його записах,— може, хронологічно давніших і перед виданням незредагованих,— помічається характеристичне для тих, хто починає записувати без потрібного підготування, розділювання мелодії на можливо рівні відділи без якогось иншого принципу окрім часомірної одностайности. Так ставлений, перетинок не тільки непотрібний, але й вадкий, бо затемнює ритмічну будову. Коли перетинок ставиться тільки згідно з метричними цезурами, читачеві легко усвоїти, що він не визначає акцентів; коли-ж записувач відступає від принципу такої згоди, читач шукає якоїсь иншої рації перетинку і, розуміється, в цьому разі перетинок насамперед внушає за схолярним правилом, що нота, яка за ним слідує, є акцентована. Зазначаючи нижче випадки, де таким чином сугестується те, чого справді нема, я з технічних причин не можу подати потрібних нотних прикладів і буду визначати обговорювані місця не нотами, а відповідними підтекстованими словами пісень, при тому прохаю пам'ятати, що я буду вказувати не на неможливість тої наголошености слів, яка буде подаватися,— в піснях неправильна з граматичного погляду наголошеність є явище звичайне,— а на те, що сами музичні тони, які відповідають словесним складам, позначеним тут знаком наголосу, фактично не можуть бути акцентовані в співі,— тимчасом їх музична акцентованість випливала-б з розставлення тактових перетинків у записах П. Д-го. Отже, у № 24 виходить: „пу́скаєш“ (до-речи в 2 такті цієї мелодії сполучені d і f повинні бути шіснацятки, а не вісімки); на мій погляд, цю мелодію краще було-б поділити згідно з метричними групами, під короною певно була що-найменше пунктована чвертка, і останній гемістих „та на світ не пускаєш“ мав-би 6 чверток, що групуються по дві.— В № 40 виходить „зеленйй“.— В № 157 (=№ 8 в вид. ДВУ, I), останній такт, виходить „до́ дому“— В № 13, ост. такт,—„го́ворити“. На мій погляд тут схема

$$\left[\left(\frac{2}{4}\right)2+\left(\frac{3}{4}\right)2\right]2.$$

В № 124 тактове зазначення „С“ внушає, що муз. акцент „за нашóю“ на початку 3-го такту дужчий, ніж акцент „слободóю“ (3-я чвертка того такту), але це справді не так; по моєму, коли не можна дати досконалого зазначення, треба-б вибрати хоч менш недосконале, отже ділити на $^2/_4$ такти, — бо такий поділ не внушає певного порядку динамічних відношень між самими акцентованими часами, — або метаболічно ($^2/_4$) 3 + ($^3/_4$) 4,—в останньому разі читач пізнає м е т р и ч н и й принцип в $^3/_4$ тактах, тому буде шукати акценту тільки там, де він с т а л о є в тексті,— на передостанньому складі кожного другого гемістиха 8-складового вірша, підсиленому в музичному ритмі найбільшою протяжністю, яка трапляється в пісні ($1^1/_2$ чвертки). В № 170 краще-б замість одностайної довільно вибраної $^5/_4$ міри що внушає муз. акцент „оболонý“, дати метаболічно перші два такти по $^2/_4$, а далі всі по $^3/_4$ (в кінці під короною — довша вартість, ніж зазначено у П. Д.); що в такті „в оболону“ і друга і третя чвертки мали-б більшу інтенсивність, ніж перша, це згоджується з розмаїтим характером тричастинного розміру в українських піснях, але було-б ясно, що тут є саме цей розмір. В № 233, „вечір“; краще було-б слова „добри вечір, серце дівчино“ потактувати в перший раз $^2/_4+^2/_4+^2/_4+^3/_4$, в другий раз $^2/_4+^3/_4+^2/_4$.

В № 71 одностайна міра $^6/_4$ не відтіняє метаболи, що виявляється в иншому групуванні цієї міри в аподозі,—отже для 3 і 4 тактів краще було-б виставити $^3/_2$ або зразу не визначати роду такту.

В пісні № 52 я на підставі мого досвіду слухання подібних пісень чую легкий акцент, що велить ділити перший гемістих не на два одностайні $^4/_4$ такти, а на $^3/_4$ і $^5/_4$; коли П. Д. тактував за словесним наголосом „мої'“, то цьому можна протипоставити, що в 3 і 4 строфах текст уже не дає відповідної наголошености. В № 55, на моє почуття, не одностайна міра $^3/_4$, а $^5/_4+^1/_4+(^3/_4)$ 3, при тому я по аналогії з иншими чутими піснями здогадуюся, що мінімальна протяжність останнього тону була $^2/_4$ і, може, він часом удовжувався, як такий, що позначується ферматою (схема $^5/_4+^4/_4+^3/_4+^5/_4$).

Не всі недосконалості тактування П. Д-го випливають з принципу додержувати одностайність на протязі цілої мелодії. Иноді вони замічаються і при метаболічному зазначуванні, але й тоді в деяких випадках виявляють тенденцію видержати одностайність хоч на можливо довшому протязі, уподобити хоч один наступний такт попередньому. В № 89 тактування, для того щоб підкреслити акцент „дівчинóнька“, творить штучний музичний акцент „замýж не вийшла“. В № 27 для того, щоб підкреслити муз. акцент „мýж“, твориться далі муз. акцент „чóловік“, якого справді нема; далі в групі „прив'язав ниткою“ підо впливом граматичного наголосу „ни'ткою“ П. Д. поставив $^6/_8$, що визначає акцентуацію 4-ї вісімки, але така тактова міра не оправдується дальшим тактом, де на зазначення П. Д-го виходить муз. акцент „соломи'нкою“, і другою строфою пісні, де слову „ни'ткою“, метрично відповідає уже инакше наголошене „ранéнько“. Я чув і записав цю саму пісню в д. Канівському повіті в виразному такті $^3/_4$,

з легким акцентуванням 3-ї чвертки. В № 146 виходить „спать нé хтять“; по мойому тут перший такт $^3/_4$, далі три по $^2/_4$, один $^3/_4$ і до кінця по $^2/_4$.— В № 150 виходить „некрут виряжала“ (краще-б $^3/_4+^2/_4+^3/_4$). В № 159— „старогó (краще-б замість двох останніх $^4/_4$ тактів — $^3/_4+^2/_4+^3/_4$).

В № 172, я гадаю, слід було дати перевагу одностайному часомірному поділу по $^3/_8$ (останнє d — не $^3/_8$, а $^4/_4$, або $^4/_8$ з павзою,— так у варіянтах, що я чув). Акцент „нічкá“, що його відзначив тактовим перетинком П. Д., спричиняється тільки мелодичним підвищенням; але коли уважати на такі тонкощі, то треба-б відзначити й акценти „петрівочкá“, тоб-то замість $^5/_8+^4/_8+^3/_8$ з початку мелодії дати $^5/_8+^2/_8+^3/_8$.

№ 7 є приклад пісні, зложеної нерівними строфами, і нотний запис показує, як співати 5-віршову строфу, але таких строф у тексті є тільки троє; инші три строфи складаються тільки з 3 віршів кожна, і остання строфа 7-віршова.

В пісні № 126A при фактичній ритмічній подібності протази й аподози незрозуміло, чому остання инакше потактована (з Auftakt'ом, якого нема в протазі).

Пісню № 38 краще було-б потактувати так, як потактував близький ритмічний варіянт Кольберґ (Wołyń, № 287; инші варіянти показано в мойому зб. мел. з гол. Лес. Українки під № 141; до них треба додати: Бігдай, Пѣсни Куб. и Терскихъ козаковъ, V, № 169). Пісню № 78 я-б поділив так: $(^5/_4+^3/_4)\ 2+(^4/_4+^3/_4)+(^5/_4+^3/_4)+(^5/_4+^3/_4)\ 2$.

Неуважність до слів пісень — її признавав сам П. Д., як свідчить С. Барик,— справді дуже позначається, і це не така річ, щоб її можна було відсторонити від розгляду записів з музичної сторони. Коли дальші слова пісні, що подаються не під нотами, а окремо, не вкладаються в мелодію, це є вада і для теоретичного студіювання, і для практичного вжитку. Незгідність кількости складів у дальших віршах з тою кількістю, що в підставленому під нотами тексті, буває аж надто велика, напр. в № 14, 5-а строфа, 2-й вірш — 4 склади замість 7 складів поданої під нотами 1-ї строфи; в тексті № 15 є 5-складовий вірш, тимчасом як обидва вірші, що під нотами — 10-складові. У цій пісні порівняймо 1-у строфу, як її подано

під нотами:	і	не під нотами:
А по-під терен, гей попід терен,		А по-під терен, по-под терен,
Гей, там бита доріженька лежить.		Ой там доріженька лежить.

В дальшому тексті ніде нема вставки „гей!“ Для студіювання форми такі відміни — зовсім не марниця.— В № 164 після 14-складових віршів (4+4+6) раптом приходять 8-складові, неприладнані до мелодії. Зовсім безладний текст № 99. Віршова схема 1-ї строфи там (6+6)+(4+4+6) але далі йдуть вірші 8, 6, 13, 9, 5, 12, 6-складові і два типи 13-складових: 7+6 і 4+4+5. Див. іще нез'ясовану різноскладовість у №№ 52, 174. Коли подібні безладності не належать до тих, що вирівнялися-б, як-би записати цілий текст з співу, а не з проказування, то потрібно

було-б показати, як саме мелодія пристосовується до дальших строф, що мають відмінну кількість складів у віршах. Ця недостача особливо робить шкоду у творі незвичайної форми, як № 169, також № 155.— В №№ 71 і 81 початок пісенного тексту надруковано піввіршами, а продовження — цілими віршами.

Де в записах П. Д. показані динамічні нюанси, це, мабуть здебільшого, треба розуміти не як фіксацію того, що П. Д. чув у народньому виконанні, а як направу для мистецького виконання,—див. №№ 84A, 84B, 88, 131, 156, 229, 233.

Мені в народньому співі гострі динамічні контрасти трапилися тільки один раз — на Гуцульщині в виконанні колядки, яку я вмістив у мойому зб. 1922 р. під № 165. Я її записав не підчас колядування,— в серпні місяці, як її співали ввечері шиючи двоє дівчат про себе; вони не могли прикрашувати цими відтінками спів навмисне для слухача з чужини, бо я слухав за стінкою (тому слова зосталися не записані). Що це не була випадкова манірність, а таки місцевий звичай, видно з того, що в великому збірникові галицьких мелодій Роздольського-Людкевича, де взагалі знаків динамічного нюансування (окрім акцентування поодиноких тонів) сливе нема, саме до покутської колядки дано примітку (I, ст. 179), що її „співає ся все від початку *ff*, а відтак *diminuendo* до кінця періоду, то є до віддиху". Натуральне crescendo при ростучому напрямі мелодії і decrescendo при падучому, розуміється, буває, але штучного decrescendo при ростучому напрямі, як у П. Д. в № 88, я в народньому співі не постерегав; коли-б хто завважив, що в мойому збірнику 1922 р. таке зазначено в пісні № 438, то прохаю звернути увагу, що цю пісню, як зазначено в передмові, я записав у Миколи Тобілевича (знаменитий драматичний артист Садовський). Smorzando в дуже довго протягнених тонах в кінці музичного періоду звичайно буває, але як скоро починається зменшення інтенсивности по звичаях окремих місцевостей і окремих співаків, не досліджено (див. мою розвідку „У. пісні про дітозгубницю", Етн. Вісн. кн. 3 ст. 133 і окрема, ст. 17); у всякому разі ті відтінки, що П. Д. дав у №№ 84A і B, мені видаються не в народньому стилі. До цього питання ще багато треба постерегати, і дуже шкода, що довгий досвід П. Д. не дав нам до нього певної спадщини. Можна припустити, що з натури подано знаки динамічного відтінювання в салдатській пісні № 119,— Сумнівне *Fp* в №№ 243 і 250. В першій з цих пісень, до речи, стоїть staccato (також у № 226 bis). Випадки цієї маніри в дійсно-людовому співі надто рідкі, тому шкода що не зазначено, де й у кого записано № 243. З вище зазначених причин записи П. Д-го, на жаль не є певний документ на вивчення питання про те, наскільки цю маніру можна вважати за вкорінену і чи не можна в кожному окремому випадку пізнати свіжий вплив штучної музики.

Зокрема треба підкреслити цінність записів мелодій релігійних пісень, що становить зміст збірника „Ліра і її мотиви" (Київ 1903); це

стосується власне до зазначень співу; інструментальний супровід, всупереч титулові збірників, або не подається, або подається тільки бурдон (отже не „мотив"), оскільки-ж супровід виходить по-за межі бурдону, то явить собою композицію П. Д-го (№№ 1, 10), яку можна заграти на инших інструментах, але не на лірі. Зазначення бурдону на вищому тональному рівні, ніж партія співу (бурдон g′-d″, спів — на квінті g-d′) в № 26 є безумовно зміна проти натурального виконання, з якого зроблено запис, і мета цієї зміни була практично-артистична. У всякому разі якби такий вийняток проти звичайного долішнього положення органного пункту в грі на лірі (отже зламання самого принципу строю ліри) справді десь трапився в натурі, то це було-б зазначено в передмові.

Що П. Д. не вхопив власне самих мелодій супроводу ліри,— за це йому не можна було дати догани; це дуже важке завдання, і складніших зразків його досі ніхто не записав [1]). Фахове музичне підготування і тут не допомогло-б, як видно з зіставлення оцих двох признань:

П. Дємуцький
(Ліра і її мотиви с. VI)

...Цікаво те, що лірник не акомпанює своїм співам, а грає перед кожним пунктом пісні увесь той мотив, скрашуючи його неуловимими мелізмами — „перегрою", як вони сами кажуть. Теї перегри мені ніяк не удалося записати...

М. Лисенко (псевдонім „Боян")
(Народні музичні струменти на Вкраїні, часопис „Зоря" у Львові 1904 р., ст. 185)

Цікаво те, що лірники не акомпанують самим сьпівам, а грають перед кожним пунктом пісні ввесь той мотив, скрашують його такими мелізмами, що нема способу уловити їх і перекласти на ясне, европейське, нотне письмо. Таку музику до своїх пісень самі лірники називають „пере́гра", записати ту тонку, оріґінальну перегру мені ніяк не удалось...

(В передмові до „Ліри" П. Демуцького і в праці „Нар. муз. струменти на Україні" М. Лисенка є ще й инші спільні місця).

Але те, що П. Д. записав — самий спів лірників, — завдовольняло настільки, що М. Лисенко в згаданій праці подав зразки сливе ідентичні з тими, що у П. Д. Виходить, що або Лисенко взяв їх з рукописів П. Д., отже признав, що вони гідні віри й опублікування, або,— коли це незалежні записи,— то Лисенко вхопив лірницькі співи сливе так само. В першому випадку можна пояснити відміни в обох виданнях тим, що П. Д. і Лисенко кожен по своїому зредагували первісні записи П. Д-го. Псальма 1 за нумерацією „Ліри"— у Лисенка супроводиться квінтовим бурдоном, а в Демуцького — октавним, ще й з мелодичною фігурою в середині рами бурдону, чого навсправжки не буває, як видно і з передмови самого П. Д-го. Кант № 15 у Лисенка одноголосий, у Д. триголосий (в кінці появляється ще й четвертий голос). В канті № 26 — про нього була мова вище — у Л. положення бурдону, звичайно, долішнє.

[1]) Див. К. Квітка, Професіональні народні співці й музиканти на Україні. Збірник Іст.-Філол. Відділу Укр. Акад. Наук № 13. У Київі 1924, стор. 19 — 22.

Наукова вартість розглянутого тут матеріялу була-б багато вища, як-би П. Д. подав його без усякого оброблення. В такому вигляді, в якому цей матеріял опублікований, він може служити до наукових студій в руках того, хто, завдяки власній теоретичній і практичній обізнаності з народньою піснею, має змогу уживати його критично, пізнаючи елементи неавтентичні і вилучаючи їх, а також подекуди роблячи здогади про те, як справді звучала пісня або дане сумнівне місце записаного нотного тексту. Порівнювати записи з натурою тепер — це була-б бажана й потрібна робота нової фіксації по тих орієнтаційних віхах, що дають збірники П. Д., а не перевірювання в властивому розумінні, бо пісні в натурі не дожидають перевірювання, а міняються.

Спинімося на тому, яку перевагу чи уємність творило для П. Д. його становище на селі. В передмові до збірника „Нар. Укр. пісні в Київщині“ є таке місце:

„Новое обстоятельство, съ какимъ приходится считаться при записи мотивовъ,— это извѣстная ритуальность пѣсенъ и вытекающая отсюда трудность записать, напр. колядку не на Рождественскихъ святкахъ, „петривочку“ зимой, свадебную не на свадьбѣ и пр... „Оце! хиба тепер риздвяни святкы, щоб колядуваты?!“... „Боже мій! Що це вы, добродію? Въ пылыпивку та завесты весильнои! Вси люде засміють!“... Присутствовать же на ихъ празднествахъ и обрядахъ, у самого, такъ сказать, первоисточника, очень трудно, т. к. появленіе посторонняго панскаго элемента портитъ ихъ настроеніе и нарушаетъ гармонію ихъ обрядовъ“.

Отже обрядових пісень бракує в збірниках П. Д. не тому, щоб він ці пісні маловажив. Певно, становище П. Д-го на селі вимагало, щоб дбати за заховування авторитету й поваги до себе, і не дозволяло на всі способи безпосереднього зближення, потрібні для етнографа-збирача і обсерватора. З цього погляду становище етнографа-екскурсанта, стороннього для даного села, як я знаю з свого власного досвіду і з оповідань инших збирачів, може бути і краще і гірше,— як до обставин і моменту. Буває, що до чужої людини ставляться з таким острахом і підозрілістю, що їм нічого не щастить зробити, а бувало навпаки,— що перед стороннім менше уймалися, ніж перед своїм паном, сторонній може собі дозволити і випити чарку на весіллі і, коли він молодий, взяти участь, з додержанням певних звичаїв, в розвагах місцевої молоди, в жартах на Купайла і т. п. Сторонній, приїхавши на село з етнографічною метою на Великдень, коли саме водять весняні танки, може цілком присвятити свій час постереженням над танками, а місцевий пан мусів додержувати звичаїв — робити сусідам певного положення візити, приймати святочні поздоровлення і т. и. Присутність стороннього мало заміт-ного чоловіка на весіллі може не порушати цільности ритуалу і натуральности співу, але, розуміється, записувати на самому весіллі немож-ливо,— це треба робити попереду у окремих людей чи груп людей поза весіллям, а на весіллі тільки перевіряти темп, абсолютний тональ-

ний рівень, динаміку, маніри співу, взагалі всякого роду особливості, які можна постерегти в співах тільки в натуральній їх обстановці. Це все — і на весіллі, і при весняних танках, і при колядуванні — треба замічати в пам'яті, иншого способу нема.— В пилипівку весільних справді не заспівають, але поза пісними сезонами їх співають, на мій досвід, взагалі досить охоче. Протести проти прозьби заспівати сезонної пісні не в відповідний сезон — колядки, купальської, — бувають, але коли люди взагалі охочі співати, то вони звичайно уймаються недовго і, посміявшися, таки згоджуються. Розуміється, запис в кабінетній, так мовити, обстанові, не перевірений підчас самого обрядового масового дійства, має не першорядну вагу для науки. Чи робили таке перевірення инші записувачі, не знати, бо пояснінь про обстановку запису в українських збірниках взагалі не давано.

Тут до речи буде згадати, що рівночасно з П. Д. і недалеко від нього — в м. Манастирищі д. Липовецького повіту — другий лікар Ів. Демченко записав 277 весільних пісень з мелодіями (видані 1905 року в Одесі), і це до певної міри заповнює прогалину в тому загальному понятті про народню музику центральної місцевости Правобережної України, що ми дістаємо від збірників П. Д-го (не вважаючи на зазначені вище їх дефекти). З передмови Ів. Демченка видно, що він працював у названому пункті довго — в 1896—1900 роках, проте спосіб роботи був тільки кабінетний,— він вибирав „проказчиків, найбільш чулих у музикалії", записував, як можна зрозуміти, з солового виконання, і до перевірювання служило не вислухування в гуртовому виконанні на весіллі, а апробація запису від „проказчика".

У П. Д. весільної пісні таки нема ні одної; що-до сезонних пісень, то, хоч не відзначена, не названа петрівчаною, одна петрівчана таки є (№ 172). № 206 є, очевидячки, веснянка (пор. варіянт в мойому зб. 1922 р. під № 56, поміж веснянками). Можна здогадуватися, що № 128 є пісня до весняного танка, пор. № 118 в „Мелодіях гаївок" Ф. Колесси, Матеріяли до Укр. Етнольогії Наук. Т-ва ім. Шевченка у Львові т. XII) Дві колядки (обидві церковні) в своїому хоровому розкладі П. Д. вмістив у збірничку для народніх хорів, що він видав 1906 року (стор. 6).

Згадуючи про наші відокремлені роди пісень, зазначимо, що під № 11 находиться зразок колискової пісні (але не з тої місцевости, де взагалі збирав П. Д.). Дитячих пісень, на жаль, зовсім нема.

Багатолітня стаціонарна етно-музикографічна робота на селі могла-б внести в наше людознавство багато такого, що йому бракує. Ми вже розпоряджуємо дуже великою кількістю записаних мелодій, маємо праці над їх класифікацією і спроби історично-еволюційних збудувань, але нам бракує постережень над музичним побутом, над самим процесом творення пісні, її міграцією, трансформацією. Ці процеси відбуваються на наших очах, але при екскурсійній етнографічній роботі можливі тільки уривкові спостереження, які дають тільки самому екскурсантові порізнені вказівки на те, що, як і де треба було-б дослідити систематично, як-би була

змога довше пожити в даній місцевості. Ці хвилеві бліки викликають тільки тугу за стаціонарною роботою. Суперечки в основному питанні про індивідуальне і колективне в загадці народньої творчости уґрунтовуються з боку прихильників тої чи тої теорії на надто фрагментарному фактичному матеріялі; генетичні здогади більше будуються на постереженнях над екзотичними народами, тимчасом побут слов'янських народів ще досі є ґрунт для не менш навчальних постережень.

Не досліджені відносини між професіональною і непрофесіональною музикою, народній інструментальний дилетантизм, народня музична термінологія, масовий рівень музикальности хоч-би в одному якомусь селі: що саме в мелодиці та ритміці являється справді спільним надбанням „народу" в розумінні більшости хоч-би між самим селянством,— і що належить до віртуозности одарованіших одиниць, якими спрощуваннями чи відхилами від норми позначаються співаки, що стоять нижче середнього рівня. П. Д. був у щасливих, рівняючи, умовах, щоб багато чого в цих справах висвітлити; може, коли знайдеться що з його паперів, в них покажеться й щось дотичне цих питань; коли-ж такі постереження не робилися або не записувалися, то це не повинно дивувати, бо інтереси й сила П. Д-го були більше, ніж на студіювання музичної дійсности, направлені на те, що її радикально змінювало: організований хор на селі, розуміється, вносив у музичний побут новий момент кардинального значіння.

Сполучити два до певної міри антагоністичні напрями діяльности таки не легко,— це можна собі уявити. І чи багато хто має певність, що навіть у межах твердо вибраної спеціяльности уживає час саме на найпотрібніше? Ми не знаємо всіх обставин життя й праці П. Д., і те, про що можемо догадуватися, цілком пояснювало-б зазначену тут прогалину; будьмо вдячні покійному за те, що він зробив для етнографії,— вона в точному розумінні цього слова не була головним інтересом його життя.

Відогравши за студентських літ певну ролю в зближенні Галичини з Наддніпрянською Україною на ґрунті викохування народньої пісні, П. Д. після того вже не піддержував звязків з закордонним українським культурним рухом і не брав участи в роботах Етнографічної Комісії Наукового Т-ва ім. Шевченка у Львові, яка в особі Ф. Колесси і С. Людкевича поставила справу наукового студіювання і систематизації українських народніх мелодій на дуже велику височінь, рівняючи до наукових установ инших слов'янських народів. Не зосталося слідів і того, щоб П. Д. мав звязок з Етнографічною Комісією Українського Наукового Т-ва, що відкрилося в Київі після революції 1905 року. Свої збірники П. Д. друкував власними заходами і коштом,— перед Жовтневою революцією.

Після революції П. Д., переселившися до Київа, увійшов в склад Етнографічної Комісії Української Академії Наук і 1921 року постано-

вою цієї Комісії був відряджений в склад заложеного тоді при ній Кабінету Музичної Етнографії. Фактично активне співробітництво Д-го в праці Комісії й Кабінету не здійснилося. П. Д. вболівав, що результати роботи Кабінету „лежать на полицях", як він раз висловивсь у розмові зо мною. П. Д. зостався сам собою, і коли записував мелодії після вступу в склад Академії, то не приносив їх на полиці, а зараз пускав в хід, для своєї студійної роботи в співочих гуртках і для живих демонстрацій.

Що Кабінет Музичної Етнографії не уряджував музичних демонстрацій, це не походило з принципіяльного відкидання цього роду діяльности. Але що було і є дійсно принципіяльно в лінії роботи Кабінету,— це та засада, що урядження таких етнографічних концертів, які ставила Музично-Етнографічна Комісія „Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии" при московському університеті — з композиторських оброблень народніх мелодій,— ніяк не погоджується з завданням наукової етнографічної установи, це діло инших. Що-ж до консервації народніх манір грати й співати, тоб-то демонстрування в незміненій, недоторканій формі, то це справа дуже великої ваги, що відповідає тій вазі, яку має музейництво для археології, історії досліду матеріяльної культури і народнього образового мистецтва. І на мій погляд,— я уже мав нагоду докладніше його висловити [1]), — ця справа найкраще могла-б бути організована, як складова частина музейної справи і практикуватися при музеях за дорадчою допомогою Кабінету; урядження зразкових демонстрацій при академічному Кабінеті Музичної Етнографії теж дуже потрібне і було-б можливе, якби його персональний склад був більший, і в тому складі були приспособлені до демонстрації сили. П. Д. тими моментами своєї диригентської діяльности, якими притикав до принципу строго-етнографічних демонстрацій, був-би дуже помічним співробітником в цій справі, але, як пояснено, його діяльність була амальгамована, в ній були творчі елементи, яких не вдалося-б ізолювати.

Тісний звязок П. Д. з життям Академії, проте, існував,—він виявлявся в гідній великої подяки участи П. Д. в роботі культурно-освітньої Комісії Комітету службовців Академії, а саме, П. Д. з невеликими організованими і керованими від нього гуртками співаків виступав на вечірках народньої пісні, що їх в ряді инших вечірок для культурної розваги наукових та технічних співробітників Академії та для широкого київського громадянства уряджувала названа Комісія. Завдання таких вечірок, розуміється, не вимагало повної етнографічної точности.— Між иншим, П. Д на вечірці зажадав, щоб публіка вся гуртом заспівала пісню, що не належала до загально відомих, після того, як її виспівали на естраді підготовані виконавці, і П. Д. дав до неї свої пояснїння. П. Д. був переконаний і доводив тоді, що українці, хоч-би і городяни, органічно носять у собі спроможність відтворити народню пісню, без нот і підготування, в народньому стилі, коли переймуться її настроєм і бу-

[1]) Потреби в справі дослідження Української Народньої Музики. Часопис „Музика" 1925 р. № 2 — 3, стор. 7 — 9.

дуть опановані її поетичними образами (точних слів П. Д-го не пригадую й передаю їх зміст за поміччю инших присутніх на тій вечірці).— Мені здається, що подібний експеримент ще не дуже давно, в минулому десятилітті, міг-би вдатися,—не в тому розумінні, щоб тоді люди могли імпровізувати чи напівімпровізувати мелодію на завдані слова. (П. Д., як пригадують слухачі, навчав, що кожний поетичний образ чи характер вираженого словами почуття зумовлює відповідний напрям мелодичної лінії),—і не в тому розумінні, щоб стиль виконання міг-би бути ідентичний з селянським, а в тому, що тоді українці городяни швидше могли-б вхопити мелодію, яку показав-би керівник, і спів вийшов-би більш згідний і впевнений, ніж він вийшов на тій вечірці. Тепер звичай співати гуртом у городян сливе перевівся, і несміливість надто давала себе знати.

Отже, ми будемо згадувати видатну, добру і милу людину без гіркости й досади на те, що вона була не тим, або не в повній мірі тим, кого хтілося бачити тому або другому з нас,— ученим композитором чи етнографом. П. Д. сам краще від нас знав, якою дорогою йому йти, і те, що його захоплювало найбільше, йому, в цілому, вдалося. Для нього самого його життя не було постійною дилемою. Він робив враження цільної, гармонічної натури, вільної від безплідних гризот. Ясна рівновага була щасливим даром, що ним був наділений П. Д. Що він не став спеціялістом в музичному мистецтві і музичній науці, це залежало не від несприятливих обставин, а від нього самого, від його свідомого вибору тих напрямів, в яких він давав виявлятися своїм потягам, своїм душевним силам. Бути не тільки лікарем-другом, а й високо-коректним, привітним громадянином, уважним до инших і завсіди готовим на всяку поміч, добрим порадником і селянам і людям инших станів, це все вимагало стільки часу і сил, що иншу людину вичерпувало-б цілком. Бути філантропом не значить дати гроші першому хто трапився,— форми помочи вимагають уважного студіювання об'єктів помочи, обмірковування, індивідуалізації, педагогічного підходу. Бути порядним і коректним — теж вимагає, навіть коли багато дано спадковістю й вихованням, ще й великої праці самовиховання і обдумування кожного свого вчинку, кожного кроку. Коли часто в біографіях великих людей нас вражають вчинки, що стоять нижче середніх вимог етики, то це значною мірою пояснюється тим, що, зосереджуючи всі свої духовні сили на своїй творчій меті життя, вони мало або нічого не залишали для напруженої роботи розважування в незчисленних етично-трудних ситуаціях життя, робилися неуважні в персональних відносинах, а в результаті відповідні здатності можуть в більшій або меншій мірі атрофуватися. Культивування душевної краси, хоч-би своєї вродженої, само по собі може забрати всі сили життя людини. Були і є люди, що вся їх вага для громади полягала головно в цьому культивуванні, але того вистачає, хоч-би вони в иншому не були видатно-продуктивні. Як занедбати цю красу, мистецтво й инші роди людської діяльности стануть почасти неможливі,

а врешті безцільні. Обіхідливість з людьми коштує того, хто нею позначається, може, більше часу, ніж якась инша сторона, за яку люблять живих і благословляють пам'ять померлих. Сухо відтручувати людей, що приступають з теплим почуттям, і в собі притлумлювати потяг уділяти їм тепло, це сумна конечність, з економії часу, для людей, що ставлять собі за мету иншого роду досягнення, ніж ті, яких прагнув П. Д. Його натура тягла не до самої науки, не було його ідеалом і мудре мистецтво, що інтересує ізольовані групи людей, як шахматний відділ часопису. Для нього виявляти себе самого і бути щасливим значило впливати на серця своїх співаків і разом з ними на серця слухачів у масі. Загальна любов до людей, що з ними, через них і для них він діяв, була головним мотивом його життя.

ПРОФ. ЄВГЕН КАГАРОВ.

ПАМ'ЯТІ О. М. ЯНЕВИЧА.

9 січня нагло вмер у Менську з параліжу серця дослідник українського фольклору та архівний робітник, Орест Маркелович Яневич, що останнього часу обіймав посаду завідувача Польського Відділу Інституту Білоруської Культури.

Небіжчик народився р. 1875 в м. Кам'янці-Подільському. Закінчивши Житомирську гімназію, вступив до історично-філологічного факультету Київського університету. Діставши диплома, він обійняв посаду гімназіяльного вчителя в Чернігові, звідки незабаром „за неблагонадежность" переведено його до м. Стародуба. По революції він там-таки стає на чолі трудової школи, беручи жваву участь у праці місцевого Відділу Народньої Освіти. Р. 1925 переходить на службу до Гомельського Губерніяльного Архіву, де йому щастить знайти низку цінних історичних матеріялів. Р. 1927 О. М. Яневич обіймає пост Голови Польвідділу Інбілкульту, але його енергійну організаційну діяльність на новому терені в Білорусі, несподівано увірвала смерть.

О. М. Яневичеві належить низка статтів та заміток російською, польською й німецькою мовами з фольклору України, з порівняльної етнографії та історії (на підставі архівних даних). Так, у німецькому журналі „Archiv für Religionswissenschaft" за р. 1908 (т. XI), 1910 (т. XIII) та 1911 (т. XIV) вміщено було його замітки про український фольклор, про машкари небіжчиків у вогулів, про спраглі душі, про машкару, як оборону проти мертвяків та вовкулаків, про червоний колір у культі предків, то-що. Друкувавсь О. М. Яневич і в польськім етнографічнім журналі „Lud, kwartalnik etnograficzny", і в „Трудахъ Черниговской Губ. Учен. Архивн. Комиссіи" та в инш. виданнях.

Несприятливі околишні умови роботи в провінційному місті, далеко від центральних книгосховищ та музеїв і важка педагогічна праця в середній школі не дали спромоги О. М. Яневичеві виявити в друку ввесь свій талант та широку обізнаність з літературою, утворити щось велике, цільне та єдине. Але кожна з невеличких його статтів та заміток виразно свідчить за невгасиму жадобу до творчости, за щиру відданість улюбленій науці, за не аби-яке знання та здібності авторові. Нова сфера діяльности в Менську захопила його цілком. Ніколи ще, може бути, не працював він так жваво, з таким захопленням, як минулої зими в Білорусі. Та не пощастило йому дожити до виходу в світ першого випуску Праць Польського Відділу Інбількульту, що друкувавсь за його редагуванням. Наша наука втратила в його особі одного з найвідданіших та найталановитіших робітників.

Є. КАГАРОВ.

ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА Л. Я. ШТЕРНБЕРГА.

14-го серпня р. 1927 о 1 годині вдень упокоївсь у Дудергофі (близько Ленінграду) по довгій та тяжкій недузі на 66 році життя один з найвидатніших етнографів СРСР, проф. Лев Яковлевич Штернберг.

Значіння небіжчика в історії етнографії ґрунтується на його дослідах над побутом та культурою сибірських народностів, діяльній участі в утворенні Музею Антропології та Етнографії Академії Наук СРСР та організації Етнографічного відділу Географічного факультету Ленінградського Державного Університету.

Не з доброї волі життя на о-ві Сахаліні, де Л. Я. Штернберг пробув як політичний засланець десять років, спонукало його вивчити побут, мову, релігію та фольклор гіляків, айнів та ин. відсталих азійських народів. Йому пощастило з'ясувати, звідки з'явилися тунгуські народності, визначити місце гіляцької мови поміж инших мов (так зв. американоїдних), відкрити класифікаційну систему споріднення, кузенний шлюб та перебутки групового шлюбу в низки сибірських народностів. Тексти творів народньої словесности гіляків в оригіналі з перекладом та лінгвістичними й етнографічними примітками, які він опублікував уперше, відразу висунули його в лави найкращих російських етнографів. За кордоном, а надто серед американістів, його ім'я зажило собі особливої популярности по тому, коли видрукувано було його німецькі та англійські роботи (напр., Die Tiergottheiten der Giljaken, Arch. f. Religionswiss. VIII, 1905, 244 ff., 456 ff; Divine Election in Primitive Religion, Goteborg 1925 та ин.).

Вкупі з акад. Радловим Л. Я. Штернберг утворив Музей Антропології та Етнографії при Академії Наук у Ленінграді, в цім Музеї він завідував Відділом Півночи Росії та Сибіру й ще in statu nascendi Відділом Еволюції та Типології Культури. Сама думка утворити цей відділ належала небіжчикові.

Але, крім того, з Л. Я. Штернберга був видатний етнограф-педагог. Це він організував Етнографічний Відділ Геофаку при Ленінградградському Університеті (колишній Етнографічний Факультет Географічного Інституту), де на лекціях небіжчика, а так само В. Г. Богораза-Тана, зросло ціле покоління етнографічної молоди, що тепер самостійно працює на ниві народознавства.

Доля, що всеньке життя була до нього мачухою, і тут з якоюсь непотрібною жорстокістю увірвала його бурхливу діяльність саме тоді, коли він гадав утворити низку нових праць, що мали вивершити давно

розпочаті роботи. Його лебединою піснею була чудова передмова до російського перекладу „Leitfaden der Völkerkunde“ К. Вейле: теплим словом згадуючи ляйпцізького вченого, що упокоївсь торік, Л. Я. й на думці не мав, що покров смерти вже насувавсь над ним самим.

Всеньке життя Л. Я. було безкористовним служінням волі, науці та праці. Палкий революціонер-боєць, аскет-учений, талановитий професор, енергійний декан факультету, уважливий та спочутливий учитель, він зажив любови та пошани поміж найрізноманітніших громадських груп. Товариші та слухачі цінили в ньому наукового діяча, цілком відданого своїй справі та готового завсіди допомогти молодим етнографам. Вони цінили сувору уґрунтованість його наукових тверджень, обережність у висновках, ширину інтересів. Цінили бездоганно чисту людину, що не визнавала жадних гандлів та компромісів із своїм сумлінням. Сила люду зверталася до нього по вказівки, допомогу та пораду, посилали до нього на перегляд свої роботи, шукали розмови з ним. Ця готовність кожному допомогти тяжко відбивалася на ньому самому, відбираючи в нього силу часу, перешкоджаючи його науковій роботі, підриваючи його сили.

В особі Л. Я. Штернберга зійшов у могилу один з найвидатніших діячів російської етнографії. Ба й більше, чимало з його робіт, як от чудові статті в Енциклопедичному словнику Брокгавса й Єфрона („Человѣчество“, то-що), досліди над близнюками у мітології, над культом орла, то-що, своєю вагою виходять далеко по-за межі етнографії.

СЕРГІЙ ЦВЄТКО.

СИМБОЛІЧНІ РЕЧІ Й ОБРЯДИ В БОЛГАРСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ В ПОРІВНЯННІ З УКРАЇНСЬКИМИ.

Про весілля багато писано і для кожного, хто хоч трохи цікавився цим питанням, нема сумніву, що весільна драма є наслідок вікового нашарування мітичних та магічних елементів, згармонізованих у щось суцільне. Весільна драма має складну симболіку таку яскраву, що навіть самий факт шлюбу втрачає свої реальні риси і набуває символічних ознак. З'ясувати весільну симболіку не легко тому, що протягом віків набирала вона все нових та нових форм; народ, що зберегав весільний ритуал, втрачаючи вірування, символізовані цими ритуалами, раціонально тлумачив ці символи відповідно до нових вірувань. Отже не дивниця, що й у науковій літературі ще немає останнього слова що-до походження деяких весільних обрядів.

Не ставлячи собі завдання вичерпливо з'ясувати ці обряди, я хочу звернути увагу на деякі моменти болгарського весілля, в порівнянні з українськими, базуючись найбільше на тих матеріялах, що мені самому пощастило записати по болгарських селах Одещини, і спираючись почасти на тому, як розуміють ці обряди сами їх виконавці. До речи сказати, весільний ритуал по болгарських селах Одещини мало чим одрізняється від весільного ритуалу басарабських болгар і самої Болгарії, дарма що термінологія в їх одмінна. (Чолаков: Български народен Сборник. Болград 1871 р.; Сборник за народни умотворения кн. XXI, 1905 р.). Порівнювати болгарське весілля з українським річ цілком доцільна: це виявляє риси спільні обом їм, до всього-ж у болгарському весіллі сами елементи часто виступають виразніше і це може стати нам у пригоді, коли робитимем остаточні висновки.

Символічні речі й обряди болгарського весілля такі: замяски, крадин кулак, феруглица, яблука, дзеркало, іла (ялха), мединица, було, вмивання наречених, поливання землі перед виходом молодої, паликош, півень, девер, то-що. Окрім цих є ще обряди, що не втратили свого символічного кольориту, інсценуючи „віно", купівлю й продаж молодої — це такі, як препив, викуп скрині молодої та инш., але не варт на них зупинятися, вони в весільному ритуалі мають другорядне місце.

З цих обрядів цілком збігаються з українськими: замяски і крадин кулак — укр. коровай, вмивання молодих, виливання відра води на їх-

ньому шляху, паликош — укр. вогнище, феруглица (укр. хорогва), а головне іла (ялха) — укр. гільце.

Якщо дотримуватися тієї термінології, що її пропонує проф. Кагаров (Що визначають деякі українські обряди — „Етногр. Вісник У.А.Н", кн. 2. 1926 р.), то перелічені обряди й речі можна класифікувати так: до карпогонічних, що забезпечують молодим плідність, можна зачислити яблука, дзеркало, ілу та мединиці; апотропеїчні — ті, що мають магічний характер, призначаються для забезпечення від злих духів, лихого погляду — було, червоні стрічки; до тих, що проф. Кагаров означає терміном катартичних, слід зачислити паликош, виливання води, вливання молодих.

Що правда, залишаються ще деякі обряди, котрі не можна зарахувати до жадної з цих категорій. Це такі: „замяски", „крадин кулак", феруглица, півень, девер. Деякі з них мають магічний характер затвердження шлюбу (замяски, крадин кулак). Інші в сучасному їх вигляді мають еротичний характер (паликош, півень, перець).

Почну мій коротенький огляд цих обрядів у тому порядкові, як їх виконують підчас самого весілля [1]).

Обряди „главеш" і „препив" відбивають на собі риси архаїчного весілля, що починалося з доброї згоди, не зберігши зовсім елементів умикання. У гулянці, що впоряджують її в молодої, беруть участь переважно батьки. Напитки й наїдки привозять батьки жениха. Це безперечно залишки архаїчного віна.

Замяски, крадин кулак символічно затверджують весілля і мають не меншу силу, як і вінчання. Після цих обрядів ламати згоди не можна та цього в історії весілля с. Тернівки й не траплялося. Хліб, що відграє головну ролю в цих обрядах, окрім символу майбутнього добробуту й щастя наречених, має ще магічну силу: робить непохитним шлюбний союз юнака й дівчини. Це досягається тим, що після замясок у парубка шматок тіста переноситься до дівчини і перемішується з тим тістом, що замішується в дівчини. Після цього шлюб уважають за здійснений факт, і після церемонії замясок дівчата співають пісні, де наречена сумує, що нема кому її матір доглянути, бо немає вже дочки біля неї:

Мойта стара майка	Моя стара мати
Черна темна оди	Чорна-темна ходить
От феря до феря [2])	Від жолоба до жолоба
Марма да си пере.	Випрати собі хустку.

Коровай в українському весіллі зберіг так само ритуальне значіння затвердження шлюбу; за символ цього є обряд пов'язання дружок, що місять тісто, одним червоним поясом. Українська пісня, присвячена

---

[1]) Див. мою статтю: „Весільні звичаї і пісні у болгар на Херсонщині". Вісн. Од. Ком. Кр. кн. 2 — 3 — 25 р.

[2]) Феря (тур) — кам'яний жолоб біля криниці — для напування худоби і прання.

матері, так само, як і болгарська, змальовує сумний настрій матери, що, скоро дочка віддасться, втрачає помічницю і сама мусить працювати:

Ой на горі ячмінь
Сріблом-злотом зацвів.
Хто його буде жати?
— Марусина мати [1]).

Ще виразніше визначається ця подвійна роля хліба, як символу багатства і як магічної сили в затвердженні шлюбу, в иншому обряді „крадин кулак". У четвер рано-вранці до-схід сонця дівчата несуть калач до криниці з піснею, що цілком стверджує думку Сумцова [2]) і Ящуржинського про символічне об'єднання криниці (символу небесної роси) і хліба (символу врожаю, багатства). Поклавши калач на цямрину (вінець) колодязя, дівчата співають обрядової пісні, що стосується тільки до наречених:

Припадала темна мъгла,
Низ мъглата сиву стаду и гуведу.
То не било сиву стаду и гуведу,
Ами било въкьл (ім'я молодого),
Той избира въкла (ім'я молодої).

Припала темна імла,
Кріз імлу-сіре стадо й худоба.
То не було сіре стадо й худоба,
Але був — гарний (ім'я молодого),
Він вибирає гарну (ім'я молодої).

Тут знову, як в обряді замясок, хлібові надається магічної сили при союзі наречених. Міць шлюбу в уявлінні молоди залежить од подружньої вірности, отже дальша пісня застерегає від зради, накликаючи жорстокі кари на зрадника:

Да ти йсъйне сърцету,
Като стадо без вуда,
Като пиле без сянка.

Щоб тобі серце висхло,
Як стадо без води,
Як курчатко без тіни.

Треба сказати, що в обряді „крадин кулак" переважає символізація врожаю тому, що друга половина обряду, де калачеві ніби надається магічної сили в об'єднанні наречених, зникла в весільному ритуалі с. Тернівки ще в 60-х рр., а в В. Буялику і в Кубанці (Од. окр.) увесь обряд відбувається після весілля. Молода в супроводі хлопчика іде до криниці, несучи калач у рушнику. Хлопець тричі обводить молоду круг криниці. Далі молода кладе калач на цямрину, витягає відро води, зачерпує кухликом воду з відра, кидає в кухлик монету й ставить його на землю. Хлопчик ногою перекидає кухлик й бере собі монету. Так до трьох разів. Після цього молода роздає калач усім, що зібрались подивитись на обряд. Пісень підчас цього обряду не співають, але й без них ясно, що означає цей обряд. Виллята з кухлика вода символізує дощ, а розданий калач — достатки. Обряд має безперечно ще магічне значіння — забезпечити подружжю щастя через участь у церемонії хлопчика.

Мединиці. У дальшому розвитку весілля звертає на себе увагу обряд „мединица". Цей обряд (мединиці — паляниці плиски і круглі,

[1]) Ящуржинскій. Свадьба малорусская, какъ религіозно-бытовая драма. Кіевъ, 1896 г.

[2]) Сумцовъ, Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ. Харьковъ 1885 г.

помазані медом), на мою думку — цілком карпогонічний символ (термін проф. Кагарова). З сонцем [1]) можна сполучувати цей обряд остільки, оскільки в уявлінні первісної людини сонце відгравало ролю в заплідненні. Вся-ж церемонія обряду „мединиці" вказує на те, що головний його сенс у забезпеченні молодим плідности. Кількість мединиць (5 — 10), складених одна на одну на столі серед двору, може відповідати кількості бажаних майбутній родині дітей. Весь кольорит обряду вказує, що таке розуміння справедливе: по-перше це дитяче свято; по-друге — після того як проспівано присвячених обрядові пісень, одна з дівчат хапає з натовпу дітей чорноокого хлопчика, підводить до мединиць і верхню розламує об його голову, сказавши при цьому: „да им са чарнаоки дицата" (щоб у них — молодих — були чорноокі діти).

Феруглица. — Слово філологічно одного походження з україн. хоругва (Макед.-хоругица). В болгарських селах Таврії — пряпор. Навряд чи церковні хоругви могли мати вплив на повстання цього символу [1]). Важко теж припустити, щоб це вказувало на давній звичай брати наречену в її родини збройною силою. Улюблений тип юнака, і для його родини і для дівчини, — це тип одважного вояка. Отже прибуття до молодої весільного поїзду на чолі з молодим, що над його головою має прапор (феруглица), повинен підкреслити женихову войовничість, одважність. І це імпонує нареченій. У пісні крале-Маркового епосу є пісня про те, як сватавсь Марків син Секул. Краль Латинин сповіщає Марка про своє бажання поріднитись з ним, одруживши свою дочку з сином Марковим Секулом. Коли Марко з Секулом приїздять до Латина, цей пропонує, щоб Секул показав своє юнацтво. Він дає Секулові три завдання: перемогти арапа, влізти в напалену піч і дістати троє заморських золотих яблук. За допомогою Маркового коня, Шарца, Секул це виконує. Латин, тільки переконавшись у юнацтві Секула, віддає йому свою дочку.

У весільній пісні, що співають коли поїзд з молодим вирушає з дому, образ юнака-вояка заступає образ юнака-покорителя дівочого серця: цілком зрозумілий дальший розвиток образу феодального лицаря, сполучення елементів войовничости з еротичними.

Тодор стряли стрялиши,	Федір стріли стрелив,
Стряли ти му падая	Стріли його падали
Фтудорина гардина.	У Федорин квітник.
Тодора ги сбираши,	Федора їх збирала,
Майци си ги даваши:	Матері віддавала:
— Нати, мале, тязи стрели,	— Нате, мамо, ці стріли,
Тязи стрели Тодорови.	Ці стріли Федорові.

Або ще ясніш у варіянті з с. В. Буялика:

Ой ти, Стрелю-юнако,	Ой ти, стрілець-юначе,
Дето пумислиш-стрила падне,	Куди намислиш — стріла падає,
Тя паднала ф момина гардина.	Вона впала в дівочий квітник.

[1]) Сумцовъ, О свадебныхъ обрядахъ.

Мума сиди ф гардина	Дівчина сидить у квітнику
Пуд чървен-бял трандафил.	Під червоно-білою рожею.
Си ший дари куприени...	Шиє дари шовкові...

В українському весіллі:

Ой з-за гори стовпом димок.	Під царський двір підїжджає,
То-ж не димок — то з коней пар:	Хоче царя звоювати.
Там королевич конем грає,	А царівну собі взяти [1]).

Правда, в українському обряді поїзд молодого має являти ворожу ватагу, що прийшла „царя звоювати", до того ще інсценується біля воріт бійку, родичі молодої захищають її подвір'я й хату, але це не суперечить висновкові, що це все має на меті піднести й підкреслити відвагу жениха; не дурно він виступає в образі „королевича".

Стверджувати таку думку може ще й те, що феруглица (у болгар) робиться в нареченої і від її ім'я відсилається до жениха, і там прив'язують до неї рушника. Яблуко настромлене на кінець жердки і оточене букетом волошок (а це є головна оздоба феруглици) вважається за ознаку кохання нареченої. Родини жениха і нареченої — не два ворожі табори, а швидше активне й пасивне начало в шлюбі (переможці і переможені).

Так їх і змальовано в пісні:

Што е лично-прилично —	Що є одмінного-приличного, —
Момкувата руднина.	Юнакова родина:
Където оде-се пяє.	Куди не йде — все співає:
Што е грозну-умразну —	Що є поганого-неприємного -
Момината руднина,	Дівчинина родина:
Където оде се плачи.	Куди не йде — все плаче.

Ила (ялха) — укр. гільце (вільце). У болгар цей символічний предмет роблять у жениха, в українців — у молодої, або в жениха і в молодої рівнобіжно [2]). Що-до походження цього обряду в етнографічній літературі висловлено чимало гіпотез дуже цікавих. Проф. Вовк [3]) припускає, що гільце (вільце) спільного походження з різдвяною ялиною в германців, що пізніше запозичили його слов'яни. Проф. Кагаров [4]) гадає, що гільце є „символічне єднання з рослинним духом". Проф. Сумцов [5]) розуміє гільце, як символічний образ дівочої краси. Кожна з цих гіпотез має право на існування, але чи не надто вони абстрактні.

Навряд, щоб цей обряд тримався протягом віків, коли-б символічні предмети в ньому втратили були свій реальний змисл. Гіпотеза проф. Сумцова надає, правда, цьому символові такої реальности, але символічний образ дівочої краси поданий таким способом — абстракція складненька

---

[1]) Ящуржинскій. Свадьба малорусская, какъ религіозно-бытовая драма.
[2]) Св. Г. Сорокинъ, Свадебн. пѣсни у велик. и малор. м. Дмитровки.
[3]) Украинскій народъ въ его прош. и наст.
[4]) Що визначають деякі укр. весільні обряди. Етнограф. Вісник к. 2.
[5]) О свадебныхъ обрядахъ.

навіть для сучасного селянства. Аналізуючи цей обряд, як він одбувається у болгар, я роблю инакший висновок. Цілком можна погодитися з Хв. Волком що-до походження гільця, в болгарській редакції іла (яла, ялха — укр. ялина), як символу, перенесеного з культу сонця й рослини. Але в весіллі цей символ повинен був набрати реальних ознак характеру весільного. Гільце — іла в весільному ритуалі є символ не одної дівчини — нареченої, а майбутньої родини [1]). Майбутня родина, передусім, якщо вона має „розцвітатися і квітчатися", як каже українська пісня, повинна буде складатись з трьох осіб (З галузки гільця — іли). Отже це обряд характеру карпогонічного, а коли це так, гіпотезу проф. Кагарова (єднання з рослинним духом) можна прийняти, оскільки первісна людина могла синтезувати плідність людини з вегетативною силою рослини. Такий висновок цілком стверджує ввесь хід обряду в болгарському весіллі: ілу ставлять на стіл у молодого, де має бути впоряджено трапезу після приїзду молодих. Коли молодих ізолюють, привозять кумів, що вінчали молодих і що мають бути (або вони, або їх діти) за хрещених батьків майбутнім дітям молодого подружжя, сідають за трапезу, і бабалък (посажений батько) бере калач (коровай) з ілою і після пісні, що співають молодиці, передає кумові.

Куме та дубря дуйде,
„ пу дубря найде:
„ пу трапезите
„ бяли мисали,
Куме пу мисалите
„ вити краваи,
„ пу краваите
„ бяли медуви,
„ пу медувиги
„ черни мушици.
Кумо доста са чуди,
Куме, че ляту иде,
„ че сянка тряба
„ на мъжка рожба.

Куме, добре, що прийшов
„ добре застав:
„ по трапезах
„ білі скатірки
Куме, по скатірках.
„ виті короваї,
„ по короваях
„ білі меди,
„ по медах
„ чорні мушки (кишмиш).
Кум досить турбується,
„ що літо наближається.
„ що тінь потрібна
„ для дитини-хлопчика.

Отже ясно, що іла символізує збільшення нової родини, при цьому бажано, щоб у молодого подружжя був хлопчик.

В українському весіллі цей символ утратив свою яскравість, але серед пісень підчас звивання гільця, що записав Г. Сорокін (Свад. пѣсни у великорос. и малорос. м. Дмитровки), є пісня, яка дає право думати, що й в українському весіллі гільце було за символ карпогонічний.

Була зима — була зима
Та стала весна;
Насіяла чорнобривців,
Тай заміж пішла.
Ростіть, ростіть, чорнобривці,—
Тай розцвітайтесь.

[1]) Сумцов у статті: „Религіозно-миѳическое значеніе малорусской свадьбы" змінив свій попередній погляд: „Свадебное вильце — символъ жизни... Выражаетъ начало новой жизни, супружество".

Ходіть, ходіть подружечки
Та й квітчайтесь.
Ой як-же нам розцвітаться —
Туман налягa;
Ой як-же нам квітчатися —
Подруги нема.

Гільце в'ється і в жениха, і в нареченої. Ясно, що за таких умов гільце є символ не однієї дівчини, а символ шлюбу. Пісня, правда, ніби в основі має сумування дівчат, що з одруженням нареченої вони втрачають товаришку, але коли і порівняти цю пісню з иншою, де про дівчину сказано: „Наша Наталка на столі зацвіла", то не буде силуваним поясненням, коли ми в цих піснях розумітимем під словами „розцвітатись", „квітчатись" — достиглість дівчини для шлюбу і дітородіння, і ця ідея символізується в гільці й у всім обряді.

Паралелі між квітчанням рослини і шлюбом — улюблений образ в українських піснях:

Ой не всії та сади цвітуть,
Що весною розвиваються;
Ой не всії тай вінчаються,
Що люблятся та кохаються.

Отже болгарська їла і українське гільце і походженням і символічним значінням речі цілком тотожні.

Коли поїзд з молодим на чолі в'їздить на подвір'я до молодої, молоду виводять на ґанок і в цей момент відбуваються три важливі ритуали. Молода кидає в натовп три яблуки, дивлячись у дзеркало, що його тримають у решеті з пшеницею перед нею дві молодиці; тоді, коли молода зникає в хаті, решето з пшеницею передається її маленькій сестрі, і та посипає молодого й його родичів.

Яблуко і дзеркало — це ритуальні речі, що займають у південно-слов'янському весіллі помітне місце. Яблука настромлюється на феруглицу, на три кінці іли і ними молода вітає приїзд свого судженого і його рідню. В болгарському побуті яблуко є художній символ краси і здоров'я (хубава, като ябалка; наляйна, като ябалка — гарна, як яблуко; налита — здорова — як яблуко). На Балканах у аромів (куцоволохів), албанців і турків у казковому епосі яблуко фігурує як символ плідности і часто як щось цілюще (символ здоров'я). Ці казки цілком засвоїв болгарський народ і вони увійшли в болгарські збірники, як національні казки [1]). Так, напр., у збірнику проф. Арнаудова в казці № 16 — цариця неплідна їсть яблуко і від цього народжується в неї син; № 18 — подружжя з'їдає по половині яблука, здобутого від старця (Бога) і від цього в них народжується син; № 22 — герой Фрутчи народився після того, як його мати з'їла половину яблука, а другу половину з'їла кобила, що привела після того лоша, що пізніше на ньому їздить герой. № 66 — царському синові наврочено, що він ніколи не одружиться з дівчиною, народженою від жінки; наляканий він їде блукати, одружується з чарівною дівчиною, але згодом дізнається, що вона народилася від яблука.

[1]) Арнаудовъ, Сборник за нар. умотв. кн. XXI, 1905 г.

Аромська казка [1]). Самодива дає бездітній жінці 9 яблук — і з них безпосередньо народжується 9 синів, вони вбивають ламя (крилатого змія). На мою думку, яблуко увійшло в весільний ритуал балканських слов'ян під впливом східніх народів, а тоді воно набуло символічного значіння, якого йому надають турки, аромці та инші. Отже в яблуці ми знову маємо карпогонічний символ, і це цілком відповідає його ролі: сполучення з ілою і феруглицею; вітання од нареченої її судженого яблуком, символом її краси, здоров'я і плідности. Цікаво, що молода, кидаючи яблука, дивиться в дзеркало, ніби для того, щоб діти вдалися в неї. Отже сами виконавці цієї церемонії, виконуючи її, думають про дітородіння.

Посівання. Обряд посівання, за Сумцовим, має значіння: 1) зробити молодих багатими і здоровими, 2) застерегти від уроків, 3) зробити плідними. Проф. Кагаров надає центральну вагу апотропеїчному значінню (одвертання злих духів). У болгарському весіллі виконання цього обряду стверджує думку Кагарова. Перед виходом молодої і посіванням співається пісня про дівчину, що її зачарував змій, і про її смерть від цього [2]). Отже цілком логічно посіванням застерегти подвір'я і хату молодої від нечисти, що може увійти з поїздом сватів; свати тільки після посівання можуть увійти до хати. Зокрема молодих не посівають.

Було — закривання обличчя молодої червоною хусткою і червоні стрічки. Це один з найдавніших обрядів болгарського весілля, що зник у 90-х роках, втративши в уявлінні народу реальне значіння. Цей обряд має цілком апотропеїчний характер і на його розвиток у балканських слов'ян, безумовно, вплинув Схід. Про це свідчать цілковите закривання обличчя у молодої і турецька назва хустки, що нею прикривають лице [3]) (була — турец. — тітка, молодиця). В основі українського обряду лежить факт обернення дівчини в молодицю. Турецька назва (було) може вказувати на подібне значіння обряду і в болгар, але крім назви инших вказівок немає. Червоний колір хустки й пісні вказують на апотропеїчний характер обряду.

Дружки підчас закривання співають:

Куманьо-ле трандафилу [4]),	Кумо-роже,
Хубаву ма прикривайте,	Добре мене прикривайте,
Да ма вятир не увяе,	Щоб мене вітер не обвіяв,
Ясну слънци не угряе.	Ясне сонце не смажило.
Чеж да мина през гурица,	Я пройду через лісок.
Приз гурица лелянова.	Через лісок,
Та ши ида у майка си,	Та піду до матери,
У майка си на повръткы,	До матери на відвідини,
Та ши рече мойта майка:	Та що скаже моя мати:

[1]) Сборник за народни умотв. за 1926 р.
[2]) Моя стаття — Вісник Од. Ком. Краєз. ч. 2—3 1926 р.
[3]) Безсоновъ, Болг. народн. пѣсни. „Временникъ Ист. и др." 1855 р.
[4]) Пісню записано в с. В.-Буялику.

— Леле штерку, милна штерку,
Што си, штерку, пувяхнала,
Пувяхнала, пусърнала?..
Слана ли та усланила,
Али та пужар пужарил?

— Ой, доню, мила доню,
Чому ти, доню, зів'яла,
Зів'яла і споганіла?
Чи тебе иній заморозив,
А чи тебе пожежа палила?

В уявлінні виконавців обряду „було" повинно забезпечити дівочу красу від вітру і смаги; але цим не вичерпується значіння слів пісні, бо в міфологічних уявліннях болгар сонце краде гарну дівчину, а вітер навіває всякі хороби. В обряді немає вказівок на умикання, але кінець пісні:

Скрий ма брайно
Фьф твоето сиву стаду.
Кък да та скрия, милна сестру,
Кату ми си прудадена,
Прудадена — заложина
За хиляда й петстотин.

Сховай мене, брате,
В твоє сіре стадо.
Як мені тебе сховати, мила сестро,
Як ти в мене продана,
Продана і закладена
За тисячу і п'ятьсот.

вказує на „купівлю-продаж" за згодою батьків. Цей момент останніми часами символізував соромливість дівчини та її острах перед майбутнім. Апотропеїчний характер мають і червоні стрічки, що пришпилювали до хусток і капелюхів всіх родичів жениха, самого жениха й молодої. Цілком логічно одвертати нечисть від молодих і від тої громади, що в їй доведеться жити молодим.

Магічне цілюще значіння червоного в болгар яскраво виявляється при лікуванні замовами. Наприклад, лікуючи „назлата" (що їй певно в медицині відповідає волчанка) знахурка закриває обличчя слабому червоною хусткою; лікуючи наметку (очна хороба, що від неї буває більмо), знахурка вимовляє замову і водить перед оком голкою, обмотаною червоною волічковою ниткою.

Але крім цього червоне є ще символ дівочої чистоти нареченої, це відзначається на феруглиці (хорогві); на феруглицу під букетом нашивають два білі рушники, а між ними шматок червоної волічкової матерії. Після заручин наречена носить червоні бялки (спідницю з червоним подолом від колін до низу), червоні „ръкавици" (рукава від кисти до ліктя під одіжжю). В звязку з закриванням обличчя молодої у болгар стоїть обряд протилежний українському „розплітанню кіс" у молодої. Болгарська молода протягом усього весілля, а потім, попавши в родину цього чоловіка, протягом 40 день повинна старанно ховати свою косу і не скидати „бурнуса" (одяг, подібний до української керсетки). Мити голову й міняти білизну вона ходить до своєї матери і там ховається в окрему кімнату, щоб ніхто не міг її побачити з розплетеною косою і без бурнуса. Обряд явно не слов'янський, навіяний сходом. Талмуд забороняє жінкам розкривати косу: одкрита коса свідчить про брак соромливости в жінки. У турків і арабів — бачити жінку з розпущеною косою мимо її волі все одно, що бачити її голою і вважається за образу її чести. Магічне значіння числа 40 певно біблійного походження. Обряду цього дотримувалися до 80-х років минулого століття.

На запитання, чом його закинуто, старі жінки одповідають: „А тому, що як було скинеш через 40 день бурнус, то гидко на нього глянути“...

Залишається наприкінці скількись слів сказати про обряди, що вважаються за катартичні і еротичні (Кагаров). Це такі: паликош (села В. Буялик, в с. Кубанці — наз. пашпалига), укр. вогнище, палити діда, вмивання молодих, поливання водою перед порогом при виводі молодої, ці обряди мали колись значіння катартичне (очищення). Паликош, як симбол сонця, затримався в болгарських селах у Криму без звязку з весіллям. Паликош палять у неділю масниць, перед великим постом [1]) (симбол весняного сонця). Обряд перейшов до весілля; тут змисл його втрачено, і він набрав характеру виключно еротичного [2]). Паликош палять перед ворітьми молодого після того, як від молодого пошлють звістку, що молода чесна. Запалюють солому та стрибають через солому, круг вогню танцюють, співаючи про перець:

Да чуками пиперу, пиперу.	Будем товкти перець.
Как са чука тос пипер? —	Як товчеться цей перець?
Със нусо са чукаше.	Носом він товчеться.

Потім товчеться перець коліном, чолом і т. п.

Після кожного куплету хор припадає до землі і тричі торкається землі носом, чолом і т. д.

На запитання, що означає цей обряд — селяни звичайно одповідають — „глупості“ — розуміючи під цим щось соромітське.

Поливання водою розуміють просто — як прикмету повного й щасливого життя, і тому пильнують, щоб відро води перед поливанням було повнісіньке, геть аж по вінця, щоб з нього не вихлюпнули води, щоб хто-небудь не надпив його або не зачерпнув з нього.

Півень у весіллі Ольшанки (Первомайськ. району) і в болгар Мелітопільських відграє помітну символічну ролю, певно еротичну, але до того ще півень є симбол першенства в чоловіковій родині [3]). Півня привозить молодий, приїздячи з поїздом, а коли весільний поїзд повертається, півня несе кум перед поїздом. У болгар досить популярна відома казочка про те, як якийсь чоловік став розуміти мову тварин; про це довідалася жінка та й пристала до чоловіка, щоб він відкрив їй таємницю. Засмучений чоловік, знаючи, що коли він відкриє таємницю — помре, блукає по подвір'ю, шукаючи, де-б йому повіситись і чує, як усі тварини шкодують за ним, тільки півень обзиває його дурнем, виставляючи себе за приклад, що він, мовляв, дає собі раду з двацятьма курами-жінками, а хазяїн не може собі дати ради з однією.

---

[1]) Сумцовъ.

[2]) Паликош, як симбол весняного сонця, певно, теж був характеру еротичного *(прим. авт.)*.

[3]) За давніх часів разом з півнем несли на тарілці стрючок червоного перцю, певна вказівка на еротичний характер обряду. Але й перець символізував не саму лиш еротику. У вищезгаданій пісні про одруження крали-Маркового сина Секула-Секул перед бійкою з арапом натирає шаблю червоним перцем (символ завзятости).

Чоловік повернувсь до хати, набив жінку, і вона до нього більше не приставала. Півень молодому повинен нагадувати про головування в сім'ї.

Цілком окремо в весільному ритуалі стоять девер і почесні особи: кум і кума, бабалък і бабалъчка, що мають теж своєрідне символічне значіння.

Девер — хлопець з боку молодого, що ввесь час перебуває при особі молодого, а коли молодих з'єднують, девер стоїть, або сидить між ними. Це досить неясний обряд, як неясне і переодягання хлопчика на дівчину у весіллі В. Буялика; девер, ніби довірена людина молодого, несе феруглицу, іде з кумом приймати молоду від її родини. Роля девера протягом усенького весілля дає право думати, що девер є символ соромливости. Він неначе повинен нагадувати молодому подружжю, що й у шлюбі повинні соромитися одне одного, пам'ятаючи зáвсіди, що між ними є діти. На таке розуміння вказує й пісня, що співають, повертаючись з молодими:

Девер снах водеше	Девер невістку вів
По ковани мостуви.	По кованих мостах.
Мостувити ся свиваха	Мости згиналися
Ут булкини плачуви,	Від невісткиних плачів,
От зетови радости,	Від зятьових радощів
Ут деверови срамуви.	І деверових соромів.

На обряді „девер" слід більше зупинитися і розглянути його ролю в звязку з иншими почесними особами в її історичному розвитку. Так само як українське, болгарське весілля визначається численністю почесних осіб, що в цілому утворюють своєрідну феодальну єрархію. Можна думати, що ці почесні особи справді з'явилися в наслідок перенесення феодальних взаємовідносин у весільний ритуал. В українському це легко довести, виходячи з тлумачення самих назв цих почесних осіб: старости, дружби, бояри. В болгарському весіллі це складніше, бо ні назви, ні функції почесних гостей не дають ясної картини. Кум і кума — це найпочесніші особи, найчастіше зовсім не звязані з молодими родинними звязками, вони вінчають молодих і підчас весілля кумів вшановують навіть більше за батьків молодих і краще обдаровують. Бабалък і бабалъчка (пубаштина) — посаджені батьки; вони заступають батьків жениха підчас весілля, бо батькам молодого не можна їхати з весільним поїздом. Функції їх господарські і технічні (доглядають за правильним виконанням обрядів). Девер — це довірений жениха. Дружки — це виключно дівчата — подруги нареченої, або родички жениха. Той факт, що такий самий почесний персонал фігурує в весіллях тюрко-фінських племін Уралу (черемисів, чувашів — найближчих родичів болгар-тюрків) підказує мені думку шукати походження обрядів, звязаних з цими особами, не в феодальному побуті, а в родовому побуті болгар-тюрків, ще коли вони були мандрівні степовики перед переселенням своїм за Дунай. Цікаво порівняти почесні особи черемиського весілля [1]) з болгарським.

[1]) „Этнограф. Обозрѣніе", № 3, кн. XXII, 1894 — Мендіаровъ, О черемисахъ Уфимской губ.

Найпочесніші особи з черемисів це „кіаматлик-ача“ і „кіаматлик-ава“, духовні керівники майбутнього подружжя (кум і кума в болгар); „почеш-міишо“ з дружиною — замісники батьків, бо теж, як у болгар, у черемисів весільний поїзд вирушає до молодої [1]) без батьків молодого (бабалък і бабалъчка).

Куго-вене — відповідає деверові болгарського весілля, хоч це дорослий парубок (у болгар у давнину теж був старший девер) — це довірений жениха. Другий парубок „саус“ — виконує ролю подібну до ролі болгарського девера, він від женихового ймення провадить перемови з батьками нареченої, а підчас весілля — виводить з хати наречену й передає її молодому.

Окрім цих головних осіб є ще скількись другорядних, що дивно нагадують своєю функцією подібних осіб у весіллі болгар: дівчинка при особі нареченої, що посіває гостей з молодим на чолі, дружки, що тільки співають.

Заслуговує на увагу ще одна подробиця: у черемисів всі ці почесні особи вкупі з гостями з женихової сторони впоряджають танок — процесію круг трапези під проводом жінки почеш-міишо, що тримає в руці качалку. Цей обряд достоту нагадує „деверську“ в болгар, тільки „деверською“ керують девер з феруглицею й кум.

Нічого дивного немає в тому, що тюркський елемент міг залишитися в весіллі болгар та й затриматись, не вважаючи на слов'янізацію болгар; адже болгари були політично пануюче плім'я, і почесні особи весілля залишилися, як відбиток політичної зверхности болгар-тюрків. Протягом середньовіччя, коли болгари з слов'янами зливаються в одну націю й родовий побут перетворюється в феодалізм, у весільний обряд вносяться відповідні зміни, але ці зміни відбилися більше на формі цих обрядів, а їх єство залишилося те саме.

Найбільше ці зміни помітні на деверстві. Можна припустити, що за початкову форму обряду деверства є обряд „куго-вене“, себ-то та його форма, що збереглася в весіллі черемисів: девер (куго-вене) довірений жениха, крім нього є „саус“, що існує ніби для послуг женихові. У болгар в епоху феодалізму теж було два девери: „по-стар-девер“ і „наймалко деверче“, при цьому по-стар-девер — це найпочесніша особа весілля — щось ніби сюзерен, „наймалко деверче“ є хоружий, довірений женихів. При цьому зберегався звичай, що не жених їде по молоду, а девери з сватами, звичай, що міг розвинутися при родо-племінному побуті мандрівних народів, коли шлюб був справа не особиста, а справа роду. Ясно, що деверство перейшло в феодальну епоху з родоплемінного побуту, набравши феодального зафарблення. В добу післяфеодальну старший девер зникає, бо, символізуючи сюзерена, він утрачає свій реальний ґрунт, а „по-малко“ деверче залишається, як довірений

[1]) Батьків молодого привозять пізніше на короткий час: вони привозять дари. Мати роздає дари, після цього їх одвозять додому.

жениха, причому деверче — не хлопчина, а ніби доросла людина, про це в епосі є багато вказівок. На весіллі „Рило Шестокрило“ [1]) немає „по-малко деверче“. Мати радить синові запросити першого юнака, що зустрінеться на шляху (укр. „стрічні куми“). Груйо (по-стар девер) знаходить Крале-Марка, що лежить на піску на березі Вардара. Марко їде з сватами, бере молоду й по дорозі вбиває триголового змія. Привізши молоду, він „боздуганом“ б'є всіх сватів по голові за те, що вони розбіглися, зустрівши змія.

У другій пісні про весілля Гюро-Темишварина: Кум — Крале-Марко, по-стар девер — Янкул воєвода а „премладо-деверче“ — „дите Голомяше“, що попало в девері так само, як в першій пісні Марко, беручи сонячну ванну на березі Білого моря (Егейського). Про функцію цього „премладо-деверче“ можна судити, з того, що мати нареченої, доручаючи йому свою доньку, каже:

Фала тебе, премладо деверче,
Тебе нечем ништо дар да дадем,
Тебе дарим гиздава девойка,
Да я чуваш от зло по пътнина.

Хвала тобі, премолодий деверу,
Тобі не хочу нічого в дар дати,
Тобі дарую гарну дівчину,
Щоб ти беріг її від зла по дорозі.

Розуміється для такої ролі оберегача нареченої девер повинен призначатись з найближчих родичів, або приятелів жениха, і ця традиція має своє коріння ще в родовому побуті. В епосі про Крале-Марка, як болгарському, так і сербському, чужих у девері запрошують тоді, коли немає близьких родичів, бо бояться зради. Це ясно з вищезгаданих пісень; ще ясніше це формуловано в пісні про сватання Кралевича-Марка сербської редакції (Српске Народне пјесме. Вук. С. Караджич у Бечу — 1875, ст. 330) Мати нареченої каже Маркові:

О мой зете, од Прилипа Марко!
Немой водит тудзина дзевера,
Ветш йал брата, йали братучеда:
Дзевойка йе отвише лийепа,
Бойимо се големе срамоте.

О мій зятю, від Прилепа Марко!
Не бери чужого девера,
Тільки або брата, або двоюрідн. брата;
Дівчина — надзвичайно гарна,
Боїмося великого сорому.

Марко не мав братів, і страх його майбутньої тещі мав рацію: по дорозі девер продає кумові молоду на одну ніч. Молода їх перехитрувала і, коли Крале-Марко їх зустрічає, вона виказує зрадників, і Марко рубає їм голови. Та не раз-у-раз так кінчалося: кум, умовляючи молоду, хвалиться, що в дев'ятьох випадках йому щастило.

Тернівські пісні девера трактують як особу, що на випадок, коли шлюб між женихом і нареченою не здійсниться, може заступити жениха.

Айде, Тодоро, да идем,
Да видим Койчом (жених) свадбата,
Пирличали му булката...
Ку не му пирлича булката,
Ки вянчим булка з деверко,
Бяла Тудора с млад Койчо.

Гайда, Федоро, ходім
Побачити Койчове весілля,
Чи гарна в нього молода...
Якщо вона не гарна,
Повінчаємо молоду з девером,
Білу Федору з молодим Койчо.

[1]) Сбор на болгар. книж. друж. София 1901 г. Иорданов.

В юнацькій пісні про Радула він, ідучи на боротьбу з ведмедем, каже матері, що коли він загине:

Винчайте булката с деверо.	Повінчайте молоду з девером,
Па на мене раздайте	А за мою душу роздайте
Тритини и деветгине.	На третій день і на дев'ятий.

Але це залишається мертвою давниною, бо в сьогочасному весіллі девер-хлопчина не старший од 14—15 років, є справді „малко деверче". Можна думати, що „деверче" виник, як символічна особа тоді, коли значна частина весілля відбувалася без жениха (за родового побуту) і символізував собою жениха на ті моменти, коли справжній жених не брав участи. Тоді зрозуміло, що в епосі про Крале-Марко йому надають такої надлюдської сили і відваги — переносять на нього ті риси, що повинні бути в жениха. На випадок, коли-б жених загинув, він заступає його місце [1]). Треба завважити, що яких-небудь вказівок на те, що він відграє ролю подібну до тої, яку відграє в українському весіллі старший дружко, немає. Роля дезера закінчується скоро тільки привезуть молоду. Після ізоляції молодих в українському весіллі старший дружко ходить круг хати озброєний, ніби оберегаючи їх [2]), або заступає молодого на випадок його полової неспроможности [3]) У болгар ролю оберегача спокою молодих виконує молодиця — бабалъчка. На своєрідне замісництво жениха девером, як відгук „jus primae noctis", ні в літературі, ні в обрядах болгарського весілля вказівок я не зустрічав; вбачати це в висловах „винчайте булката с деверо", або в тому, що девер б'є за боягузтво всіх, не виключаючи й молодого (в піснях про Крале-Марка) рисковито. Я гадаю, що болгарський девер, та й український старший дружко,— це відгук звичаїв не феодальних, а родо-племінних, був гарантією від дочасного вдовецтва, або мимовільного дівоцтва, а в родовому побуті цей звичай був відгуком первісного колективного шлюбу; „jus primae noctis" був не звичаєм, а перекрученням народнього звичаю, свавіллям феодалів. Відсутність феодальних елементів у весіллі болгарів з'ясовується тим, що середньовічний феодалізм у меншій мірі на них відбився, бо-ж і самий феодалізм болгарський з турецькою неволею припинив свій розвиток, набрав иншої форми. У сьогочасному весіллі функції старшого девера перейшли до кума, але кум з кумою це безперечно ті-ж особи, що кіаматлик-ача і -ава черемісів, себ-то представники роду, носії родового тотему, що скріпляли шлюб в ім'я предків-родоначальників; от чому вони духовні опікуни молодого подружжя й користуються більшою пошаною.

Оригінальне явище весілля с. В. Буялика на Одещині, що не має собі подібного по иншіх селах,— переодягання хлопчика на дівчину, що замішує тісто підчас „замясок" у жениха, і в невісти — дівчинки в хлоп-

---

[1]) В родо-племінному побуті таке замісництво цілком логічне. Після шлюбу молода стає членом того-ж роду, що її чоловік, і після його смерти або загибели вона стає за жінку иншому членові роду. себ-то деверство було гарантією від дочасного вдовецтва.

[2]) Ящуржинський.

[3]) Сікиринський, Українське весілля. „Вісник Од. Ком. Кр.". кн. 2—3. 1925 р.

чика, що відносить „феруглицу“ від нареченої до жениха, стоїть у певному звязку з деверством. Хлопчик підчас весілля стає девером, а дівчинка посіває жениха й його родину після їх приїзду. Значіння цього обряду сами його виконавці не розуміють, і тепер він тримається тільки як весела розвага для молоди. Така трансформація певно має коріння в мітичних казках глибокої старовини. В уже згаданому збірникові д-ра Арнаудова є казка, де дівчина перебрана в юнака виконує цілу низку подвигів, вподобалася цареві, що хоче одружити гаданого юнака з своєю дочкою, але юнак іде знову блукати, порушує спокій самодиви, яка проклинає його, побажавши йому, щоб він змінив свою стать. Дівчина обертається в справжнього юнака та й одружується з царівною. В збірнику „За народни умотворения“ (Илиев 1889 р.) є пісня про дівчину, що замість батька їде до царського війська і за допомогою самодиви обертається в юнака. Така трансформація символізує щастя і стоїть в звязку з ряженими-колядниками.

Моменти переодягнення в весіллі: замяски — магічне затвердження шлюбу; посилки од нареченої женихові феруглици, яка поки-що є символ її кохання, цілком відповідають значінню символічного переодягання хлопчика, або дівчинки, як символу щастя молодих. Правда, цей символ вже здавна втратив свою реальність, а тому по инших селах зник, або й зовсім його не було.

В цьому коротенькому огляді я головну увагу звернув на раціоналізацію весільної символіки в сучасного селянина-болгарина, утримуючись від докладних екскурсів у мітичну давнину. Мене цікавило питання, як ці мітичні символи могли триматися протягом віків, і це призвело до шукання тих реальних ідей, що втілені в ці мітичні символи. Од ритуалу болгарського весілля, що я записав (див. „Збірн. Од. Ком. Кр.“. кн. 2—3, 1925 р.), віє глибокою старовиною, у цьому найбільше переконані сами селяни, але дивно не це, а те, що він з невеличкими змінами в В. Буялику і в с. Кубанці міцно тримається до цього часу і чудово сполучається з „Заксом“, часто обминаючи церкву.

МИХАЙЛО КОРНИЛОВИЧ

НАРОДНІЙ ЗВИЧАЙ НА ХОЛМЩИНІ І В ПОЛЬЩІ БИТИ ХЛОПЦІВ НА КОПЦЯХ, МІРЯЮЧИ ЗЕМЛІ.

Землекористування, як база, як засіб до економічного добробуту народніх мас, відограє в їх житті велику ролю. З землею в селян звязано найкращі мрії, мало не зміст цілого життя. Отож цілком природньо, що м е ж у, як границю земельного володіння, оточено різними звичаями й обрядами.

Про один з таких звичаїв, а саме бити хлопців на копцях у Холмщині й у двох повітах польських (Сандомирський кол. Радом. губ. і Яновський кол. Люблинської губ.) я й хочу розказати. Треба завважити, що моя згадка про нього не нова, бо цей звичай вже має свою літературу.

Так, відомий польський етнограф Адам Фішер [1]), описуючи народні весняні звичаї, зазначає, що колись у Польщі, в день св. Марка (25 квітня), громада обходила границі села від одного копця до другого. При тому на кожному копці клали малих хлопців і лупцювали їх, щоб вони затямили напрям земельних границь села. Такий звичай називали „frycowaniem". В. Василенко [2]) описав подібний-же звичай, що існував іще за кріпацтва перед реформою 1861 р. на Лівобережжі. Згідно з урядовими правилами, сільські виборні, наглядаючи за цілістю сільських границь, час од часу обходили їх у супроводі молодих хлопчаків (14 — 15 років). Увагу останніх звертали на різні ознаки, як балки, горби, дерева, пні й т. и., та розповідали їм історію переходу земель. А щоб усе це міцніше врізалося в їх пам'яті, виборний „подвергалъ сѣченію" то того, то цього хлопця на якому-небудь заломі межі, рахуючи кроками віддалення од корча, горбка й т. и., кількістю тих кроків зазначаючи кількість ударів. Цю „секанцію" називали „пам'ятковим прочуханом" і Василенко кваліфікує її, як застосування писаного закона в сфері звичаєвого права для підготовки надійних вірогідних свідків. Він-же додає, що в надісланих до проф. А. Ф. Кістяковського матеріялах з звичаєвого права було зареєстровано кілька таких фактів на Чернігівщині й Полтавщині й що „секанцію" переводили як сільське начальство, так і діди та батьки хлопців, щоб ті могли заприсягнути, як ішла межа.

---

[1]) Lud Polski. Kraków, 1926 r., стор. 138, 139.

[2]) „Кіевская Старина", травень 1885 р., стор. 170—171.

Ян Віторт [1]) подає, що насипання копців ще недавно на Литві було звязане з оригінальним широко розповсюдженим звичаєм. Били на них („cwiczono") молодь і дітей, а після того нагороджували їх, щоб вони назавсіди затямили границю. Віторт додає, що він був за свідка того, як сивий селянин за присягою зізнав, де був копець, бо на ньому, коли йому було 15 літ, його було бито, а потім дано йому шапку вишень. Далі Віторт описує, що 20 літ тому (отже у 70-х роках), коли, після довгого судового процесування двох громад, було кінець-кінцем усипано копці, то для пам'яти вибили на них дітей з обох сіл; потім наділено їм різних ласощів, а на копцях після того поставлено хрести. Це єсть, як гадає Віторт, прастарий забуток, може пережиток кривавих жертов, що їх творили по місцях граничних.

У матеріялах дописувачів нашої Етнографічної Комісії теж є цікаві записи Софії Терещенкової з Звиногородщини [2]). Коли поміряли землю, подає С. М. Терещенкова, то пани виїжджали й виганяли селян, а так само й дітей. Насипавши копці, били дітей років 10—12, а потім питали: „А де тебе б'ють і що саме ми тут робим", а сами вчать, що відповідати. Б'ють на полі, щоб пам'ятали й дітям своїм переказували, де й коли робили тясьму й копці.

Отже з вищенаведеного опису звичаю по різних, навіть дуже далеких одне од одного місцях, видно, що він мав три форми: 1) лупцювання хлопців при насипці нових копців, 2) лупцювання при обході й перевірці вже раніш, часом дуже давно поставлених копців і 3) лупцювання на заломах меж. Яке взаємне відношення цих трьох форм, чи випливає одна з другої органічно й хронологічно, — описи про це нічого не зазначають.

Я спостерегав подібний-же звичай у 90-х і 900-х роках на Холмщині й у двох вищезгаданих польських повітах. Доволі для свого часу радикальна реформа 19 лютого 1864 р. в Польщі закріпила за селянами права власности на ті землі, що їх вони фактично займали й що юридично належали поміщикам або різним інститутам. За один з засобів для спокійного користування землею мусів бути систематичний помір усіх селянських земель і відмежування їх від ґрунтів поміщиків та инших власників. Що-року на березневих ґмінних сходах оголошувано селянам, де саме буде виконано межові роботи. Не пізніш, як за сім день перед початком, про це саме особливими оповістками повідомлювано селян і всіх суміжних власників земель. Самий помір переводили землеміри спеціяльною міркою й різними геодезичними інструментами, під контролем і доглядом комісарів для селянських справ і губерських для селянських справ присутствій. Селяни брали участь у межуванні, даючи свою робочу силу для помірів і підводи для перевезення геодезичних інструментів. Кожну межову лінію встановлювано

[1]) Zarysy Prawa Zwyczajowego ludu litewskiego. Lwów, 1893, стор. 83, 84.

[2]) Надіслано 1 листопада 1926 р. за ч. 50, рукопис.

tacito consensu суміжних власників земель, або, в разі незгод і суперечок, це робили комісари для селянських справ. За внутрішні границі селянського землеволодіння були звичайні межі, що форму й ширину їх закон не визначав. Зате зовнішні кордони, ті місця, де ґрунти селянські збігалися з поміщицькими, або з ґрунтами инших сіл, або инших власників, мали в законі точну регламентацію. Тут, по так званій окружній межі, ставлено копці або земляні кургани.

Завбільшки копці бували головні або кутні, й проміжні або бокові. Головні копці насипали по всіх кінцях граничних ліній, а проміжні — на такому віддаленні один од одного й од головного копця, щоб з кожного з них можна було бачити дальший копець. У середині кожного головного копця забивали дерев'яного стовпа; стовп мав бути належно опалений. Після того стовпа обкладали вугіллям, камінням, склом, ковальськими вигарками або такою землею, що мала инший колір або якість, ніж та, на якій копець ставився. Розуміється, усі ці технічні подробиці не зáвсіди дуже суворо виконувано. Звичайно-ж по окружних межах ставилися законної форми й великости копці. А коли з будь-яких причин не можна було поставити копця, то замість його забивали дерев'яного або кам'яного стовпа. Закон обов'язував людність зберегати в цілості межові знаки, а місцева влада — сільські солтиси й ґмінні війти — мусіли стежити за тим, щоб копців не псували й не знищували. За знищення копців загрожувала сувора кара: до 8 місяців тюрми й до 500 крб. штрафу.

Помір селянських земель належав до найулюбленіших у народі урядових чинностів. Тому сприяв і час, — початок весни, — коли починалися межові роботи. На полі тоді звичайно було присутнє не тільки усе село, а й люди з суміжних сіл, зацікавлені в правильному встановленні зовнішніх границь. Тут-же ліквідували різні взаємні суперечки. Зібрання мало врочистий характер і подібне було до якогось віча або соймика. Перед вели не стільки комісар з службовим медалем з ланцюгом на шиї, або землемір з геодезичним приладдям, скільки місцеві старі з сивими бородами селяни. Ці патріярхи-дідусі показували, де й як ішли границі ґрунтів за доби увлащення, себ-то р. 1864. Вони-ж зазначали ті місця, де їх за старого поміру ґрунтів, ще малими хлопцями, було бито. По полях виростали високі, як могили, копці, що симболізували собою закріплення прав власности селян на землю й впевненість їх у своїх правах. По тих могилах, здавалося, поховано було всі звязки залежности селян від поміщиків, що їх розірвання становило найголовнішу мету селянської реформи 19 лютого 1864 р.. Ніякий папірець в уяві народу не мав такого великого значіння, як ці копці. При тій операції звичайно присутні були й діти, що з великим зацікавленням стежили за роботою землеміра. І ог коли він вказував місце, де треба було забити в землю палю, й коли починали насипати копця, то селяни хапали з юрби дітей, малих хлопців (до 10 років) і, розтягнувши їх на копці, лупцювали їх по-батьківськи руками по задніх м'яких частинах тіла. При тому при-

казували, щоб битий добре пам'ятав те саме місце, на якому поставлено копця. Об'єктом биття були діти не обов'язково й не виключно тих господарів, що своїми власними руками насипали копці, і не тих, на межах яких ці копці ставлено. Так само й суб'єктом биття не виключно й не обов'язково були батьки хлопців. Били хлопців, чиї трапилися, і бив їх аби-хто. Била, так-би мовити, не індивідуальна, а громадська рука, і била громадських дітей. Ця „секанція", розуміється, не бувала жорстока, але й не була жартом, бо після того хлопці, хоч з усмішкою на схвильованому лиці, але все-ж хапалися руками за свої побиті частини тіла. Коли хлопців лупцювали, то юрба дітей, стоячи оддаля, розлягалася сміхом. Злегка усміхалися й старі з присутніх, але якось мало було помітно усмішки на тварі тих середнього віку селян, що насипали копці й били хлопців. Елемент сміху був по різних селах неоднаковий. В одному більше сміялися, в другому менше. Побиті хлопці не ображалися, приймаючи те, немов якусь неминучу чинність. Навіть більше, часом здавалося, що цю неприємну операцію над собою вони вважали за почесну. Як старі люди зазначали, звичай занепадає; ще недавно його суворіше додержувано.

Не зáвсіди при копцюванні панувала така мирна тиша. Бували моменти, коли копець, як граничний знак правного землеволодіння, доводилося ставити не там, де хтілося цілій громаді або окремим господарям. Тоді обличчя робилися похмурі; атмосфера напружувалася; починавсь крик і плач або, навпаки, наставала загрозлива тиша. На ті місця, де треба було насипати небажані копці, лягали вагітні жінки, або баби з грудними дітьми, або хорі чоловіки, принесені на руках з хат. Наставало те дуже смутне явище, яке, за термінологією „Уложенія о наказаніяхъ", називалося „сопротивленіемъ властямъ". Коли часом щастило втихомирити юрбу й на тих спірних місцях все-ж ставили копці, то на них хлопців вже не били.

Про походження описаного звичаю селяни казали, що так робилося споконвіку, щоб хлопці, як майбутні господарі, добре пам'ятали, де й як ішли межі їх земельних володінь. Таке саме поясніння давали й старі землеміри, і старі комісари першого заклику. Цей коментар нерідко набував і фактичного ствердження. Коли комісари розглядали справи, свідки або та чи инша з сторін, що судилися, часто зазначали, що їх було в свій час бито при тому чи другому спірному копці. Отож, цей факт спричинявся й до впевненості й селян, і суду що-до належної кваліфікації свідків.

Отже в описаному у мене звичаї єсть особливості, порівнюючи з тим матеріялом, що подали декотрі з вищезгаданих авторів. На Холмщині, у Сандомирському та Яновському повітах у Польщі, так само на Литві й на Звиногородщині, били хлопців, міряючи землі й насипаючи нові копці. А за тим, що подали Фішер і Василенко, цей звичай практикували при періодичному обході й перевірці цілости старих межових знаків, або навіть не при копцях, як зазначає Василенко, а на заломах

меж. Так само і вік — літа об'єктів лупцювання — мали по різних місцях свої особливості. На Лівобережжі вік битих хлопців 14—15 літ; Віторт зазначав 15 літ, Терещенкова 10—12; а згідно з тим, що я бачив, ці об'єкти биття були не старші від 10 років; так само і Фішер визначає їх, як „малих". На Холмщині й Польщі цей звичай існував в 90-х і 900-х роках; у записах згаданих авторів подано звичай, що був колись, а тепер, значить, вже не існує.

Але з цього видно, що на Холмщині й у двох польських повітах збереглася та сама форма звичаю, яка зареєстрована в далеких од них Литві й Звиногородщині. Так само, як уявляє народ, зміст його такий-же, як по инших місцях. Ні походження цього звичаю, ні того, яка саме фаза його проходила перед моїми очима,— чи це була його давня форма, чи змінена, пережиток,— нічого того на місці встановити не пощастило.

Дуже складне питання саме про те, звідки з'явивсь описаний звичай. Однакові форми прояву його по різних місцевостях доводять, що він створений не специфічними умовами побуту Холмщини й Польщі. Генезу його треба шукати в фольклорі литовському, польському, українському й т. д. Але у вищенаведених авторів записів ми не знаходимо виразної думки.

Фішер не подає, чому час обходу копців звязувано з днем св. Марка. Можливо, що тут мав місце простий збіг часу, бо помір земель звичайно починався з квітня. Так само наведена в Фішера назва „frycowanie" нічого певного не каже, бо „fryc", „frycowanie" мають у Польщі дуже широкий і різноманітний зміст [1]). Реальніша назва „пам'ятковий прочухан", що наводить Василенко. Але й вона дуже загальна, й її не можна в'язати з самими лиш земельними стосунками. Василенко тої думки, що звичай виріс з писаного права, а підготувала його давня епоха займанщини. Віторт добачав у звичаї пластарий забуток, може пережиток кривавих жертов, що творили їх по граничних місцях.

Усі ці дуже цікаві гіпотези поки-що мають залишитися в сфері припущень, що їх важко довести. Безперечно, розвязуючи питання про те, звідки з'явивсь звичай, доведеться взяти до уваги і комплекс різних вірувань народу, звязаних з межею, з копцем і з иншими граничними знаками. Так само дослідник не обмине инших проявів звичаю бити дітей. Так Василенко зазначає, що пам'ятковий прочухан — кари для пам'яти — систематично вживано по давніх школах по суботах, не як кару за будь-яку пустоту, а для того, щоб вселити дітям страх і щоб вони пам'ятали. Терещенкова наводить з Звиногородщини запис за словами одного діда 99 років про те, як у с. Соколівці за панським наказом били різками всіх селянських дітей після освячення новозбудованої церкви й урочистого з того приводу обіду [2]). Сіцінський [3]) описав факт биття навіть дорослих, а не дітей, з побуту цехового. В Янові Вінниць-

---

[1]) Як приклад, порів. „Wisła", IX, стор. 765, 1895.

[2]) Труды Подольскаго Историко-Археологич. Об-ва, X, 1904.

кого повіту, коли цехового підмайстра визволяли на майстра, то його розтягували на дошці й били „звичаєм“, себ-то нагаєм. Загально відомий і за наших часів звичай бити людей в вербну суботу освяченою вербою, і биття нею-ж худоби при першому вигоні її на поле, що його Є. Анічков тлумачить, як обряд катартичний, очищення. А от факт з дуже далекого минулого. Коли давали волю невільникові, то давали йому легенького стусана [1]). Вже з тих прикладів видно, що звичай бити охоплював широке поле різноманітних явищ у народньому житті.

А втім, хоч яка складна справа довести історію того, звідки походить звичай бити хлопців на копцях, все-таки ми маємо точні дані, як тепер (або дуже недавно) розуміє народ зміст цього звичаю. Скрізь, як ми вже зазначали, селяни бачили в тому заходи до закріплення в людській пам'яті знаків земельного володіння. Отож, сам народ ніби залічував це явище до юридичного фольклору.

Цьому не суперечить і історія межування. Межові знаки з давніх давен вважали за недоторкані. Ще в Біблії [2]) єсть згадка (дуже цікава, між иншим, для топографічної ономастики), що люди називали свої землі своїми іменами. У давньому жидівському праві за порушення межових знаків призначали прокляття, а в німецькому звичаєвому праві — суворі кари. В німецьких пам'ятках єсть щось подібне до пам'яткового прочухана. Там наказувалося „alapas donare et auriculas torquere, ut in postmodum testimonium praebeant“ [3]). У „Руській Правді“ також єсть постанова про недоторканність межових знаків. В російському законодавстві під 1680 р. єсть такий закон [4]): „Великій Государь приказалъ и бояре приговорили... а буде гдѣ старыхъ межъ и граней нѣтъ... и въ тѣхъ мѣстах размежевать вновь, розыскавъ старожилы“ [4]).

Отже, од дуже давніх часів межа в уявлінні народу й в законодавстві мала публічний характер, а межова система мусіла базуватися почасти на людській пам'яті. Це було цілком природньо, бо по тих просторах, де не було ніяких природніх прикмет, визначати границі володіння можна було тільки за вказівками місцевих старих людей. Тому часом доводилося утворювати ad hoc цих „старожилів“, і хто зна, чи лупцювання дітей на копцях не було за один із способів до цього, а разом з тим воно могло бути й за захід до охорони недоторканности межі. За матеріял до цього міг, між иншим, прислужитися і звичай карати дітей для того, щоб вони щось затямили. Що-ж до описаного в Фішера й Василенка биття хлопців при обході старих копців і на заломах меж, то цей звичай (його я не бачив на Холмщині і в Польщі) міг повстати пізніше, ніж та сама операція при нових копцях. До нього могла спричинитися й аналогія з останнім, й особливо писані закони про охорону межових знаків, і відповідальність за їх порушення.

[1]) „Alapam“ (Lexicon Turlaneto, 1813).
[2]) Псалтир, 48,12.
[3]) И. Миклашевскій (Энц. Слов. Брокгаузъ и Ефронъ).
[4]) Полное Собраніе Законовъ, № 813.

Але та література, яку ми маємо досі, дає замало матеріялу для всебічної аналізи цього не тільки холмського, українського, литовського польського, а може й загально-людського етнографічного явища. Мало не однакові форми описаного звичаю в різних народів не можуть не давати ґрунту до припущення думки про загальне вживання його у хліборобських народів в давні, може дуже давні часи. Инша річ питання про дрібниці й про генезу його з боку ритуального.

Може те, що описано в мене й инших дослідників, тільки якийсь уламок якогось широкого ритуального звичаю, що міг за пізніших часів бігом життя застосувати народній побут з утилітарною метою в напрямі, незгіднім з характером його первісного походження.

ПРОФ. ЄВГЕН КАГАРОВ.

КАЗКИ АФРИКАНСЬКИХ ПЛЕМІН.

Скількись років тому з'явилася збірка 82 африканських казок у німецькому перекладі Карла Мейнгофа, одного з найкращих знавців африканського фольклору [1]). Переглядаючи цю збірку, читач насамперед, звичайно, зверне увагу на факт безперечної подібности африканських казок до казок культурних народів Европи. Ця подібність виявляється не стільки в формі, стилі, способах поетичної техніки, скільки в мотивах, у змісті казок.

Візьмімо для прикладу африканську казку про черепаху й слона. Черепаха закладається з слоном, що вона може перескочити через нього. Підмовивши свою жінку сховатися в кущах, черепаха заявляє слонові, що вона готова до змагання. „Плигай"— каже слін. „Гоп!" викрикує черепаха й удає ніби лагодиться плигнути. У цей момент друга черепаха на другому боці вигукує „є!", вдаючи, немов вона щойно пригнула на землю. Слін поспішає обернутися й справді бачить черепаху. Те-ж саме і вдруге відбувається. Слін пропонує черепасі змагатися на перегони. Та згоджується. Вночі вона розстановляє своїх дітей та родичів по дорозі й наказує їм, щоб, побачивши слона, вони вдавали, ніби біжать з ним наввипередки. Зустрінувшись уранці в умовленому місці з черепахою, слін починає змагання з нею й пускається бігти. Пробігши кілька часу, він обертається назад, щоб подивитись, наскільки він випередив черепаху. „Гей, черепаха, де ти"? — кричить він. Але в ту хвилю поперед слона лунає вигук: „Я тут!"— „Чорти-б тебе взяли", завважує слін і біжить далі. Ця сцена відбувається кілька разів, аж доки слін, знемігшись, визнає, що черепаха перемогла.

Ось зміст цієї казки, записаної в східній Африці (в колишній німецькій колонії).

Виявляється, що цей самий мотив, тільки з деякими відмінами, трапляється в різноманітних місцях земної кулі. Так, у Північній Америці заєць змагається на перегони з черепахою, й остання, розстановивши коло кожної верстви по дорозі своїх родичів, здобуває перемогу. Аналогічну казку знаходимо в Бразилії: тут черепаха перемагає сарну; в Аннамі черепаха розстановляє своїх товаришок на вершинах 12 горбів і пропонує тигрові бігти з нею наввипередки. Повторюється та сама історія. У сингалезців є казка про те, як черепаха перехитрувала лева, викликавши його закластися, хто раніш перепливе річку, і помістивши

[1]) Carl Meinhof, Afrikanische Märchen. Jena, Dieterichs, 1921, 343 р.

на протилежному березі свою родичку. В Китаї таку саму історію оповідають про черепаху й ґаву. Але цей мотив повторюється і в казці братів Ґріммів (№ 187), і в польському та латинському варіянтах (заєць та їжак), у Франції (лаврик та лисиця) і в багатьох инших країнах [1]).

Не тільки сюжет, а й способи його розробки в африканських казках часто-густо виявляють (хоч і не в такій мірі) схожість з стилем і поетичною технікою казок инших народів. Візьмімо хоч-би закон триразовости, такий характерний для всієї европейської епіки. Число три в ролі композиційного елементу нерідко трапляється і в африканських казках. Наприклад герой казки: „Людина та його чотири сини“ лиш за третім разом знаходить собі злодійську роботу. Герой казки: „Історія двох хлопців та чотирьох дівчат“ лиш за третім разом пізнає свого списа. В инший африканській казці про коня Азбіна, відьма тричі пробує вбити своїх гостей. Згадаймо аналогічні мотиви в великоруській народній билині та казці. Ілля Муромець, бажаючи дізнатися про свою долю, відбуває три подорожі:

Во дорожку ездил — убит не бывал,
Во другую ездил — женат не бывал,
И во третью ездил—богат не бывал.

Коли Ілля Муромець з прив'язаним до стремена Солов'єм-Розбійником проїжджав повз домівку останнього, старша дочка Солов'я вирішила, що це батенько везе мугиря-селюка („мужичищу-деревенщину“), друга дочка гадала те-ж саме, і тільки третя розглянула, що їде мужичисько та везе біля стремена її батенька.

Звичайні в европейських та азіятських казках повторювання цілих фраз, паралелізми й т. и. властиві й африканській творчості.

У казці про Мриле п'ять разів повторюється пісенька-закляття, що закликає героя повернутись: її проказує мати, брат, батько, родич, дядько. І кожного разу герой відповідає тими самими віршами.

Я більше не вернусь,
Я більше не вернусь
Мати моя (брати мої, батько мій й т. и)!
Я не вернуся більше,
Я більше не вернусь.

Або в казці про злого зайця кілька разів повторюється діялог зайця з тою або иншою твариною (зеброю, леопардом, левихою, мишею). Або згадаймо ще діялог героя казки про батька та чотирьох синів з білою людиною, що повторюється кілька разів. Повторювання, як композиційний принцип, у казках Африки велику відограє ролю.

Обертання, для всякої казкової творчости такі часті й характерні, часто-густо трапляються в казках Африки. Так людина обертається в крокодила, рибу, птаха („Про батька та його чотирьох синів“). Казку про чотирьох братів цілу побудовано на мотиві обертання. Віра

[1]) Див. Dähnhardt, Natursagen IV (Leipzig 1912), стор. 46—97. Bolte-Polívka. Anmerkungen, III, 348.

в обертання — характерна риса ідеології передісторичної доби, що розвинулася на ґрунті первісного анімізму або одухотворення природи. Ця віра дала матеріял для безлічи казок, поширених у найрізноманітніших народностей.

Проте в цілому треба зауважити, що для суцільних сюжетових композицій підшукати аналогії до африканських казок важко; схожість з европейською казкою спостерегається швидше в галузі окремих мотивів. Що-до композиції африканської казки, то тут одмінні риси чималі.

Африканські казки дають нам багатющий матеріял до вивчення розумової культури первісних народів. Надто яскраво впадає в очі магія або чародійство,— ця найдавніша форма релігії людства.

У казці „Митець рівнини“ молода жінка магічними обрядами й піснями-закляттями оживляє вбитого буйвола. До ворожбитів і чаклунів вдається сонце, сумуючи через те, що дочка його несподівано осліпла. Талісмани й амулети велику відограють ролю: наприклад, чарівний шнур, який своєму посідачеві постачає все, що він забажає, у казці „Про батька та його чотирьох синів“.

Віра в силу прокляття надзвичайно поширена по цілому світі. Вона знаходить собі відгук і в казках африканських народів. Наприклад, мати проклинає свою дитину за те, що вона боялася вийти ввечері на город по гарбузи. „Щоб тебе свиня з'їла!“ кричить вона в нестямі. Прокляття негайно справдилось, і свиня покусала дитину. За народнім забобоном, такі закляття мають надзвичайну неодворотну силу, не тільки коли їх висловити вголос, але й подумки. У Гоголевій повісті „Майская ночь“ оповідається про те, як господиня, незавдоволена з того, що її гість забагато їсть галушок, з пересердя подумала: „А щоб ти вдавився тими галушками!“ і в той момент гість мертвий упав додолу [1]).

Уявління про душу предків, як лиху, мстиву істоту, поширене поміж малокультурними народами, знаходить собі відгомін у казці про свиню та людину. Дух предків втілився в свиней, бо свині колись розрили могилу, де було поховано діда, і пожерли його тіло. Тому в даному роді забороняли їсти свинину; герой казки цю заборону порушив, і дух мститься за себе.

Забутки культу добродійних тварин (тотемістичного характеру) знаходимо в казці „Про житця рівнини“ (буйвола). Буйвіл — свята тварина цілої громади, її могутній патрон. Його смерть веде за собою самогубство мешканців округи. В тузі й голосінні по ньому чути відгомін обрядового плачу над загиблою тотемною твариною, що оберегає племена.

Сліди екзогамії можна бачити в звичаї викрадати дівчат, мотив, що частенько трапляється в африканських казках. Ось оповідання про зниклу сестру: троє чоловіків викрадають („умикають“) дівчину, скориставшися з відсутности її брата. Герой казки про буйвола бере собі жінку

---

[1]) Докладніш див. у моїй розвідці: „Древне-греческія таблички съ проклятіями“. Харьковъ. 1913.

з чужого плім'я і т. ин. Ця екзогамія, тоб-то звичай братися лиш з представниками иншої групи, була колись звичайною формою шлюбу на певній стадії соціяльно-економічного розвитку людства (внаслідок розвитку мисливської техніки й зростання людности).

Звертаючись до класифікації мотивів африканських казок, треба зазначити, що найчисленніші поміж ними — це казки про тварини. У цьому нічого дивного немає. Первісна людина, як ми вже були бачили, відчуває інстинктовну близькість до инших живих істот на землі, людські властивості, думки й відчування, змагання та вчинки вона надає тваринам. Життя тварин людина малює собі в тих самісіньких формах, які спостерегає в своїому власному житті. Тварини в африканських казках розмовляють одна з одною, складають умови, закликають ворожбитів, одружуються з дівчатами, обдурюють инших звірів та людей і т. и.

Ось слін бере шлюб з дівчиною з готентотського плім'я Нама; дівчина обманює його: пограбувавши слона вночі за допомогою двох братів своїх, вона зникає. В иншій казці гієна зібралась відгуляти свій шлюб з дівчиною й гнала корів на весілля. По дорозі зустрічається з нею шакал, що виявляє бажання йти з нею на весілля. Шакал удає, ніби поколов собі ногу й не може йти: він прохає дозволу в гієни сісти на неї верхи. Та згоджується. Але під'їхавши до хати нареченої, шакал починає шмагати гієну батогом, та з переляку тікає, а він сам бере з дівчиною шлюб.

За улюбленого героя казок Африки є заєць (кріль). Казки малюють його розумним, хитрим, промітним; йому зáвсіди щастить підманити більші й дужчі тварини, навіть людину.

Лукавий лев вступає в приязнь із зайцем, але на кожному кроці пильнує його обманити: лев пропонує йому кинути хліб у воду, ніби для водяника, а на ділі тайкома залазить у воду, щоб забрати хліб собі, та заєць, догадавшись, в чому річ, кидає в воду каміння. По якійсь годині вони потрапили на кущ з ягодами. Лев радить зайцеві зривати тільки червоні (тоб-то нестиглі), а сам уминає чорні; але заєць домірковується, в чому сила, і так само збирає стиглі ягоди. Вночі на селі лев, поцупивши з хліва козу, пожирає її, а потім, щоб одвести підозру від себе, прив'язує зайцеві до тіла шматок м'яса. Але заєць помічає ці фиглі й ховає м'ясо під одежею лева. На ранок хазяїн похватився кози й запідозрив у крадіжці своїх гостей. Шматок козятини виявлено на левові, отже його люди й забивають.

Моторність та спритність зайця, що відповідає лисові европейських казок, змальовано ще в иншій казці.

Заєць давно пустошив город одного господаря. Останній ставить пастки, та заєць кілька раз їх нищить і, як і раніш, ласує городиною. Але вскочивши одного разу в пастку, він ратується од лиха, сказавши хлопцеві, якому батько звелів засмажити зайця, що ніби він звелів йому зарізати для зайця півня. Повечерявши, заєць уклався на веранді, загорнувшись у ковдру, коли-ж повернувся господар, він завинув в ковдру замість себе камінь, а сам утік.

Перекажу ще одну казку, що характеризує зайця, як хитру та спритну тварину. Одна дівчина вилізла на дерево; помітивши це, звірі розташувалися під ним, маючи намір її з'їсти. Ратує дівчину з біди заєць: він допомагає їй злізти з дерева й дістає за це кілька курей. Курячою кров'ю він обмащує писок і кігті гієни, на яку й падає подозріння. Потім заєць з лисицею подається до лісу, але там вони потрапляють у пастку. Людина, що її поставила, забиває лисицю до смерти, але заєць після перших ударів вдає наче вмер. Дома господар кидає їх у каструлю з водою, щоб зварити, але заєць виплигнув і втік.

Иноді зайця африканські казки змальовують не тільки як хитру, але й як злу, жорстоку й лукаву тварину. Ні сіло, ні впало він забиває дитинчат зебри, леопарда, левихи, миші та що-разу ховається від переслідувань матери в череві мертвого слона, викрикуючи звідти гучним, подібним до слонячого, голосом: „Іди геть!" А втім миша пролізла за ним в черево слона і ганяла за ним, доки спіймала й забила його.

Часом роля хитрого й спритного звіряти припадає кролеві, жабі й черепасі. Кролеві таланить перемудрувати пацюка та зайняти в нього корову, після того як лев, слін та інші звірі злякалися пацюкових погроз, так само кролеві щастить обдурити лева, гіпопотама й слона, заховавши для себе м'ясо вбитої корови. Черепаха обманює гіпопотама й слона. Жаба виявляє великий розум і спритність, пересилаючи листи слонові та влаштовуючи весілля його дочки з сином Кіманауеце.

Лева африканська казкова поезія малює лукавою й жорстокою істотою. Добре відомий европейській казці мотив несправедливого паювання трапляється в Африці в такому варіянті: лев і дев'ятеро гієн гуртом роздобули десять биків, і ось лев ділить „нарівно" таким чином: дев'ять гієн дістають одного бика, лев — дев'ять биків, отже приходиться в першій групі стільки-ж, скільки і в другій (по десяти). Гієни відходять, але по дорозі розмірковують, що їх обдурено, й вертаються назад, вимагаючи нового поділу. Лев пропонує їм привести для цього шакала, якому обіцяє в дарунок тельбухи й ноги биків. Шакал радить гієнам зректися своєї вимоги, бо вони мовляв мають справу з левом. А коли шакал прохає у лева обіцяної нагороди, той глузуючи відмовляє йому. Деякі казки про тварини мають етіологічний (пояснювальний) характер, тоб-то спитуються обґрунтувати одміни зовнішнього вигляду й життя деяких тварин, ті що надто впадають в очі. Така, наприклад, казка про слона й павука. Якось павук напрохав слона дати йому клаптик вуха, щоб сховатися від дощу. Слін ізгодився. Та повернувшись додому, павук зварив собі з слонячого вуха юшку та й іззів його. Коли-ж слін почав гнатися за ошуканцем, той сховавсь у розколині скелі. „Тому"— кінчає казка — „павук і досі живе під камінням". Це — спроба з'ясувати звідки взялася одна риса павукового побуту. Такі етіологічні казки констатовано у всіх первісних народів, що вдовольняли свою цікавість, утворюючи коротенькі оповіданнячка про ту чи иншу річ, яка зда-

валася їм загадковою. Чому в зайця роздвоєна губа? Місяць розрубав її йому. Чом ґава чорна на колір? Її покарано за балакучість і т. и.

Етіологічні елементи трапляються не тільки в казках про тварини. Чому місяць і сонце повсяк час заступають один одного на небі, ніби ганяючись один за одним? Тому, відповідає африканська казка, що місяць лукаво підманив сонце, підмовивши його повкидати в воду свої діти. Відтоді ворогують вони між собою.

Далеко рідше трапляються казки повчального (дидактичного) характеру. Бог Імана визволяє Зебгугугу із злиднів та голоду, разом з допомогою забороняючи йому робити те або инше. і що-разу зажерливий Забгугугу, ламаючи ці умови, знову сходить на біду. Цей самий мотив лежить в основі европейської байки про курку, яка несла золоті яйця, та її зажерливого власника, що зарізав курку й позбувся яєць.

До групи моральних казок треба зачислити й оповідання про кару спокусникові. Хтось домагався кохання заміжньої жінки, але та відкинула його залицяння й лишилася вірною своїому чоловікові. Згідно з її волею, спокусник почав з чоловіком жінки, що припала йому до вподоби, грати в шашки та алегорично співати про свою жагу. Чоловік перекидається з ним репліками й, кінець-кінцем, убиває спокусника. Дидактична стихія сильна також у казці про Уле та Люе. Підо впливом заздрощів, Люе свого друга, вродливого Уле, що тішиться успіхом серед дівчат, кидає до глибокої криниці, де юнак, терплячи голод, пебуває кілька день. Брат Уле натрапляє на слід нещасливця і батькам потайки щастить уратувати його. А лукавий Люе загибає від руки свого колишнього друга.

Поміж казками й мітами первісних народів трапляються так звані перекази про героїв-цивілізаторів (héros civilisateurs), з якими народ сполучає те чи инше велике культурне досягнення. Такі почасти й грецькі міти про Деметру, що навчила людей хліборобства, Ерехтая — бога плуга, Триптолема — бога потрійної оранки, Прометея, що приніс людям вогонь і т. п. Таких героїв-культуртрегерів знає й мітологія примітивних племін. Південні австралійці гадають, що вогонь викрала якась людина, що згодом обернулася в птаха. За переказом новозеландців, Мауї викрав у свого господаря вогонь за допомогою якогось птаха.

Такого героя-цивілізатора зустрічаємо в африканській казці про Коломодумо.

З Коломодумо був потворний, велетенський дракон, що аж надто визначався ненажерливістю й жорстокістю. Він сплюндрував цілу землю, поглинув усіх людей. Лишилася жива одним-одна жінка, що переховувалася в пущі. Народилася їй чудова дитина, що з неї скоро став хоробрий та могутній витязь. Йому щастить заподіяти смерть драконові й звільнити з його черева людей та тварини, яких він поглинув. Після смерти своєї він стає за бога.

Риси героя-цивілізатора надано відомому Хубеане, що створив людину з глини та надихнув їй душу й життя.

Спинімося ще на цікавій казці про Мриле. Старшому з братів Мриле пощастило чудодійно перетворити рослинні бульби в дитину. Сховавши її в дуплі дерева, Мриле щоденно приносить їй свою пайку обіду: помітивши брати, що він з кожною дниною все худне та худне, простежили за ним й переказали про все матері, і та вбиває дитину. Вдавшись Мриле в тугу, сідає на стільця й, промовляючи закляття, лине в небо. Даремне батьки й брати благають його повернутися: швидко він зникає в небесах. Після багатьох мандрівок приходить він до місячного царя і робить низку послуг: між иншим, знайомить царя з вогнем. Перегодом Мриле посилає пташкою звістку, що він швидко вернеться додому. Поворітьма бик бере на свою спину стомленого Мриле з умовою, що той не їстиме його м'яса. Зминає скількись років, старого бика вбивають, і мати героєва, не вважаючи на його пересторогн, дає йому м'ясо бика. З'ївши його, Мриле провалюється крізь землю.

Вивчення композиції та поетичної техніки африканської казки, а так само різноманітних культурних впливів, що на ній позначаються, — завдання майбутнього [1]). Певна річ, що, вивчаючи народню творчість за етнічними групами, ми в казках південно-східнього узбережжя Африки знайдемо багато елементів малайських або індонезійських, у казках північної та північно-східньої Африки виявимо впливи Середземноморських культур і сербсько-мусулманського світу й т. и. Величезний матеріял, опублікований в „Atlantis“ Лео Фробеніуса, безперечно, кине нове яскраве світло на ці проблеми африканістики.

---

[1]) Збірка Мейнгофа містить у собі казки найрізноманітніших племін Африки.

ВОЛОДИМИР ЩЕПОТЬЄВ.

СТАРЕЧІ ПРОХАННЯ.

Мета цього нарису — звернути увагу наших фольклористів на занедбаний досі вид усної словесности — прохання наших старців, переважно сліпців. Досі сліпці, коли й звертали на себе увагу, то мало не виключно, як кобзарі та лірники. А проте є чимало сліпців, що мусять старцювати, не бувши музиками. Їхні прохання, здається мені, становлять особливий і доволі цікавий вид усної творчости.

Цих старечих прохань записано дуже мало. Серед численних матеріялів про кобзарів та лірників, що містить у собі „Кіевская Старина", тільки в одній статті В. Боржковського „Лирники" записано два прохання (К. Ст. 1889, IX, 653—708): перше прохання (на ст. 655—657) співають, воно являє собою цікавий твір, подібний до псальми; друге (на ст. 660—661) — звичайного типу. Його саме Боржковський зве „жебранкою". Матеріял Боржковського записано на Поділлі. В численних томах „Етнографічного Збірника" (вид. Наук. Т-ва в Львові) такі жебранки надруковано тільки в двох книжках: в II-му томі, в розвідці В. Гнатюка „Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. и. про лірників повіту Бучацького" (ст. 1—73) надруковано два прохання (ст. 18); в V томі І. Франко подав „Жебрацькі молитви в с. Любши Жидачівського повіту (ст. 106—110): тут маємо „молитву жебрака" (ст. 106—108) й „молитву сліпої жебрачки" (ст. 108—110); а в додаткові надрукована (ст. 242—243) ще одна молитва з околиці Богородчан. У томі XV „Матер. до укр. етнольогії" того-ж Львівського видання, у розвідці А. Онищука „З народного життя Гуцулів" (ст. 90—158) є розділ „Прошаки", але наведені в них молитви — церковні, тільки попсовані [1]).

Свій короткий нарис я будую на зазначеному вище матеріялі, а крім того на власних записах, що я поробив од сліпців почасти в Полтаві, почасти в Ромні.

Старечі молитви являють собою ритмічні твори. Їхній ритм нагадує ритм дум, деяких замов. Жебранку можна поділити на рядки, як і думу, і кількість складів у сусідніх рядках буде неоднакова, як і в думах, хоч і не зустрічається такої різниці, як сусідство рядків у 41 склад і в 13. Напр.

Подайте от серця желанного (10 складів),
Подайте од свого поту кривавого (12),

[1]) Львівські видання я мав спромогу передивитися тільки до 1917—18 рр.

Пожертвуйте, кормителі наші довєчнії, народе благочестивий (22),
Пожертвуйте за ваше доброє здравіє, за вєк продолженний (19).

Коли підрахувати для прикладу склади в рядках № 1 моїх записів, то матимемо таку послідовність: 11—15—17—18—12—18—18—13—15—19—15—15—17—17—15—11—15—16—11—6—12—9—13—13—11—9—13—12.

Рядки часто звязано римою. Одна рима з'єднує переважно два рядки, не часто більше. Рими переважно прямо дієслівні або з инших форм дієслівного походження. Приклади:

„Якби-ж то я, мамцю, світ Божий видав,
То б я доріжок і стежечок та й не засідав". (Боржковський).
Дайте, за упокой родителів померших поминаючи,
Дайте, мамочко, в тілі душу спасаючи". (Мій запис № 1).
„Дайте на горькоє содіваніє,
Дайте на чужі злазочки найманіє". (Мій запис № 8).
„Не могу я до вас піти заробити,
Та не могу я вашому серденьку догодити". (Мій запис № 2).

Найчастіше трапляється рима кінцева. Але часом зустрічаємо й початкову риму. Наприклад:

„Помогіте, братіки дорогіє,
Положіте хоч єдиную копієчку...
Помогіте, братіки дорогіє,
Обратіте ваше вніманіє". (Мій запис № 2).

Зовсім не часто чуємо внутрішню риму:

„Та я-ж колись таким, як і ви, бував,
В ділах і руках, в полі і в домі..." (№ 2)

Але-ж рима не відограє в жебранках головної ролі. В основі їхньої ритмічности лежить паралелізм, однакова будова суміжних речень, иноді з повторенням слів і цілих виразів, одне слово те, про що Ф. Колесса, характеризуючи стиль дум, мовляв: „Подібні образи, часом зближені до буквального повторення" (Мелодії укр. дум. Матер. до укр. етнол., т. XIII, стор. XXIV).

От приклади паралелізму в подібності будови речення:

„Трудовнички Божії (7 складів),
Полюбителі Христові..." (8) (№ 2)
„Пожертвуйте од своїх трудов, (9)
Подайте од своїх рук драгоценних..." (11) (№ 3)
„Змилуйтеся, мамаші любезнії, (11)
Сожалєйте, кормителі довєчнії..." (12) (№ 3)
„За чужими оченьками походжаю, (12)
За чужими слідами пальчики на ногах
збиваю..." (16) (Франко, ст. 242—243)
„Дайте, милостивий мир, (7)
Зглянетеся кормителі наші..." (9) (№ 6)
„Гірка моя, мамцю, зароба (9)
Нудна моя, квітю, заслуга" (9) (Боржковський).

Паралелізм будови сполучується з повторенням слів і висловів:

„Дайте, мамочко, наслєдуйте вашій душі спасенія (17).
Дайте, мамочко, наслідуйте раю пресвітлого..." (15) (№ 1).
„Дайте милостинку, народе християнський (13),
Дайте милостинку, народе милосердний..." (13) (№ 4).

Як видно з наведених прикладів, рядки, звязані паралелізмом, мають здебільшого й близьке число складів.

Иноді ряд речень, подібно збудованих, утворює собою звучний період:

Дайте, що ми не бачимо йти до вас заробити,
Дайте, що ми не бачимо йти до вас заслужити,
Дайте, що ми не бачимо вашій милості догодити..." (№ 1).
„Та я-ж тепер, таточку, не бачу,
Як люд християнський по святій землі проходжає,
Як праведнеє сонце з неба на землю сяє". (№ 2)
„Не бачу-ж я, мамцю, як праведне сонечко сяє;
Не бачу-ж, моя квітю, як день Божий минає;
Не бачу, мамцю, як вечерок, моя квітю, примеркає". (Боржковський)
„Волів-би я, мамцю, в сирій то землі гнити,
Ніж-би, моя квітю, по білім світі ходити;
Волів-би я, мамцю, в материній утробі зогнити,
Ніж мав-би на світ народитись;
Волів-би я, мамцю, заробити;
Волів-би я, мамцю, заслужити...". (Боржковський).

Щоб досягти ритмічности жебранки, використовують іще один засіб — це анафору, коли рядки починаються одним словом. Це почасти залежить і від самої мети жебранки — випрохати милостину, тому й повторюються на початку рядків слова: дайте, подайте, пожертвуйте, прошу, помоліте, змилуйтеся, сожалейте.

Переходячи до лексики прохань, зазначимо, що основна словесна стихія в них є, само собою, стихія українська. Але-ж для поважности прохачі часто вставляють слов'янізми, напр.: здравіє, наслідуйте (раю) (№ 1), сродники, за упокой (№ 8), простріть руку даящую (Боржк.), не оскудіє рученька дающа (Франко). Иноді складаються неологізми на зразок слов'янських слів, напр.: зодяганіє, зобуваніє (№ 1), содіваніє (№ 2), найманіє (№ 8), возлюбителі Христові (№ 3), возлюбленица Божа (Боржк.), возмилуйтеся (№ 3). Трапляються й русизми, напр.: сожалейте, обратіте ваше вніманіє (№ 2), а № 11 весь говорено російською мовою, прохач виразно українець.

Прохання здебільшого перейнято щирим ліризмом. Щоб надати їм такого характеру, прохачі уживають різних поетичних засобів. Такі найперше звертання, надто в пестливих формах, що поглиблюють емоційність жебранок. Звертаючись до подавців, старці звуть їх здебільшого іменами рідних, напр.: мамочко, матінко (№ 1), мати (№ 3), мамцю (Боржк.), матушечко (№ 7), мамаша (№ 2), татусю (№ 1), таточку (№ 2), татунцьо (Фр.), отець, батечку (№ 7), папаша (№ 2); братіки (№ 2), брати, братія (№ 3), сестриці (№ 4). З инших назв зустрічаємо: трудовничкі (№ 2), працівничеки (Фр.), народе, кормителі, полюбителі або

возлюбителі Христові, християне (№ 3); душа милостивая (№ 4), мир православний (№ 3) добродітелі, доброточки (Боржк.), голубчику, голубочко (№ 7), пташку (Фр.) [1]).

Вражає надзвичайне багатство епітетів. Сливе немає жадного речівника, щоб при ньому не було епітета. Иноді це ті епітети, що ми їх зустрічаємо й по инших творах усної словесности, напр.: здравіє доброє (№ 3), сонце праведне (№ 2), світле (Фр.), місяцю ясний, зорі ясні, праведні (Фр.), груди білі, земля свята, сира, таточку рідний, мамочко рідна (№ 2), рай світлий, пресвітлий (№ 1) [2]), світ Божий, білий, день Божий (Боржк.), піт кривавий (№ 1) [3]). Але-ж величезна більшість епітетів є витвір професійної творчости. Ось з якими епітетами вдаються сліпці до своїх благодійників: душа, душечка праведная, спасенная, милостивая, набожная, милосердная, ласкава, сумленна (№№ 1, 4, 6, Фр.); отець ро́дний, отці дорогі, батечку, папаша милостивий (№№ 2, 3, 7); мамочко милостива, мамаша ро́дная, дорогая, любезная, мамцю-квітю, квіточко (№№ 2, 3, 6, 7, Боржк.) [4]); братія милостивая, братіки дорогі, милостиві, милосердні (№№ 2, 3, 4, 5); сестриці милосердної, милостивії (№№ 4, 5); мир православний, подающий, милостивий (№№ 3, 6); християне православні, милостиві, ласкаві, Божі, праведні (№№ 1, 3, 4, Фр.); народе благочестивий, православний, многомилостивий, милосердний, християнський, жаліслівий (№№ 3, 4, 5, 6, 8); трудовнички Божії, жалосливі (№ 2, 4); поратівнички сумлєнні (Фр.), кормителі довєчнії (№ 6); людкове ласкаві, милі, статечні; особи сердечні (Фр.) [5]). У цих благодійників руки драгоцєнні (№ 3), робітні; ніжки похідненькі, оченьки світленькі (Фр.); серденько пожеланне, желанное (?) (№ 1, 3); деньочок святий (№ 3), копієчка зароблена (№ 1). Їм бажають здравія милого, наймилішого (Фр.), віку продолженного (№ 3), прожиточку щасливого (Фр.).

Протилежними епітетами прохачі малюють себе й своє життя. Себе звуть вони словами: сліпий, темний, нероботний, нещасний (№ 2), невидющий, каліка незарібний, каліка незарібна, темненька, незнатлива, незаслужна (Фр.). Для характеристики свого тяжкого життя вживають слів: темнота нещаслива (Фр.), каліцтво довічне (№ 5), тіло грішне, оченьки болезні (Боржк.), горькоє зобуваніе (№ 1), горькоє содіваніе (№ 2).

З инших художніх засобів у проханнях зустрічаємо порівняння, напр.:

„Дайте, моя мамочко, змилостивтеся над нами,
Дайте, як Господь милосердний змилостивиться над вами“ (№ 1).

---

[1]) У проханнях російських, сербських, болгарських, що їх наводить П. Безсонов у своїх „Каликахъ перехожихъ“ зустрічаємо звертання до батька, матери, братів, сестер, християн (ст. 26, 28—30, 31, 34), так що в українських сліпців звертання розроблено багатше.

[2]) Пор. „плачъ Адама“, Сб. Ист.-Фил. Общ. Нѣжинъ, V, 205—206.

[3]) Пор. чумацьку пісню „Ой косить хазяїн“, Лисенко, 1, 30.

[4]) Порівняння матери до рослини є й у нар. піснях. Милорадовичъ. Жит.-быт. лубен. крест. К. Ст. 1904, V, 302.

[5]) Дещо з цього зустрічаємо й у думах. Напр. народе християнський, брате рідний, християне православні, мир християнський (Ант. и Драг. Ист. пѣсни, I, 90, 95, 113, 124).

„А заслонило ж мені оченьки, заслонило,
Як кленовим листом застелило". (Боржк., 661).
„Приокрийте ви, мамко, моє грішноє тіло,
Як Бог прикриває древо листом-корою,
Землю травою, воду млою,
Рибку лускою, птицю п'юрою..." (Гнатюк, 18; пор. Боржк. 655).

Приклад тавтології:

„Сжальтеся над моєю темною темнотою (№ 2)

Приклад антитези:

„Дайте, мамочко, не ради нашого прошенія,
Дайте, мамочко, ради своєї душі на тройсвіт (?) спасенія" (№ 1).

Та головна художня сила прохань полягає все-ж-таки не в цьому, а в їхніх паралелізмах, звертаннях, епітетах. Саме ці риси прохань викликають і пародії на себе:

„Дайте, не минайте,
Не мине вас лиха година..." і т. д.
(Дикарьов. Збірки сіл. молод. на Укр. Матер. до укр. етнол. XVIII, 215.

Колись І. Франко, подавши три прохання з двох місцевостей Галичини, говорив: „при всій індивідуальній свободі вислову ті молитви сьвідчать про одну жебрацьку школу, з якої вийшли жебраки й жебрачки, від котрих записані ті молитви" (Етн. Зб., V, 243). Коли можна говорити про школи в даному разі, та ще при такій невеликій кількості записів, то можна сказати, що мої записи з Полтави та Ромна одрізняються від записів В. Боржковського, В. Гнатюка й І. Франка, зроблених на Україні Західній. У тих західніх проханнях немає того монотонного „прошу", „дайте", „пожертвуйте", що починають кожен рядок у полтавських проханнях. Через те й речення на Заході складніші, охоплюючи часто кілька рядків, і різноманітніші. А проте якісь висновки ще рано робити.

Так само рано ще робити й якісь загальні зауваження. Одно можна сказати: маємо перед собою професійну масу, що до цього часу відгравала не аби-яку ролю в нашій культурі. Бо через ту масу проходили такі здобутки нашої творчости, як думи, історичні пісні, псальми і т. д., та маса була носіями їх, а потім мало не єдиними охоронцями. То-ж форма тих творів мусіла впливати на професійну творчість старців — на їх прохання; але-ж, з другого боку, і думи та пісні, зберегаючися в устах сліпців, теж повинні були зазнати на собі впливів тої старечої творчости.

І здається, можна сказати напевне, що дослідникові нашої старої поезії не слід обминати без уваги наших жебранок.

ТЕКСТИ:

№ 1.

Дайте нам милостинку Христа ради,
Дайте, моя мамочко, змилостивтеся над нами,
Дайте, як Господь милосердний змилостивиться над вами.
Дайте, мій татусю, хоч одну копієчку зароблену.
Дайте милостиночку, моя мамочко,
Дайте моя мамочко, за труд, за здравіє Бога молячи,
Дайте за упокой родителів умерших поминаючи,
Дайте, мамочко, в тілі душу спасаючи.
Дайте, мамочко, не ради нашого прошенія,
Дайте, мамочко, ради своєї душі на тройсвіт (?) спасеніє
Дайте, що ми не бачимо йти до вас заробити,
Дайте, що ми не бачимо йти до вас заслужити.
Дайте, що ми не бачимо вашій милості догодити.
Дайте, мамочко, наслєдуйте вашій душі спасенія,
Дайте мамочко, наслідуйте раю пресвітлого
Дайте милостинки, моя матінко,
Дайте хоч одна душа праведная, спасенная,
Дайте хоч одна душа набожная, милосердная.
Дайте, Божі праведні християне,
Дайте, Христа ради.
Дайте по обіщанію по своєму.
Дайте нам на зодяганіє,
Дайте на наше горкоє зобуваніє,
Дайте нам, татусю, хоч одну копієчку.
Дайте нам, татусю, зароблєную,
Дайте ради того денечка,
Дайте од свого серденька пожеланного
Дайте од свого поту утиранного.

Ромен. На базарі від сліпої.
23. VIII, 1926.

№ 2.

Рідний таточку,
Рідна мамочко,
Помогіте темному,
Помогіте нероботному.
Та лучче б мені в сирій землі спочивати,
Аніж білими грудьми до землі припадати
Та до вашого серденька вкланяти.
Та я ж колись таким, як і ви, бував.
В ділах і руках,
В полі й у домі, в путі в дорозі.
Помогіте, що спроможність ваша,
Подайте хоч копієчку сліпому,
Подайте хоч хлібця кусочок,
Подайте на пропитаніє сліпому.
Милостивий папаша,
Родная мамаша,
Помогіте нещасному сліпому,
Помогіте, братіки дорогіє,
Положите хоч єдиную копієчку.
Та я ж тепер, таточку, не бачу,
Як люд християнський по святій землі проходжає,
Як праведноє сонце з неба на землю сіяє.
Не могу я до вас піти заробити,
Та не могу я вашому серденьку догодити.
Сжальтеся над моєю темною темнотою
Подайте на моє горькоє содіваніє,
Трудовнички Божії,
Полюбителі Христові.
Помогіте нещасному.
Помогіте сліпому,
Помогіте, що спроможність ваша,
Помогіте, братіки дорогіє,

Подайте хоч єдиную копієчку,
Подайте хоч хлібця кусочок,
Пожалейте, татечку,
Сожалейте, мамочко,
Помогіте, братіки дорогіе,
Обратіте ваше вниманіе.
Согляньтеся над моєю сліпотою,
Согляньтеся над моїм серцем сумленним.

Полтава. Сліпець молодий парубок.
6. X. 1926.

№ 3.

Пожертвуйте тьомному, що спроможність ваша,
Подайте, кормителі наші, довєчнії,
Пожертвуйте сліпому, народе благочестивий,
Пожертвуйте, трудовнички Божії, возлюбителі Христові,
Пожертвуйте, милостивії христіяне православнії,
Пожертвуйте, милостивії дорогії брати наші,
Пожертвуйте за здоров'я Бога молячи,
Пожертвуйте, за упокой родителів ваших поминаючи,
Пожертвуйте, мир православний, народе многомилостивий.
Подайте од серця желанного,
Подайте од своєго поту кривавого,
Пожертвуйте, кормителі наші довєчнії, народе благочестивий,
Пожертвуйте за ваше доброє здравіє, за вєк продолженний.
Народе благочестивий, дорогії мамаші любезнії,
Пожертвуйте од своїх трудов,
Подайте од своїх рук драгоценних,
Пожертвуйте, мир православний,
Прошу вашої милости пскорнейше, братія,
Пожертвуйте, мир православний, за ваш істинний путь,
Пожертвуйте за своє здоров'я Бога молячи,
Пожертвуйте тьомному, що усердіє й спроможність ваша,
Пожертвуйте, отці дорогії, мамаші любезнії,
Хоч копієчку на кусок хліба.
Змилуйтеся, мамаші любезнії,
Сожалейте, кормителі довєчнії,
Преділіте сліпому, брати милосердніі,
Возмилуйтеся над калєцтвом, братія,
Пожертвуйте на прожитіє сліпому, братія,
Подайте ради деньочка сього святого,
Пожертвуйте, мир подающий, народе милосердний.

Полтава. Од сліпця.
16. IX. 1926.

№ 4

Дайте, мій татусю, братики милостивії.
Дайте милостинку, сєстриці милосердній,
Дайте милостинку, народе христіянський,
Дайте милостинку, народе милосердний,
Дайте милостинку, трудовнички Божії,
Дайте копієчку невидющому.
Дайте, що милость ваша,
Дайте милостинку, трудовнички жалісливі,
Дайте копієчку, милостиві христіяне,
Дайте, отець і мамочко, душечко набожна,
Дайте православнії христіяне.

Ромен. На базарі від сліпця.
31. VII. 1926.

№ 5.

1. Дайте на моє каліцтво довічнее.
Дайте на моє горювання на світі.
Дайте, кормителі наші,
Дайте, що спроможність ваша,
5. Дайте, народе милостивий,
Дайте, отець, моя мати,
Дайте, братіки, сестриці,
Дайте ради Христа, що милость ваша.
Дайте трудовничкы Божії,
10. Дайте, що Господь вам дав,
Дайте, милостивая братія,
Дайте кормителі наші.

Полтава. Від сліпої баби.
31. XII. 1926.

№ 6.

1. Милостивії братіки,
Милостивії сестриці,
Народе милостивий.
Дайте, моя мамочко.
5. Дайте, мій таточку,
Подайте кормителі наші,
Подайте, народе жалостливий,
Дайте, моя мамочко милостива,
Дайте, народе жалостливий,
10. Подвиньте руці свої,
Дайте, милостивий мир,
Згляньтеся, кормителі наші;
Дайте хоч копієчку темному,
Согляньтеся, мамочко милостива,
15. Согляньтеся, таточку,
Дайте кормителі наші;
Дайте, братіки, сестриці,
Дайте, кормителі наші довічнії,
Хоч єдиную копієчку на пропитаніе
20. Згляньтеся, мамочко милостивая,
Згляньтеся, народе православний,
Дайте хоч хлібця кусочок, хоч копієчку,
Хоч єдиная душа милосердная,
Хоч єдиная душа милостивая.

Полтава. Від сліпої баби.
10. 1. 1927.

№ 7.

1. Дайте милостинки,
Дайте, отець родний,
Дайте, матушечка ро́дная.
Дайте, голубочко милостива,
5. Дайте, батечку милостивий,
Дайте копієчку на пропитаніе,
Дайте, голубчику милостивий.

Полтава. Від сліпого діда.
7. X. 1926.

№ 8.

1. Подайте милостини, Христа ради.
Подайте, отець, мамочко,
Подайте, кормителі наші,
Подайте, родненькії,
5. Подайте за ваше доброе здравіе,
Подайте, народе милосердний,
Подайте, милостивії,
Подайте ради Христа,
Подайте, голубочки,
10. Подайте, народе жаліслівий,
Подайте, що милость ваша,
Подайте, батечки,
Подайте, мамочки.
Подайте, родненькії,
15. Подайте, голубчики,
Подайте, хоч копієчку на пропитаніе,
Подайте, отець-мати родній,
Подайте копієчку темному, невидящому
Подайте, кормителі наші,
20. Подайте хоч хлібця кусочок,
Подайте на наше пропитаніе,
Подайте на горькое содіваніе,
Подайте на чужі глазочки найманіе.
Подайте прошу я прошеніем,
25. Подайте за упокой сродників поминаючи,
Подайте, народе милостивий,
Подайте, народе жаліслівий.

Полтава. Від сліпої.
10. IX. 1926.

№ 9.

1. Дайте милостинки,
Дайте ради Христа.
Дайте хоч копієчку тьомпому.
Дайте хоч хлібця кусочок.
5. Дайте за свое здоров'ячко доброе.
Дайте, христіяне Божії.

Полтава. Від сліпої баби.
16. IX. 1926.

№ 10.

1. Прошу милости вашої,
Прошу милосердія вашого,
Прошу, трудовнички Божії.
Прошу, мамочки, милосердія вашого,
5. Дайте милостинки, трудовнички Божії.

В сліпця на базарі в Ромні
29. VII. 1926.

№ 11.

1. Прошу я вас, братики,
Подайте, сестрицы,
Милостивые граждане,
Будьте добры!
5. Подайте слепому человеку помощи,
Сочувствуйте жизнь пострадавшего без глаз.
Сожалейся, мой голубчику.
Сожалейтеся, братики, сестрицы,
Сочувствуйте граждане,
10. Сочувствуйте жизнь пострадавшего без глаз.
Прошу я на несчасное положение на белом свете,
Кормители дорогие,
Прошу я, папаша,
Прошу я, мамаша,
15. Подайте, подайте милостыни
Гражданы, будьте добры,
Подайте по копеечке.

Полтава. Сліпий середнього віку (30—35 рок.).
12. II. 1927.

№ 12.

1. Подайте, ріднесенькі кормителі на прожитіє сліпому,
На пропитаніє, отець, мати родная,
Жертвуйте на прожитіє сліпому.
Жертвуйте на пропитаніє, отець, мати родная,
5. Воззріте, кормителі дорогії.
Подайте, дорогії.
Дорогіє граждани, прошу, не откажите,
Прошу, отець, мати родная,
Жертвуйте, кормителі дорогії,
10. Дорогіє кормителі, прошу не откажите.

Полтава, Від сліпого діда.
22. III. 1927

ДОДАТОК

ЗАПИСИ УЧНІВ ЧЕТВЕРТИХ ГРУП КИЇВСЬКОЇ ТРУДШКОЛИ № 20.

Від жебраків.

1. Пожертвуйте кусочек хлєба, ілі копеєчку бєдному сліпому.
2. Подайте копієчку або шматочок хліба!

(Зап. уч. Щербакова від старого сліпого Вас. Руденка).

Подайте на кусочок хлеба, что милость ваша, помогіте сліпому калеки на пропітаніє, прошу вас.

(Зап. Мунтян від старого чоловіка).

---

4. Я бідний, мучусь всі роки свої, ни маю рідних, ні сестер, ні братів; сам одинокий нищасний, обірваний; ходю і блудю скрізь по городах за кусочик хліба... О Боже мій милий, помилуй мене! Я тяжко страдаю, сили боротись я більше ни маю. Боже, пошли, зглянься, мій Боже! Я дуже бідний, дуже багато бідую; лягаю і встаю, і все добра ни маю. О Боже мій, Боже! тебе я молю...

Подяка: Дуже дякую. Во ім'я Отця й Сина й Святого Духа. Амінь.

(зап. Ковальський від Ів. Глушевського 18 рок. з села біля Вінниці).

---

5. Надаріть темному, нещасному, що ласка ваша! Надаріть невидящому світа. Не оставте мене темного! Бог вас не зоставе, ваших дітей і ваших родителей, а умершим — царство небесне, душі легенько їх.

Подяка: Прийми, Господи, ваше подаяннл! пошли вам щастя і здоров'я! Допусти Боже, умерших душі до царства небесного! Во ім'я Отца... За вмерші душі: Оче наш, іже єси на небесах і на землі хліб наш насущний дай же нам днесь і остав нам дольги наші. яко і ми оставляєм должников наших. і не введі нас во іскушеніє, но ізбав нас од лукавого. Амінь.

(Він-же — від старця 75 р. Мик. Пустовойта з с. Воєвиченець Могилів. пов. на Поділлі).

---

6. Подаріте, що ласка ваша, на харчі, діти голодні вдома... О Господи мій, як тяжко жити! Поможи мині! Хто копієчку, хто шматочок хліба,— за все я дуже дякую вам.

Подяка: Спасибі. Во ім'я... дай вам, Боже, здоров'я і щастя!

(Він-же від баби 69 р., вдови Савулихи з села на Чернігівщині).

---

7. Надаріть нещасному, що ласка ваша! Бог вас не забуде і ваших діток. Хто копієчку, хто шматочок хліба — за все дуже дякую і помолюсь за ваших душ, а умершим царство небесне.

Подяка: Спасибі! Помолюсь за ваших душ.

Співає: Ой, горе, моє горе! Я голосю на все поле, діти мої, голубчики, лихо мині з вами! Що за вік це такий настає і нащо я вас на світ Божий создав? О Боже, поможи мині нещасному, не остав мене без куска хліба і діток моїх! Амінь.

(Він-же від видющого старця 63 р. Петра Сузаневського з Черн. округи).

---

8. Подайте, хоть маленький кусочок хліба!

Подяка: Спасіба, очень благодарю.

(Зап. Дідук від баби)

---

9. Подайте, тьотенька і дяденька, маленький кусочок хліба бідній сироті!
(Зап. він-же від дівчинки).

10. Маменьки дорогіє! батеньки дорогіє! Помилуйте сліпцю бідному! Боже миленький, дай поєсть чего-нібудь. Отплачу я вам всєми силами.
Подяка: Благодарю я вам за покоренство; помолюся я Богу і за вас, дорогіє ви.
(Зап. Халемський і Гриф од старого сліпця).

11. Подайте Христа-ради сліпому каліці, добрі люди: не можу сам заробити на шматок хліба.
(Зап. Ісаєва од сліпого діда).

12. Подайте, люди добрі, чужостранному каліці!
(Вона-ж від хлопця).

13. Люди добрі, подайте сліпой сироті кусок хліба!
(Ісаєв од сліпої дівчини).

14 Прошу я вас і молюсь за вас, за ваше здравіє за ваше всердиє: дайте мнє кусочок хлеба!
Подяка: Дай Бог вам щастя! Спасибо вам.
(Зап. Поліевктів од старого видющого).

15. Прошу з-з-за вас, ма-малюсь з-за вас, за ваше подаяніє, з-за вашу милусть.
Подяка: Спасибо тебе, голубчику, что ты мене помагаєш.
(Зап. Островський від Сеньки юродивого 65 р.).

16. Сліпий старий жид ходить з жінкою по дворах на Подолі й співає пісню, що він її сам склав.

Ис утра до ночи
По дворам хожу
В сырость и даже в холод,
Весь, как єсть дрожу.
Никому не жалко
Бедного меня.
Лесовая палка —
Вся семья моя!
Жил и я когда-то,
Молодой сынок;
Жил и я когда-то,—
Все прошло, как сон!
А теперь я хилый
По дворам хожу,
Прошу: подайте милость!
И песенки спою.

Вот проходит мимо
Доктор, адвокат;
Попросил я весело,
Как офицер солдат.
Как слипой не просит,
Плачит и поёт,—
Доктор мимо проходит
и грóша не даёт.
Вот проходит мимо —
Слышу я — еврей;
Попросил я весело,
Как в лесу соловей.
Как слипой запросит,
Плачит и поет,
Еврей рубля вынимает
И бедному дает.

ВАСИЛЬ КРАВЧЕНКО.

„ШОПКА“ („ВЕРТЕП“) [1]).

Вже років 40 зминуло, відколи я особисто знайомий з Смердою, або, як він сам себе зве, Семердою. Як тоді, так і тепер сидить він у м. Житомирі, внизу колишньої Банної (тепер Лермонтівської) вулиці. Це там, де ця вулиця стикається з набережною р. Тетерева. Смерда ввесь час жив з того, що виробляв сітки з дроту, а ще, часом, показував на базарі „кукли“, тоб-то московського „Петрушку“. Тоді-ж я не раз прохав Смерду, щоб він продав мені свого „Петрушку“; але за тих часів він не погоджувавсь його продати, бо це був його постійний зарібок.

Після кількох десятків років перерви, що ми не зустрічалися з Смердою, тільки наприкінці вересня р. 1924-го я знов здибався з ним, та й то випадково. Колись я знав його ще зовсім молодим, а тепер

---

[1]) *Од Редакції.* Текст вертепної пієси й опис вертепа, що їх надіслав В. Кравченко з Житомира, подають один з варіянтів відомої на Україні лялькової гри. В ньому є деякі цікаві деталі, як напр. постаті гетьмана й гетьманової, німця й німкені, своєрідні сцени донського козака, що заступив собою колишнього запорозця, роля Лейби в поважній частині пієси і т. и. І текст, і зовнішнє оформлення вертепної скрині констатують безсумнівний розклад старовинного вертепа, як напівреліґійного дійства. Текст пієси має фрагментарний характер; перша частина драми, де цей реліґійний характер виступав особливо виразно, зберегає тільки спрощений момент вбивання дітей і смерти Ірода; ця сцена заховалася мабуть через те, що вона як-найбільше мотивує розгортання сцен другої частини вертепної драми і виводить традиційну вертепну постать Ірода. Друга, світська частина, складається тільки з уривчастих співів дійових осіб і не має жадної сюжетної сцени, що трапляються в найстарших вертепних драмах.

За втрату почуття певного стилю вертепного дійства свідчить також і оздоблення вертепної скрині, де поруч біблійних малюнків розташовано сучасні картинки (француз-вояк, водяний млин, то-що). На зовнішньому плануванні сцени, спрощеної до одного поверху, виразно позначилися впливи новітнього театру (кулісне розташування малюнків, завіса, розмалювання фронтової стінки „під цеглу“ і т. и.); сучасна новина є також і те, що у виставі бере участь грамофон і такі музичні інструменти, як балабайка, гармонія й гітара.

Поданий в етнографічному аспекті, з подробицями за власника вертепа А. Смерду запис В. Г. Кравченка вартий уваги. Крім деталів цікавих для порівняння з иншими варіянтами і безперечно важливих для дослідника української народньої драми, запис цей має й ширший інтерес, бо показує зміни старовинного вертепа як однієї з галузів народньої творчости під тиском нових умов життя. — *Ол. Кисіль.*

з нього вже похилий дідусь. Коли я його побачив, Смерда ніс за плечима купу сит та решет на продаж. Війна й революція зробили те, що дротяна сітка стала річчю мало кому потрібною, а натомість Смерда почав виробляти сита й решета. З розмови з ним довідуюсь, що „Петрушка" його вже десь давно загинув, але в нього з того самого часу залишилася „Шопка", про яку тоді я нічого не знав. Цю „шопку", як зазначив старий, у Житомирі звуть „Вертепом". Я висловив бажання побачити ту „Шопку". Старий погодився.

Антін Тимошів Смерда народився року 1861 червня 13 дня, в Ланцутському пов., м. Канчузі — на Галичині. Католик, що має себе за поляка. Ще бувши хлопцем 7 років, він з своїми батьками переїхав до м. Томашева, тодішньої Люблинської губ. Згодом це місто було прирізане до Холмщини, а тепер воно увіходить до Польщі. У Томашеві хлопець пробув не більше, як 2—3 роки, далі переїхав до Бардичева, на Київщині. Тоді йому було 9—10 років. У Бардичеві пробув він до 12 років і під цей час не раз бував у Томашеві та в Житомирі; в обох цих містах Антонів батько мав тоді справи. Остаточно до Житомиру Антін Смерда переїхав р. 1882-го, а р. 1883-го присягав на російське підданство.

Нині Смерда має дві хатки, що хоч сусідують одна з одною, але їх відокремлює глухий завулок. Кожна хатка являє собою окрему садибку під горою. У Смерди в родині шестеро синів та донька. З дружиною живе в незгоді — вона з меншим синком сидить в окремій садибі, а сам старий з двома середульшими посідає другу садибу. Инші діти вже не вдома.

Коли заходимо до Смердиного дворища, то зразу й на всьому виявляється який здібний його господар до технічно-мистецької творчости, по-перше — це видно з штучної клямки на фіртці, якої ні в кого не побачиш, по-друге, дотепне розташування всякої речи на цій надто обмеженій території — тут все таке доречне й на своєму місці.

Його власні технічні винаходи дають йому спромогу виробляти сита й решета не просто від руки, за допомогою напівкруглого ситарського ножа, як те робить звичайний ситар, а навпаки — ту саму роботу він уже провадить цілком одмінним, що сам його вигадав, знаряддям.

Напевне, що цей самий нахил до творчости, до відшукування чогось нового, примусив Смерду, коли він був ще малим хлопцем, брати участь у дитячому товаристві, яке підчас різдвяних свят ходило з „козою". Воно, це товариство, за того часу, як зазначає Смерда, складалося з 18 дійових осіб, кожен повинен був знати свою ролю „з голови".

На жаль, старий Антін позабував уже всі деталі колишньої „Кози", через те й занотувати її від нього тепер не можна. А може й просто старий не хоче казати, бо й взагалі він не охочий до зайвих балачок, тим паче, що, як вірний католик, на всякі святочні народні вистави він дивиться побожно; гріх за нашого часу — коли звідусюди людина чує глум з Христової віри — розповідати за неї щось людям непевним.

За дитячих-таки років Смерда не раз бачив „Шопку" в Томашеві — її теж підчас „Різдвяних свят" показувано там, але, через своє малечество, хлопець за того часу не завчив змісту тії пієси, а тільки вже парубком бувши, коли знов їздив до Томашева, то остаточно закріпив її в своїй голові. Як-же переїхав до Житомиру, то тут сам збудував „Шопку" („Вертепа"). Це була скриня на два поверхи, вкрита дахом на два скати. Кожен поверх складався з одного покою — в одному відбувалася перша дія (сама драма), а в другому — друга дія — танки.

Ще десь перед трицятьма роками Смерда ходив з своєю „Шопкою" по Житомиру, показуючи її перед випадковими гуртками службовців; бував на передмістях — Павликівці, Мальованці, Путятенці, Смолянці, то-що, переважно одвідуючи відомі йому міщанські родини. Не раз його запрошували до себе в хату ксьондзи та православні священики. Бував на броварні у Махачека та Янса, що на передмісті (Подолі), улаштовував там виставу перед робітниками. А старий Махачек за це йому добре платив. Инколи одвідував місцеві торжища.

Отже звістка про те, що „на базарі показують Христа", хутко дійшла до місцевої влади. Тодішній Житомирський поліцмайстер (прізвище його Смерда забув), запросивши Антона до себе, наказав, щоб той забрав Христа з „Шопки", бо мовляв, гріх показувати Бога разом з танками. До речи, той-таки поліцмайстер тут-же запропонував Смерді урядити виставу перед його дітьми, що той і виконав.

Отже те, що влада викинула Христа з „Шопки", справило прикре враження на таку віруючу людину, як Смерда, й знеохотило його ходити з „Шопкою" по людях. Коли не стало в шопці Христа, він вирішив, що на власній спині носити велику „Шопку" не варто, через те й одрізав нижній поверх — його „Шопка" стала складатися з одного поверху.

Де-далі старому все менше подобалося показувати свою пієсу на людях не такою, якої вимагала його власна побожність; через те він і припинив назавсіди ходити по місту й тільки підчас Різдвяних свят запрошував до себе в хату дітей сусід-мешканців і перед ними давав неплатні вистави. Але-ж тепер, дарма що його „Шопка" залишалася на один поверх, він повернув до неї свою улюблену особу — Христа.

У тих виставах завсіди брали участь і власні Смердові синки.

Сім останніх років Смерда вже зовсім не показує свою „Шопку". А після того він так далеко її десь запроторив, що коли я вперше приходив, він її не міг знайти. Тільки за другим разом він одшукав її десь у другій садибі. Та за це Антонові довелося зазнати деякої прикрости, нести з тієї садиби „Шопку" йому допомагала його старенька дружина, що бачити її він аж ніяк не хтів.

Що-до дійових осіб у пієсі — ляльок, то всі вони були, як я їх побачив, добре засмальцьовані й одяг на них значною мірою побив міль, вони лежали, межи иншого майстерського приладдя, в безладді в шухлядці його робочого столу.

„Шопка“ виглядає тепер наче чотирикутний дерев'яний будик. Дошки — соснові, необстругані й завгрубшки до одного сантиметра. Дах на два спади — з тонких дощок (лапша), що зверху вкриті тонким шаром околоту. На дошках околот підтримується тонким дротом. Загальний зовнішній вигляд „Шопки“ такий: а) з чільного боку — малюнок ч. 1, б) з тильного боку — мал. ч. 2.

Коли дивитися на „Шопку“ з чільного боку, то маківка дахового куту виходить проти середини будинку, а скати спадають праворуч і ліворуч глядача. Завдовжки кожен скат од маківки кута до кінця острішка, по 65 сантиметрів. Загальна довжина скрині 121 сант.

Чільна частина, що вільна від кону, од низу являє собою підмурок, а до гори стіна обмальована чотирикутними червоними цеглинами Замість запони — чотирикутний шматок рядна, пофарбований сірою каруковою фарбою. Долішню частину його прибито цвяхами трохи нижче за підлогу, а горішня трьома мотузками або петельками зачіплюється за головки цвяхів, поприбиваних у трьох місцях на даху — два над острішками, а третій над маківкою куту. Перед виставою петельки здіймають з цвяхів, запона спадає до низу. У такому вигляді вона вже являє собою певний оздоб („декорацію“), що, по-перше, закриває собою ті два ослончики, на яких ставиться „Шопка“, а по-друге, самий брезент з цього боку пофарбований на два кольори, — од низу й згори — сірою, а по середині (рогом ліворуч) жовтогарячою фарбою.

На малюнкові ч. 2 бачимо шопку ззаду, з тильного боку. Місце, зазначене літерами НМОЕГ — дошки, що закривають тильну частину (глиб) кону ззаду. Протяг, зазначений у межах літ. літ. „И!“—„ВГ“—„КЛ“—„ДЕ“ та ЖЄ“— вікритий,— через нього з двох боків („И!“—„ВГ“ та ЖЄ“—„ЕД“) головний керівник оперує в „Шопці“ ляльками. Розміри: по „И!“ та „ЖЄ“ = по 16 сант.; КЛ = 19 сант. Через дві чотирикутні дірочки „З“—„З“ (розм. 2,2 с. × 2,5 с.) керівник дивиться в середину „Шопки“, щоб керувати ляльками; а в прорізку „Д“ (розм. 11 с. × 2,5 с.) каже те, що за ходом дії повинна говорити та чи инша лялька.

Коли дивитися на відкриту „Шопку“ з чільного боку (мал. ч. 1), то бічні лаштунки з середини будинку пристосовано з певним ухилом (під тупим кутом) углиб театральної сцени, утворюючи тим певний прозір і разом — личкує проходи ялькам. Через усю середину підлоги навхрест зроблено два прорізи завширшки на 1,5—2 сантиметри. Тими прорізами ходять і танцюють ляльки. Підлогу, щоб блищала при вечірньому освітленні, пообліплювано кролячою шкурою сріблястого кольору хутром до гори. Міль знищив усеньке хутро. Тепер — спереду кону на підлозі білий блискучий (срібний) папір, а вглибині по зеленій матерії вишиті сухосрібницею квітки. Оздоб цей залишився очевидячки з давніх часів.

Вздовж підмурка, нижче од підлоги, з чільного боку, над спущеною запоною — набите біле фабричне мережево, завширшки 7 сант.

Стіни від кону оздоблені золотою тасьмою, завширшки 1,5 сант. Тасьма ця проходить і по-під вінцями частини даху — з середини скрині.

Кін, лаштунки й по-за ними — все оздоблене літографськими та олеографічними малюнками. Ті з них, що при стінах — поналіплювані на дошки — на тектуру. А всі ті, котрі розташовані на кону — пообрізувані за абрисом тих ляльок, що на малюнкові. Кожен з малюнків окремо наліплений на палічку, яка загостреним од низу краєм устромлена в дірочку в підлозі. Усім їм зовні надано вигляду живих істот — кожному надано певної належної йому пози.

Ляльки. У пієсі 18 дійових осіб, а ляльок є тільки 17. Ляльки розподіляються так: 1. Король — Гирот, 2. Гетман, 3. Гетманова, 4. Жид Рувид-Лейба, 5. Діявол (= Чорт), 6. Смерть, 7. Аньгол, 8. Краковяк, 9. Краковянка, 10. Німець, 11. Німка, 12. Козак (донський) з нагаєм, 13. Гриць, 14. Гапка (ці дві особі обслуговує одна лялька, що спочатку танцює з Грицем, а потім — з Бартеком), 15 Зося, 16. Бартек, 17. Льокай, 18. Бернадин.

Всі ці 17 ляльок що-до їхнього виробу можна поділити на дві групі; до першої з них належать 11, що одрізняються поміж собою тільки вбранням; що-до їхніх облич, то це звичайні фабричні паперові (з „папʼє-маше“) ляльки. Окрім „Гетьмана“ (2), якому причеплено маленькі чорні вуса, мало не всі обличчя тих ляльок однакові — це ті, що їх зазначено під ч.ч. 2, 3, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17.

Друга група складається з шістьох ляльок, зазначених під ч.ч. 1, 4, 5, 6, 10 і 18 — всі їхні обличчя вирізано з дерева. I. 4 з них ті, котрі повинні являти собою справжніх людей: а) Король-Гирот (1) — йому надано такий вираз на обличчі, що в натурі може бути тільки в особи, яка дуже перелякалася; б) „Жид Рувид-Лейба“ (4) — національні риси його хоч трохи і прибільшено, але-ж вони цілком характерні для жидівської нації, це тип колишнього, тк. зв. „польського жида“ („Хусида“), що в XVII — XVIII вв. відравав досить виразну ролю при польському панстві; в) „Німець“ (10) — тут теж не зле виявлено; характерні риси лагідного, сантиментального німецького народу; г) „Бернадин“ (18) досить характерне, смиренно-лукаве обличчя католицького ченця, що, з капшучком у руках, збирає гроші за виставу. II. Істоти містичні: а) „Смерть“ (6) — з поперечною палічкою в руках, що має являти її „косу“, якою ця істота — „чик — тай нема!“ — як звичайно оповідається в більшості народніх переказів про ту саму „Смерть“ і про те, як вона поводиться з людьми. б) „Діявол“ = чорт (5) — „з ріжками й висолопленим язиком“. Коли-б йому ще „хвостика“, то він вже цілком був-би „українським чортом“, про якого є така сила різних казок в українській народній мітології. Але як зазначив Смерда — „Чортові хвоста не полагається“. — Очевидячки цей „Чорт“ не цілком український, хоч тип його й взято з Томашева — міста українського.

Коли уважно розглянути всі ті шість ляльок, що обличчя їхні вирізано з дерева, то відразу можна постерегти, який талановитий був той різьбар-мистець, що поробив їх. Той різьбар був не хто, як Антін Смерда.

Що-до вбрання всіх ляльок загалом, то за винятком „Гѣтмана“ (2) та „Бартѣка“ (16), на кожну особу воно дуже влучно добране, щоб якнайкраще характеризувати дійових осіб; тут уже перед глядача талант мистця — Смерди повстає в цілому. Убрання характеризує ляльку не тільки за її належністю до певної нації чи то до певного соціяльного становища, а ще виявляє деякою мірою й риси певної індивідуальности з виразно накресленим характером. Те самісіньке треба сказати й про вбрання мітичних істот.

Відомо, що народня творчість не дотримується хронології й припускає виразні анахронізми. Отже „Король-Гирот“ — за прибічника має в себе „Гетмана“. Вбрання в цього останнього — це ще не такий давній одяг французького полковника чи то генерала початку XIX віку. Про це свідчать не тільки чоботи, штани, мундири, еполети, а й трикутний капелюх, що так характеризує тогочасних військових.

Що-ж до „Бартѣка“, з його відмінною шапочкою, камізелькою кольору перестиглої вишні та ще фіялкòвою куртѝною, зеленими штанцями по коліна, обмальованими червоними пàсочками знизу, — то це тип, на території Наддніпрянської України цілком невідомий. Досвідчена особа, що не раз бувала в межах колишньої Австрії, зазначає, що це звичайнісіньке вбрання хлопця мешканців Карпатських гір.

Усенький той одяг, як каже Смерда, за власними його вказівками, шила житомирська громадянка 60 років, Рихлицька. Вона вже давно померла.

Щоб ляльки могли стояти просто, — кожну з них закріплено на випростаній твердій дротині. А щоб ляльки було зручно тримати в руці підчас вистави („роботи“), до кожної з них унизу припасовано дерев'яну палічку. Щоб ляльки рухалися наче живі істоти, руки й ноги здебільшого припасовано дротяними петельками до тулуба, — а „Рувид-Лейба“, „Аньгол“ і „Смерть“ мають ще й тоненькі додаткові дротинки; дротинки тії дають змогу „Лейбі“ руками й ногами робити кумедні рухи, а „Смерть“ може що-хвилини „чикнути коссю“.

Завваження що-до самої вистави. „Шопку“, коли вона була на два поверхи, возили самотужки узимку санчатами, а влітку — візком. Один залишався біля візка (санчат), а все инше товариство, що складалося з шістьох осіб, „працювало“ коло „Шопки“: один „працює“ ляльками (сам Антін Смерда), другий подає ляльки першому; двоє стоять з боків „Шопки“, вдаючи, ніби-то вони тримають її на ланцюгах (паперових).

Обидві ці особи вбрані в тектурові „чàки“ (шапки). Ці останні поверх тектури оздоблено золотим папером. На тих-же особах золоті (паперові) манжети з широкими, червоними випусками (лямівками) на штанях. Через плече перекинено білі або червоні паперові стрічки, оперізані такими-ж пасами, як і манжети. Кожен з них має збоку дерев'яну шаблюку. Правда, як завважив Антін, свої шаблюки він понищив, бо, на його думку, вони не до речи. Музик двоє — один грає на балабайку, другий — на гітару. Але давніш, як ще не було своїх хлопців, то грав тільки один — на гармонію. Коли є грамофон, то музики не потрібні. Коли діти були ще малі, то Смерда звичайно співав сам, як-же хлопці попідростали, то в співах брали участь і вони.

Дещо про зміст п і є с и. Пієса складається з двох невеличких дій, з них перша має два розділи.

1-й р о з д і л 1-ї д і ї збудовано на відомому євангельському тексті [1]) та на різних апокрифічних переказах про те, що цар юдейський Ірод, довідавшись, що в Віфліємі народивсь новий юдейський цар, який ніби-то, за пророцтвами, має скинути його, Ірода, з престолу і сам посяде його трона, винищує 40 тисяч жидівських маленят „од двох літ і меншеньких“.

2-й р о з д і л 1-ї д і ї, хоч і коротенький, але характерний. Лейба молиться за свого небіжчика — „Кароля“ (Ірода); але на кін вискакує (донський) „Козак“, і починає Лейбу періщити нагаєм... і т. и.

До речи завважу, що підчас мого запису, коли справа дійшла до цієї події, то Смерда довго вагався чи оповідати за неї. Як він гадає, такий вчинок, як бити нагаєм людину, на наш час — справа надто контрреволюційна.

2-г а д і я: Музики, співи, танки й т. и. Тут участь беруть особи різних націй. Вплив,— з одного боку — полонізації, а з другого русифікації — надто великий. Це знати і з тексту.

Коли я спитавсь у Смерди, чом його дійові особи вживають польської та переважно російської, мови, то старий гостро зазначив: — „А хіба-ж у начальства, чи то в публіки потрапиш, яка для всякого з них мова приємніша?!... — Підчас вистав ми мусимо підроблюватись до людей... Не в селі, а в місті я її показував!“... До речи сказати, сам Смерда українською мовою володіє доволі зле.

Що-до двох колядок, якими починається й закінчується пієса, то їх співає хор з осіб, що „працюють“ при виставі. Як зазначив Смерда, у тексті, що його він вивіз з Томашева, тих колядок не було, їх приточили Смердові діти. Їм здавалось, що текст пієси без таких колядок нецікавий. Обидві ті колядки залишено навмисне, щоб читач міг навіч бачити, як з первісної форми народнього твору підо впливом життьових умов та сама річ диференціюється на новий кшталт.

---

[1]) Див. Євангелію од Матвія, розд. 2, р. 7—17.

У в а г а щ о д о з а п и с у. — Запис тексту „Шопки“ зроблено з уст Антона Смерди, а колядки від старшого сина Івана.

Занотовано додержуючись „Вказівок, як записувати діялектичні матеріяли на українським язиковім обширі“, що їх подав проф. Є. Тимченко [1]).

Що-до польської частини тексту, то її записано по змозі так, як її вимовляв Смерда.

Мотиви колядок і пісень на ноти записав В. Г. Вікторовський. Подаючи мені свої записи, він зазначив на папірцеві таке: „Решта №№ — трошки речитативом вимовляється. Речитатив такий невиразний і нікчемний, що не варт записувати“. — Отже, оскільки Вікторовський мав тут рацію — хай про те скажуть знавці народньої музики.

Фотографічні малюнки зробив С. Б. Ковалевський.

У складанні опису малюнків брав участь Я. Ф. Білошицький.

ШОПКА (Вертеп).

ДІЯ 1, РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Як уже все налагоджено до вистави, то хор співає першої колядки —

Що то за приди́во —
В світі новина̀,
Що ді́ва-Марі́я
Сина родила̀...
Она-ж йо́го породи́ла
І в жлоб'о́чку положи́ла —
Пречи́ста — панна̀...
Ішло три кру́ли
С подаронками.
А ясна зіро́нька —
З оболо́ньками...
Місяць світи́ть, зара ся́ є,
Вийшов І́рот дай пита̀є:
— „Куди йдѐте ви?—
Они́-ж йо́му ка̀жуть:
Рождѐнний народився.
— „Прошу-ж я вас,—потрудіц'я —
Рождѐнному поклон'іця —
До мене зайд'іть“...—
А проклятий Ірот
Пекло збудува̀в,
Дл'я па̀на — Є́зуса
Вінка̀ здротува̀в...
Казав І́рот дітѐй т'яти,
Кров неви́нну проліва̀ти,
Христа̀ шука̀ти.
А печа̀лени матки
Пла̀чуть — рида̀ють —
Перед їх учима
Дітей тята̀ють...
— „Ой, дитятко-ж моє ми́ле.
Що-ж ти зло́го очини́ло,
Печа̀ле моє?!...—

ЯВА І.

(Корол'-Гирот виходить на кін, вклоняється й сідає на трон).

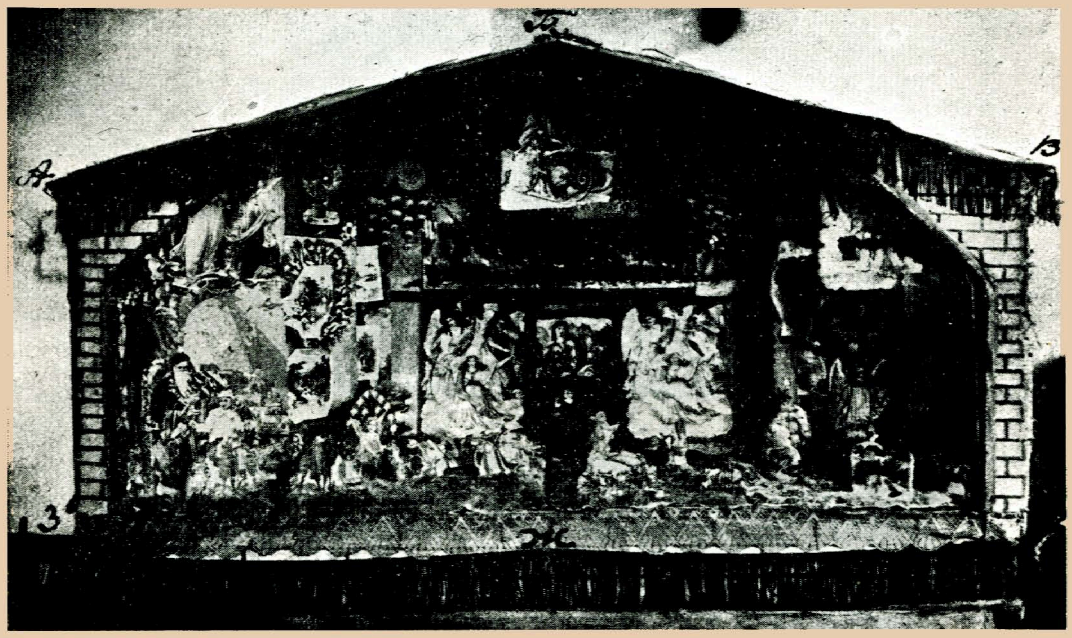
Г и́ р о т: — Я — Ги́рот Юдейські — котóрі прійшóл на єтой трон і буду распора-жа̀ца своєю прислугою...

— Позва̀ть мнѐ Гетьмана!..

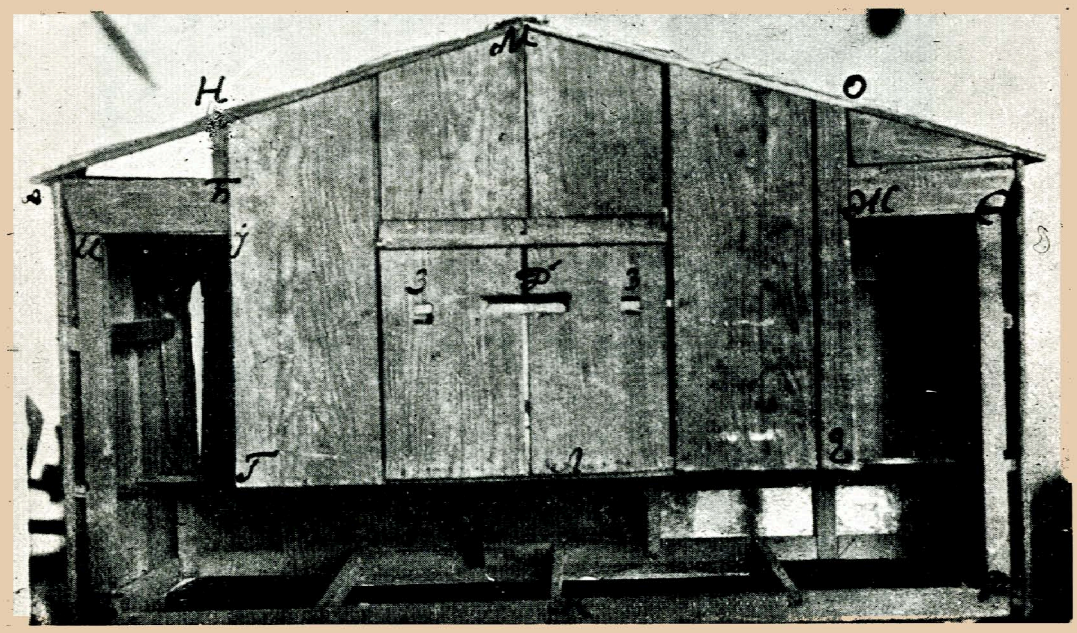
---

[1]) Зважаючи на брак деяких значків, запис друкується за усталеним правописом. *Прим. від Редакції.*

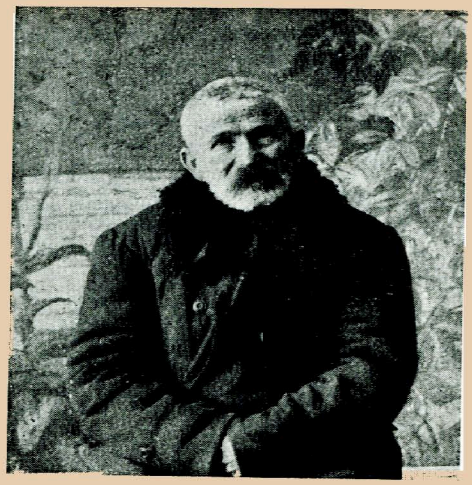
I.



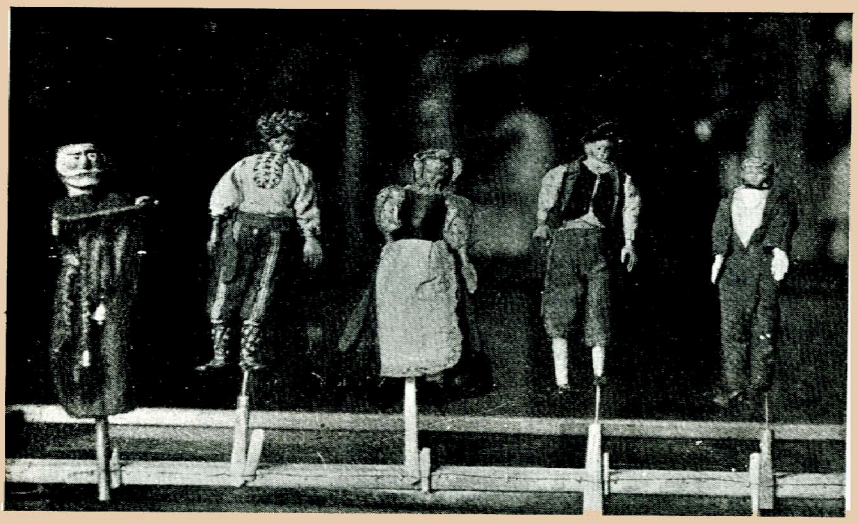
II.



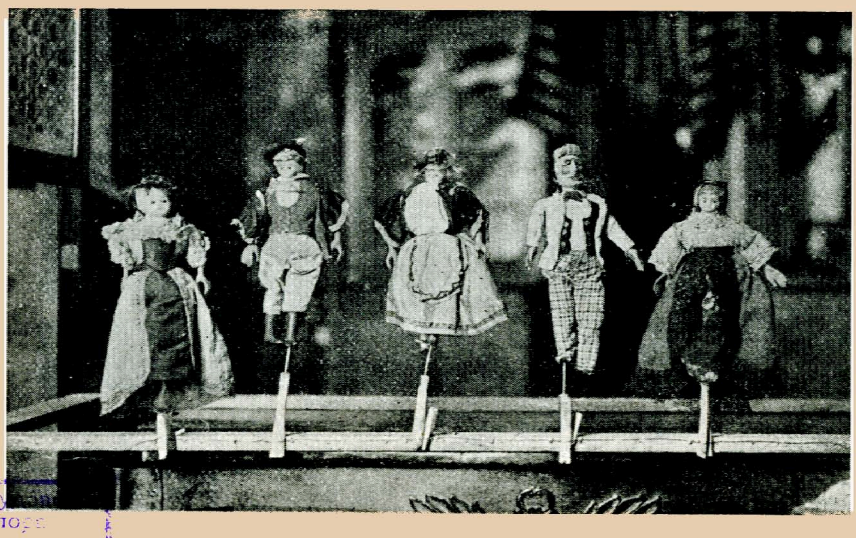
-0-



Антін Смерда

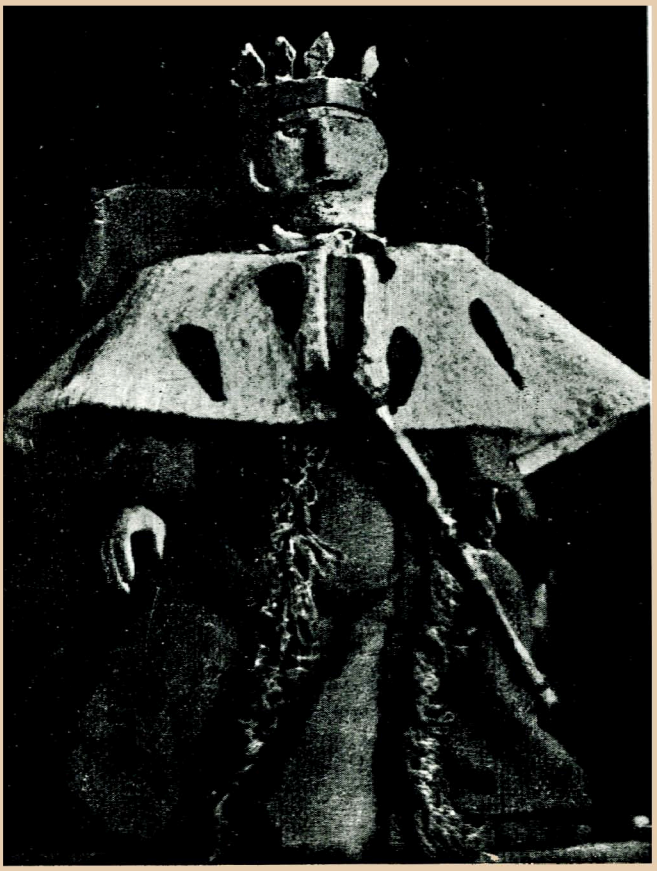


18 13 14 (=15) 16 17

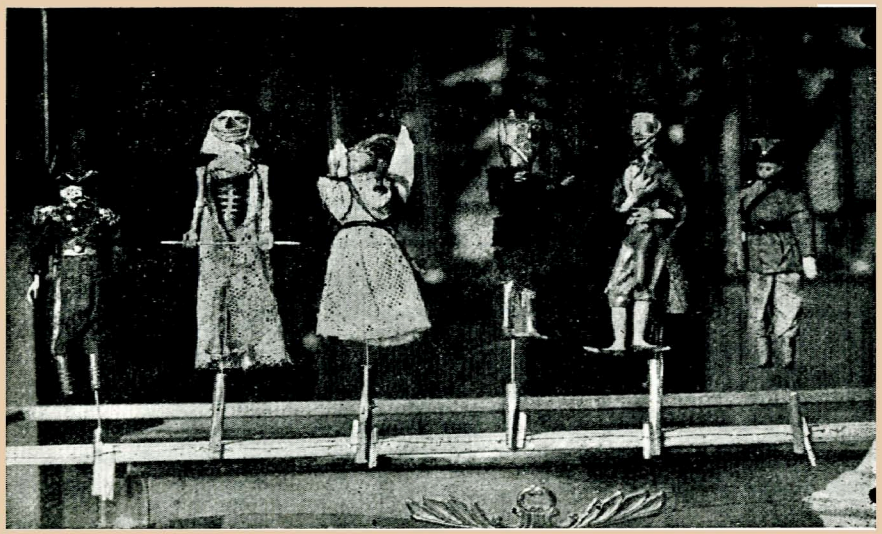


3 8 9 10 11

Держав... ...дена Тру...
Ч... ...го Прапора
Республ...ська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-



1



2 6 7 5 4 12

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

ЯВА II.

(Входить Гетьман).

Гирот: — О. Гѐтмане, Гѐтмане, что-то мнє на душє тяжело́...
Скажи всю правду, что твориться вокруг нас?

Гѐтман: — Я подробно нічего́ ні могу́ сказать, а об етом может сказать Ру́від-Лейба. —

Коро́л'-Ги́рот: — Позвать мнє Рувіда-Лейбу! —

(Гетьман виходить).

ЯВА III.

(Входить Лейба).

Лейба: — Что, мо́сці Каро̆ль[1]) хател[1]) знать?...
Я всо могу рӑсказать —
Юш тр̆і дня м'іло́сь
Как боже ді́т'ьо народіло́с'ь...
Ето дітя над д'іт'ям'і —
Корол'евска карона
Будєт лежа̀ть пад єго ноґамі'!...

Ги́рот! — Пуйд'і проч з глас муїх,
Бо побію́ ку́пор на ко́сьцях твоїх!...

Лейба: — Ох, что зна-ал,
То — сказа-ал!...

Ги́рот: — Позвати мінє Гетма̀на —
Бі́тного па̀на,
Что прі бо́ку моїм стоїть
І нікого сі ні боїт... —

(Лейба виходить).

ЯВА IV.

(Приходить Гетьман).

Гетман: — Слу́шаю королевської мо́сці,
Яко-би калако́л свої повінно́сці!..

Ги́рот: — О, Гѐтмане
Мой бітни па̀не.
Ступайте в Фо́тлеєм-мосто,
Вибва̀йте детей і невясти...
І моєму сину жизні ні прасті́те —
Серце виймі́те — мінє принісі́те!...

(Гетьман вийшов, але зараз-же повернувся назад).

---

[1]) Ріжечок (v) над літерами „р“ та „т“, визначає, що це літери цілком горлові, як то часом їх вимовляють жиди.

ЯВА V.

Гѐтман: — Ході'лем, вибівàлем, —
Сорок ти'сяче дітей вирізàлим
І твоєму сину жи'зні ні прості'л —
Сѐрце ви'нял і тебє прин'ослем!...

Ги'рот: — Ох, серце, серце!...
Я думал што ти мнє здєлаєш полікшѐня,
А ти мнє приньóс поніжѐня...
Оддалі'сь од міня'!...—

(Гетьман виходить праворуч, а з лівого боку від глядача входить янгол).

ЯВА VI.

А'нгол: — О, Гирóдє, Гирóдє, что ти надєлал,
Что в Фѐтлєєм мєстє
Сорок ти'сєче дітєй вирєзал!?
Упомніся, Гирóде, пред Богом —
Стоїть Смерть за порóгом!...

(Янгол виходить тим-же шляхом, яким і входив).

ЯВА VII.

(Приходить Смерть з косою).

Смерть: — Ході'ла, блуді'ла,
Чуть ні замерзла,
Насілу тебє
В тєм прекрàсном саду' нашла...

(Смерть, сікнувши косою Ірода, пішла геть; Ірод, що ввесь час не покидав кону, упав і часом тяжко, тяжко, застогне й сам до себе промовляє):

Ги'рот: — Ох, ти, Страшна — сухâ,
Зачем ти здєсь пришлà,
Мінє ішчо помірàть (не) порà [1])..

ЯВА VIII.

(Смерть знов повернулась).

Смерть: — Лажіся предо мною!,..

(Король, звівшись, уклякнув перед Смертю, благає):

Ги'рот: — Прости', прости'!...
Смерть: — Моя косà
Не чекàє твогó голосà!...

(Смерть остаточно зарубала Ірода й геть забралася з кону).

ЯВА IX.

(Приходить жид Лейба).

Лейба: — Здрàстуйтє, добра пу'бліка!...

(Далі озирнувши кін. — до публіки).

Шо такóє, шо наш Кàроль
Прішо'в сюдà оддихàть?...

---

[1]) Вставку „не" додав записувач.

(Угніпившись у Ірода, розілянув його й знов до публіки):

Лейба: — Я думал, что ун спіт... *(понюхавши трупа):*
— Уже три дня, как он сме'рдит!

(Лейба співає):

Ой ве'й Маю'хес,
Наші Карол кадухесь!... —

(Лейба забрався).

ЯВА X.

(Приходить чорт, забирає Ірода під пахву й іде геть)...

ДІЯ 1-ша, РОЗДІЛ ДРУГИЙ.

ЯВА I.

(Виходить Лейба).

Лейба: — После нашого покойного Короля нада Богу помоліца.

(Лейба, одвернувшись у темний куток — молиться).

ЯВА II.

Приходить Козак і говорить до Лейби:

Козак: — Давай вóткі!...

(Лейба, не слухаючи, пильно молиться. Козак оперіщив Лейбу нагаєм. Тоді Лейба стямившись):

Лейба: — Швіняцка твоя мóрда.
За что ти бйош?..
У міня вóткі німа!...

(При цьому Лейба штовхнув Козака):

Лейба: — Пошол проч!

(Козак починає періщити Лейбу нагаєм. Лейба, звалившись на підлогу, кричить):

Лейба: — Суре!... Суре — е-е!!!.. —

(З рештою — Лейба замовк. Коли Козак співає, Лейба ворушиться).

Козак: Я є козáк з України,
Козак mlody, козáк з мї'ни.
Козакові мало trzeba —
Kilich wótki, кусок chleba.

(Козак пішов з кону).

ЯВА III.

(Лейба встає й до публіки):

Лейба: — Добрая пу'бліка, такóе свіню', мнє —
Комерческому доброму человєку нє дає бóгу помоліца!... —

(Лейба знов молиться, примовляючи до кутика: „Балахей... Балахей!“...).

Я В А IV.

(На кін знову вискокує Козак і наново починає ліпіщити Лейбу нагаєм. Лейба впав непритомний. Козак геть пішов з кону).

Я В А V.

(Приходить „Чорт", забирає Лейбу й разом з ним зникає з кону).

ДІЯ ДРУГА.

Я В А I.

(Музики грають до танцю. На кін виходять Гетьман з Гетьмановою й танцюють у парі. Натанцювавшись, забралися).

Я В А II.

(Виходять Коаков'як з Краковя'нкою в парі й кожне співає по черзі):

Jestem sobie Krakowiaczek,
W Krakowiem sie wodił, —
Trzy lata mnie byłó —
Do dziewczyny chodził.

Jestem sobie Krakowianka,
Mam fartuszek po kolanka,
Czteri sery [1]), zban maslanky —
Cały posak Krakowianki...

(По танцях — Краковяк з Крако'вянкою забралися з кону).

Я В А III.

(Виходять українці — Грицько з Гапкою).

Г р и ц ь к о с п і в а є: — Ішол Гриць з вечорни'ць
Темнѐнької ночі,
Седи'ть Со́ва на горо́ді (на копи'ці),
Витріщивши очі...

Г а п к а г о в о р и т ь: — Што-б я була такà прикрàсна,
Як та зо́ра світить ясна,
Світила-бим сво́му миленькому.
Ніколи-б ни згасла...

(Потанцювавши „козачка", Гриць з Гапкою забралися).

Я В А IV.

Виходить Німець з Німкенею).

Н і м к е н я: — Mój ty Franós, mój ty nili.
Jàk ja ciebie polubili,
Jak ty nie dasz dobré słowa,
S pistoleta pufne w głowa...
Ja nie lubi Niemiec stary,

---

[1]) В Люблінской губе́рні виробляють сир — homyïki — сушаний — по 6—10 коп. homułka, а в ній фунта три — твѐрда, як ка́мень лежить 20 літ і не попсу'ється. *Увага Б. Смерди.*

Co ma na nós okulary... —
Niemiec mnie nie żałuje
I pod nogi upaduje..

(Німець уклякнув їй під ноги).

Німець говорить: — Będe krszykal wielgim krszykiem:
Nie zrób ty mnie niebożczykiem...
Będe pijał dużo wina,
Żeb poznala Bernadyna.

(Німець підводиться танцює разом з Німкенею. П'яний Німець упав. Німкеня забралася з кону сама).

ЯВА V.

(Прийшов Льокай, забрав свого пана-Німця й повів його з кону. Походить Лейба)

Лейба: — *(Звернувшись до публіки, говорить):*
— Гаспада-а!... Ви знаїтє что-о?!.., Што
наш Каролі'к був такой добрий, что в сабóта
Євреям давал по пол злóтка... А кто тепéрь дасць?!...

ЯВА VI.

(Приходить Чорт і, намагаючись злякати Лейбу, біжить до нього ззаду Лейба, злякавшись, кричить несамовито).

Лейба: — Гвулт!... Гвулт!!!! —

(Лейба тікає, а Чорт женеться за ним).

ЯВА VII.

(На кін виходить Барте'к з панною Зосею).

Бартèк (підспівуючи): Вийди, вийди, пане-Бартèк,
Пан Павелке проси,
Чи не можно уфàрóвать
Д'ля тей мілой Зос'і?

(Танцюють і далі забираються з кону).

ЯВА VIII.

(Виходить Бернади'н з капшуком і дзвіночком при ньому внизу).

Бернàдин (говорить): Jestem ksąts Bernadyn ubogi —
Nima nic własnego,
Tilko paciorki kokowe,
Co przy boku nosze...
Panowie, o kolędе proszę!

(Обходить глядачів з дзвінком. Йому скидають по змозі. Музики грають а хор співає):

Хор: По всьому с'віті
Стàла новйна —
Ді'ва Марі'я
Сина родйла.

В ясла положйла,
Сі'ном притрусйла
Господнього сина... } 2

Діва Марія
Бога просила:
Шчо-п же
Сина свого сповилà...

Ти, небèсний цáру,
Прийшлй мені дàру —
Цьому дому господару. } 2

Зейшли аньгóли
З неба до землі,
Принèсли дáри
Дéві Марії, —

Три свічи в'оскови
Шче й рйза шувкóви
Ісу'сові Христóві... } 2

Воссіяла звізда
З неба до землі';
Принèсли дари
Дів'ві Марії...

Пойуть Божи пісні
Госпóдній нивісці —
Радосці приносять. } 2

ВІКТОР ПЕТРОВ.

НОВІ УКРАЇНСЬКІ ВАРІЯНТИ ЛЕГЕНДИ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ЛИХИХ ЖІНОК.

Року 1901-го відомий дослідник фольклору Й. Больте у часопису „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ (B. XI) надрукував статтю: „Ein dänisches Märchen von Petrus und dem Ursprunge der bösen Weiber“ (ст. 252—262). У цій статті своїй Й. Больте окрім данського варіянту легенди вказав також на болгарський варіянт (Strauss, Die Bulgaren. 1898), на чеський (Waldau, Slav. Blätt., 1,241, 1865), на вірш Симоніда з Аморгосу та Фокіліда з Мілету та на деякий инший матеріял. Року 1909-го Больте у тому-ж часопису „Z. d. V. f. V“. (B. XIX, s. 314), опублікував замітку: „Zum Märchen von den Töchtern des Petrus“, де навів, за вказівкою О. Дангардта, з книги I. v. Brenner'a, Besuch bei den Kannibalen Sumatras, 1894, S. 202 переказ про походження лихих жінок, записаний на Суматрі у плім'я батавів.

Вправи Больте лишилися невідомі В. М. Гнатюкові, коли цей останній року 1910-го подав у „Записках Т-ва ім. Шевченка“ розвідку: „Леґенда про три жіночі вдачі“ („Причинок до історії вандрівки фольклорних мотивів“) (Записки, т. XCVII, 1910, кн. V, стор. 74—85). Маючи два західньо-українські варіянти цієї легенди з Угорської Руси, що їх він сам записав (Етноґрафічний Збірник т. III, 1897, ст. 111—112, ч. 40; т. IX, 1900, ст. 84—85, ч. 39), один сербо-хорватський запис з Боснії (з збірки Фр. Кравса Anthropophytheia, т. VII, 1910, ст. 436—438, ч. 815) та поданий у того-ж-таки Кравса передрук такого самого арабського оповідання з Алжиру (вперше опубліковано в часопису Ausland, 1883 р.), В. М. Гнатюк висловив думку, що цю легенду „переймили очевидно від Арабів Турки і передали Сербам, а від них переймили її Русини“ (ст. 79) [1]).

Познайомившись з розвідкою В. М. Гнатюка, відомий литволог Е. Вольтер у часопису „Живая Старина“ у замітці „Литовскіе варіанты легенды о женскихъ характерахъ“ (1911, кн. III—IV, стор. 433—438) навів два аналогічні литовські варіянти з збірок д-ра І. Басановича, ствердивши цим той факт, що „сказка эта извѣстна и среди Литов-

[1]) Про цю Гнатюкову розвідку ми були писали в нашій статті: „Акад. Вол. Гнатюк у своїх фольклорних студіях“, Зап. Іст.-Філ. Від. У.А.Н., кн. X, 1927, стор. 241—254.

цевъ“ (ст. 433). У т. CXVI-му „Записок Наук. Т-ва ім. Шевченка“ (1913, кн. IV, ст. 248—249) В. М. Гнатюк мав нагоду висловитися з приводу Вольтерової статті і згадати „про ще два варіянти сеї леґенди, які я сам, пише В. Гнатюк, записав і в своїм часї надрукував у ‚Галицко-руских народ. леґендах‘ (т. II, ст. 53—57, ч. 246—247). Оба варіянти, додає Гнатюк, походять із Галичини; з того один із Бойківщини..., другий варіянт із галицкого Поділя“ (ст. 248).

Найширшу й найдокладнішу розвідку про нашу легенду написав проф. В. П. Клінгер: „Współczesne legendy o pochodzeniu kobiet i poemat Simonidesa z Amorgos“ (Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego. S. I. Poznań, 1921, ст. 30—60). Використавши вправи Больте, Гнатюка, Вольтера, проф. Клінгер склав талановито з тонкою аналізою написаний фольклорний нарис, де обстоював свій погляд, що легенда про походження жінок належить до класичної традиції [1]).

Для українського фольклору було великою прогалиною те, що бракувало записів даної легенди з великої України. При наявності варіянтів з Палестини, Алжиру, Сербії, Чехії, Данії, Литви, Галичини й Угор. Руси, а також варіянтів античних та з далекої навіть Суматри ми й досі нічого не могли сказати, чи відома наша легенда на території східньої України чи ні.

Наше завдання таке саме, як і литволога Е. Вольтера, що, не поширюючи свого досліду питаннями історії мотиву та мотивних перводжерел, обмежився тим, що опублікував литовські варіянти цієї легенди, висвітливши їхнє місце в циклі инших варіянтів. Ми маємо на думці подати тут два варіянти з великої України, що їх записали С. М. Терещенкова та Ю. С. Виноградський, бо досі дослідники східньоукраїнських переказів про походження жіночих вдач не знали. Користуємось з нагоди висловити глибоку подяку С. М. Терещенковій та Ю. С. Виноградському, що надіслали до Етнографічної Комісії Академії Наук записи цієї рідкої, мало поширеної легенди.

I.

„Кажуть, що у одного чоловіка була дочка, начеб-то й гарна, але бідна, а тому її ніхто не сватав. Іде той чоловік полем до другого села, аж спіткали його три парубки й питають: ‚Чи немає часом у вашім селі таких гарних дівчат, щоб нам посватать, бо в нашім селі немає таких. А тут ми ще й заклалися, що разом в одну неділю поженимося і ніяк не підберемо та й ідемо в друге село шукать‘. Чоловік каже: ‚У мене є три дочки дівки, й гарні‘. А сам думає: ‚Нехай ідуть, то котрийсь возьме, як не оден, то другий посвата, а як не другий, то третій, а все-ж таки котрийсь та посватає‘. Прийшли ті парубки разом з ним до нього, увіходять у хату, аж три дівки в хаті порається. Одна хліб місить, одна

[1]) Про розвідку проф. Клінгера писано було в 2-ій кн. „Етногр. Вісн.“ в рецензії Павла Попова.

хату заміта, а третя кужеля пряде. Батько злякавсь й питає жінки: ‚Що це таке трапилося, відкіля ці дівки?' А вона знизнула плечима тай каже: ‚Я й сама не знаю, отак з добра-дива собака зробилась дівкою й свиня, та й зараз до праці взялися'. Парубки нічого не знають і сватають, а батько й мати тілько потерпають. Подружилися вони, господарюють. Але, згодивши, приходить оден зять і хвалиться, що така прихороша жінка, й господарство йде рукою, й люди шанують, за куму чуть не все село бере. Погостював зять, подякував, що гарно доньку навчали та й пішов. Приходить другий і каже: ‚Моя жінка й красива, така чорноока й розумна, але сильно клята, тож така сердита, ще-ж недавно вона у мене, а вже з усім селом пересварилась і зо мною нема теї години, що-б не сварилась,—так і гризеться. Як тілько покажусь у хату, так і вкриє мене, як мокрим рядном. Та отак і терплю. Мабуть мене Бог накарав за мої парубочі гріхи, то треба терпіть Божу кару'. Ба це в хату входить і третій зять та й звертається до матери: ‚Що я бідний буду робить? То-тож така свинякувата моя жінка придалася, що я тілько за неї сорому терплю! Де-б вона не пішла, то сорому мені наробить. Як копає грядки, то в чуже вкопається, межу пересуне, а яка овоч у сусідів, то геть обнесе; хоч кажи, хоч не кажи, хоч лай—її байдуже йде й бере й односить до щенту. Щітки мастільні чужі поприносить і на що вонс їй? Що тілько вподобається, то вже й її. Вона не краде, а отак дивиться в очі, балака й бере, свинею діло, що запопаде. А в хаті, як у хліві: щоб вона коли згадала, що то треба прибрать. О, ні! отак, як сам хати не заметy, то вона за віник не возьметься. Та отак тілько терплю та й годі. І що мені робити?' А мати відповіла: ‚Це вже не моя вина, кажи батькові, це його гріх'. То той чоловік заклявся, що поки житиме на світі не буде нікого обманювать і дітям заказувать.

То й Бог його святий знає, чи воно так було, чи так люди язиками плещуть а я отаке чула та й вам кажу. То-ж кажуть, що від цього й лайка пішла, як ото друге лається: ‚Сукин син!' Тож було перше рідко, як хто лаявсь такою лайкою, бо казали, що то від того пішло, то воно-ж і гріх. А тепер на це не вважають" [1]).

Записала С. М. Терещенкова від жінки с. Попівки Тетяни Присяжненкової.

[1]) Подаємо ще два записи С. М. Терещенкової, де тема походження жінки від тварини, звязується з циклом переказів про зінське щеня.

1. Оповідає та-ж Тетяна Присяжненкова. „Не моїми словами кажучи, зінське щиня тож воно з людини. Як я ще була молодою дівкою, то йшла з панщини, нас було багато. І тілько що зійшли під луг, що на Трашиному, а це як вискочить з лугу зінське щиня та до нас. Ми б'ем його граблями, а вонс скаче межи гочі, то ми гуртом насилу оборонилися, щоб так не граблі, то було-б покусало. Прийшла я додому, стала казать матері, а вони покійні кажуть, цур йому тож воно закляте Богом, йому й гочей Бог не дав, бо щоб йому гочі, то нещастя було-б. Та стали розказувать. Що колись давно був такий чоловік, що обманув парубка й видав собаку за нього, а Бог так дав, що вона вже й жінкою стала, але це тяжкий гріх. То в неї діти родилися такі як в людей, а вже на дев'ятім поколінні цього роду вродилось цуценя. То Господь Милосердний закляв

Наведений переказ із Звиногородщини належить до тієї групи, що її проф. В. П. Клінгер визначив як анонімну, безименну,— до групи варіянтів, що в них не дається точних визначень ані дійових осіб, ані місця й часу, де й коли відбувається дія. У варіянтах даної групи маємо або-ж загальну нотатку: „був ґазда“, „у одного чоловіка була дочка“, тоб-то звичайне однесення дії до минулого часу, або-ж з додатком: „це було давно“, „це було коли людей було мало“. Анонімний переказ не вказує на певний час: обстанова розпливається в невизначеності загального „б у л о“! Так у сербському варіянті читаємо „Prije dok je na zemlji vrlo malo naroda bilo, imao je jedan čovjek curu na udaju“. В литовському: „Кто знаетъ когда, въ иное время, когда вездѣ были лѣса, пущи и непроходимыя чащи жило-было въ этомъ полѣсьи семейство“... У нашому переказі з Звиногородщини зовсім не зазначено, коли ця подія сталася. Так само не зазначено в українських, угро-руських варіянтах: „Сьяк було три віри (вдачі) руські. Та у йидного дьіда була йидна дочка“. „Бил йєден ґазда, мал йєдну дьіуку“. Не зазначено часу також і в в другому литовському варіянті. Там просто сказано: „Былъ хазяинъ (ukinikas), онъ имѣлъ одну единственную дочь“.

Од цієї безименної групи переказів, до якої належить і наведений у нас український варіянт із Звиногородщини, відокремлюється друга група, що тримає звязок з біблійною традицією і визначає час подій згідно з вказівками біблії. Найкраще біблійні визначення зберегають алжирський, палестинський і болгарський варіянти. Ці варіянти звязують переказ з ім'ям праотця Ноя [1]): легенда, йдучи достотно за біб-

---

його, що-б воно не бачило, бо воно на людей сердите. Але воно й носом добре чує, хоч і без очей. То-ото воно так і кидається на людей і сховаться від нього не можна, воно й на дерево полізе, тілько одно щастя, що їх мало є, бо Господь так дав, що вони оці зінські щинята та рідко родяться і то тілько по одному“.

II. Оповідає селянка с. Чичиркозівки Одарка Зубенкова 52 р. „Оце якогось літа, не дуже давно, я з молодицями йшла з поля, то як надибали, бісової віри, зінське щеня, то насилу сапами одігналися. Йдемо задки, а воно до нас скаче, та скаче. Ще то ласка Божа, що у нього гочей нема, а то повиїдало-б нам гочі. Воно таке вбільшки, як кіт, чорне, рудувате, тілько схоже на собаку. Воно кажуть від жінки, то Бог закляв, щоб їх багато не плодилось і очей не дав йому. Мені ото тілько раз на віку й довелося бачити його, то так налякалася. А то тілько чую, що як хто дуже сердитий, то кажуть: кляте, як зінське щеня. Нехай не моєю мовою буде сказано, бо про нього й згадувать не годиться, то ще й у піст святий“.

[1]) У біблійній традиціоналістичній групі по-різному варіюється ім'я п р а о т ц я. Легенда про п о х о д ж е н н я жінок потрібує імени п р а о т ц я. Проте в деяких переказах праотця Ноя замінюють новозавітні постаті Петра або-ж Христа. Розуміється, що для легенди про походження жінок, з погляду біблійної традиції, навряд чи така заміна буде виправдана. Те, що є сюжетологічно-обґрунтованим в пристосуванні до праотця Ноя, те саме не можна прикласти до Христа чи Петра. Петро замість Ноя виступає в данському варіянті: „Це було тоді, коли наш Господь і св. Петро мандрували по землі“... Переказ про походження жіночих вдач поєднано з відомим, поширеним у низці легенд мотивом мандрівки Христа з Петром. Це запровадження даної легенди в цикл легенд про Петра й пригоди, що з ним траплялися підчас мандрівки по землі, різко позначається на сюжетній структурі легенди.

лією, доповнює біблійний переказ про походження людських рас від трьох синів Ноєвих, Сима, Хама й Яфета апокрифічним переказом про походження жінок. У біблії сказано тільки за племена й нічого не згадано за жінок. Легенда заповнює прогалину. „Ной мав окрім трьох синів ще одну дуже гарну, різними чеснотами прикрашену дочку“ (алжир. вар.). „Не всі жінки дочки Ноєві. Коли Ной будував ковчег...“ (болгар. вар.). „Коли після потопи люди збереглися у ковчезі...“ (палест. вар.). Отже легенда до відомого біблійного переказу про походження людських племін приточує ще апокрифічний мотив про походження жінок.

Після вступних зауважень експозується мотив батька дочки-єдиначки й трьох парубків [1]). Мотив однієї дівчини й трьох парубків лежить в основі як нашого варіянту з Звиногородщини, так і всіх инших, відомих нам досі, варіянтів: чотирьох з Зах. України, обох литовських, сербського, алжирського, палестинського, болгарського, данського, за вийнятком античного Симонідового та чеського. У Суматрійському варіянті названо сім юнаків. Отож фабула зав'язується з колізії трьох (сімох) парубків і однієї дівчини: всі три парубки хочуть одружитися, але дівчина тільки одна. Розвязання цієї фабульної колізії обумовлює дальший сюжетний хід легенди.

В анонімній безименній групі не сказано нічого, хто були парубки. В нашому приміром варіянті з Звиногородщини просто зазначено: це, мовляв, парубки десь, мабуть, з сусіднього села. В литовському варіянті безименність, неназваність парубків спеціяльно навіть підкреслено: „Кто знаетъ откуда пришли три молодца“. Дано схему колізії в чистому, оголеному вигляді, цілком абстрактно, не розробляючи деталів і подробиць, ані обставин, ані обстанови.

У чеському варіянті фігурує не Петро і не Ной, а Ісус. Уже Й. Больте не сумнівався, що Jesus ganz an die Stelle seines Jüngers Petrus getreten ist, що Ісус тут замінив Петра. Чеський варіянт має низку своєрідних у розгорненні сюжету особливостей. Коли справді, як гадає Больте, тут Ісус тільки випадком потрапив на місце Петра, то ці особливості доведеться пояснити, як недоречності, що повстали, можливо, в наслідок попсуття тексту Хоч треба бути обережним, визнаючи той або инший варіянт за попсований. Річ у тому, що дана мотивна ситуація, яка в цьому сюжетному звязку і з погляду даної тематики вважатиметься за попсовану, з иншого погляду і в иншому звязку, коли розглядати варіянт сам у собі, буде сюжетно виправдана.

[1]) Епізод зустрічи батька й парубків викладено в різних варіянтах безименної групи по-різному. У нашому переказі з Звиногородщини розповідається, як одного разу в полі три парубки зустріли одного селянина, коли той ішов полем до другого села, і запитали його, чи не знає він десь гарних дівчат, щоб одружитись. У першому угро-руському варіянті парубки сами приходять до господаря; вони були багаті і дядько пообіцяв за котрогось з них віддати свою дочку. (Згадка про заможність женихів в'яже певною мірою цей угро-руський варіянт з Звиногородським, де підкреслено бідність нареченої). В другому угро руському варіянті парубки теж сами приходять до ґазди, але нарізно: спочатку один, потім другий, а тоді третій, і батько обіцяє кожному з них. Так само в сербському записі один за одним приходять юнаки й кожен дістає обіцянку. В литовських: в одному: — „Ихъ (батьків) начали посѣщать три молодца“; в другому: — „Кто знаетъ откуда пришли три молодца“.

В апокрифічній, біблійній групі парубків названо. У болгарському варіянті парубки — це ті теслі, що допомагали Ноєві будувати ковчег і що кожен з них один за одним вимагали в Ноя віддати дочку. У данському варіянті це робітники в коваля й кожному з них по черзі ап. Петро обіцяє свою дочку. В алжирському три парубки приходять одночасно і „verlangten sie zugleich zur Ehe". В палестинському Ной після потопи обіцяє видати дочку заміж за певною умовою, коли молодий виконає цю умову. Доки претендент не вертається, тоді таку-ж обіцянку дістає другий, а потім і третій [1]).

В основі сюжету даної легенди про походження жіночих вдач лежить, як ми вже зазначили, тема необережної обіцянки батькової, колізія однієї дівчини й трьох парубків, коли батько, мавши одну дочку, висватує її одразу за трьох хлопців. Отже за основу сюжетового розвитку править необережність, безглуздість, неконсеквентна невиправданість батькового вчинку. Один нерозумний вчинок обумовлює наступний, одна безглуздість викликає другу, з однієї неконсеквентности повстає дальша. Легенда про походження лихих жінок виростає в своїй морфологічній структурі з теми безглуздої обіцянки згідно з загальнолюдським поглядом на лихо, як на щось нерозумне, безглузде, таке, що не може бути розумно виправданим [2]).

У болгарському варіянті, обіцянку, що її дає Ной, мотивовано тим, що парубки-теслі, вимагаючи віддати за них дочку, загрожують Ноєві кинути будувати ковчег. Під тиском погроз нахабних цих юнаків, бачивши себе в безпорадному стані, Ной не насмілюється відмовити їм і кожному з парубків обіцяє руку своєї дочки. „Noah geriet darüber in Verlegenheit und wusste nicht, wen er bevorzugen sollte; im seinen Zweifeln aber blickte er zum Herrn auf und flehte um Erleuchtung [3]). Мотив погрози повторюється як у мусулманському варіянті з Алжиру, так і в литовському варіянті [4]).

---

[1]) Отже тут наша легенда звязується з тим циклом казкових переказів, де юнак досягає шлюбу тільки після того, як виконає доручення, загадане йому од батька.

[2]) Колізія, що її дано в схемі,— три парубки й одна дівчина, нерозумна батькова обіцянка видати дочку за трьох,—розвивається в низці мотивів і мотивацій. Але мотивувати нерозумне це значить нерозумно мотивувати. Не можна розумно мотивувати, логічно обґрунтувати те, що природою своєю є алогічне, нерозумне. Дана колізійна схема примушує чекати на низку мотивних неконсеквентностей.

Нерозумна неконсеквентність, як принципове окреслення змісту даної легенди, і неконсеквентність, як формальний спосіб, як елемент морфологічний, те й друге, звязані в нерозривній єдности, визначають розвиток даного легендного сюжету. Алогічна тема безглуздої обіцянки передбачає таку-ж алогічну мотивацію цієї-ж теми.

[3]) Das Ausland. 1883, ст. 195. H. Levesques. Sechs Monate in Oran: Die Frauen bei Araben; передрук Ф. Кравса Anthropophyteia, VII, ст. 438—439; цитуємо за Вол. Гнатюком. Записки, т. 97, ст. 83—84, у Клінгера, о. с., стор. 33—34.

[4]) „Уѣзжая, каждый изъ трехъ молодцовъ сказалъ отцу: ты позаботься о томъ, чтобы выдать за меня дочь свою. Я черезъ недѣлю пріѣду, если я ее не получу, то тебѣ будетъ плохо. Опечалившись, отецъ проводитъ день за днемъ и ничего не можетъ придумать. ‚Дочь одна, а ихъ трое, что я могу дѣлать?'". „Живая Старина", 1911, III—IV, 435.

У варіянті з Звиногородщини безглузду батькову обіцянку мотивовано соціяльною безглуздістю суспільних стосунків. „У одного чоловіка була дочка, начеб-то й гарна, але бідна, а тому її ніхто не сватав". Гарна дівчина, що її через злидні ніхто не бере. Батько сподівається, що з трьох женихів якийсь один та візьме його дочку. „Нехай, думає, ідуть, то котрийсь возьме. Як не оден, то другий посватає, а як не другий, то третій,— а все-ж-таки котрийсь та посватає". Тут — джерело неправдивої обіцянки батька, що шукає собі раду дати, якось свою „гарну, але бідну" дочку одружити. Отже в варіянті з східньої України ми маємо соціяльну мотивацію теми походження лихих жінок.

У данському варіянті розповідається, як ап. Петро, прийшовши до коваля й напившись п'яний, обіцяє свою єдину дочку спочатку одному з ковалевих челядників, а потім і двом иншим. На ранок, прокинувшись, Петро згадує за свої необережні слова: висватати три дочки, мавши тільки одну. „Коли другого дня Петро прокинувся і згадав, що він висватав трьох дочок, хоч має тільки одну, засмутили його отії його обіцянки (verdrossen ihn seine Zusagen) і він прохав Господа сотворити йому двох дочок, щоб виконати свою обіцянку і не роздратувати ковалевих хлопців, котрі в иншому разі можуть розтрощити йому голову" [1]).

Отже данський варіянт, як і инші, в легенді про походження лихих жінок тему обіцянки мотивує алогічно. Експозовано п'яного, необережного Петра, що, не подумавши, не поміркувавши, дає обіцянки, яких він не може виконати,— виведено химерного боягуза, що боїться парубків. Недоречний, безглуздий вчинок пояснюється становищем сп'янілости й боягузтвом.

Як у данському переказі вчинок, що обумовлює появу в світі лихих жінок, пояснено мотивом „пияцтва", так в угро-руському обіцянку мотивовано жартом. Газда обіцяє парубкам дочку „зо спасу"—на жарт. Безглузду обіцянку дано „так собі", „за-для нічого", нічим не мотивовано. Безглуздість за-для безглуздости. Мотивувати обіцянку як таку, що її дано „на жарт", це давати недостатню мотивацію, відмовлюватись мотивувати. Легенда про походження жіночих вдач відмовлюється пояснити розумно походження лихих жінок. Хіба що „зо спасу", на жарт, через пияцтво, через боягузтво... Не можна „нерозумне", появу в світі лиха, мотивувати „розумно" [2]).

Тем анеконсеквентного вчинку батькового знаходить собі формальне, морфологічне розвязання в неконсеквентності теми „Божого чуда" [3]). Мор-

[1]) Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, op. cit. 1901. B. XI, стор. 253.

[2]) Обіцянка, що її дає парубкам батько,— безглузда саме через брак достатньої її мотивованости. Її, як ми, переглянувши варіянти, бачили, або-ж зовсім не мотивовано, або-ж мотивовано мотивами нерозумности. Безглуздій обіцянці по суті змісту бракує розумної мотивованости.

[3]) Брак мотивованости, що робить батьків учинок безглуздим і що править за вихідний пункт дальшого сюжетного розвитку, передбачає наступний епізод легенди в формальному відношенні, як неконсеквентний і немотивований, або-ж мотивований припущенням нової неконсеквентної алогічности („чудо").

фологічна природа теми „обіцянки“ й теми „чуда“ та сама: неконсеквентне порушення розумної природности, алогізм, нерозумність. Батько, коли починає обмірковувати свій необережний вчинок і усвідомлює, в якому скрутному й прикрому становищі він опинився, звертається, сумуючи, до Бога, щоб той, сотворивши чудо, уратував його. Божим чудом уратовується безглуздість обіцянки; чудом, що порушує природні закони, перетворює тварин на дівчат, пояснюється те, що не може бути логічно виправдано. „В усіх варіянтах Бог сповняє чудо“, занотовує В. М. Гнатюк [1]).

В. П. Клінгер у своїй розвідці звернув був увагу на цю неконсеквентність у сюжетному розвитку легенди. „Надмірна певність у милосерді божому,— пише проф. Клінгер,— була-б цілком зрозуміла в людині, що лишається, як Петро чи Ной, у постійному звязку з вищим світом, ніж у простого смертного,— і мимоволі насувається припущення, що мандрівний той мотив загубив десь по дорозі ім'я головної постати і маскує, як може, неконсеквентність, що звідтіля виникає: такий — nieudany zresztą — ‚Rettungsversuch‘ маємо в згадці, що Бог за тих часів виконував усі людські благання“ [2]).

Отже проф. В. П. Клінгер звернув увагу на неконсеквентність у сюжетному розвиткові легенди тільки в одному сербському варіянті, обминувши те, що ця сама неконсеквентність лежить взагалі в природі нашого сюжету: тема походження в світі лиха, як тема природньої нерозумности, передбачає побудування сюжету з мотивів алогічних, з морфеми нерозумности, запровадження формальних способів неконсеквентности. На думку проф. Клінгера, причина неконсеквентности мотивних ув'язок у сербському варіянті полягає в заміні Петра чи Ноя на звичайну людину. Для Петра, для Ноя, каже проф. Клінгер, цілком зрозуміла отая надія, що будь-що-будь, обіцяй, не обіцяй — Бог кінець-кінцем уратує, допоможе, але в устах звичайної людини, як зазначає В. Клінгер, ці сподіванки вимагають спеціяльного Rettungsversuch: покликання на те, що Бог к о л и с ь виконував усі людські благання.

Це припущення, що його висловлює проф. Клінгер, було-б цілком справедливе, коли-б, кажу, неконсеквентність ми спостерегли тільки в даному разі в „безименному“ сюжеті, але риси непослідовности, немотивованости ми спостерегаємо і в варіянтах біблійної групи, де фігурують Ной і Петро. Мотивація обіцянки пияцтвом, боягузтвом, жартом, злиднями, запровадження теми чуда,— все це Rettungsversuchen. Увесь сюжет побудовано на способі Rettungsversuchen [3]).

[1]) Записки Наук. Т-ва ім. Шевченка у Львові, op. cit., т. 97, стор. 84.

[2]) Współcz. legendy o pochodzeniu kobiet, Poznań 1921, стор. 39.

[3]) Аналіза формальної структури даної теми, дослід іманентної закономірности в ув'язці окремих мотивів, передбачення єдности формальних елементів і елементів змісту, взагалі аналіза феноменологічна є необхідна передумова кожного генетичного досліду. Ми не надаємо великого значіння географічному чинникові в порівняних студіях! Отже нас переважно цікавлять не „історія“ і не „географія“ мотиву, а аналіза самого мотиву, аналіза внутрішньої його природи...

„В першім рускім варіянті батько попадає в велику журу, але в сні являєть ся йому ангел і каже заперти в кучі доньку, суку, і свиню, через що визволить ся від клопоту. В арабскім варіянті батько звертаєть ся в клопоті до Бога о поміч і Бог дає чудо. В сербскім батько не журить ся зовсім, а коли жінка докоряє йому за нерозумну обіцянку, він заявляє, що має крім доньки свиню й суку; він попросить Бога, аби перемінив їх у дівки, зовсім подібні до його доньки, і віддасть їх, бо Бог ласкавий і сповнить його просьбу. Тут оповідач додає, що тоді Бог давав і творив усьо, про що хто його просив. В другім рускім варіянті батько також не журить ся і, як видно, робить усе ‚зо спáсу' (на жарт), а воно сповняєть ся на правду" [1]).

У нашому варіянті з Звиногородщини на дівчат перетворюються сука й свиня; ті самі тварини фігурують в обох угро-руських і в обох варіянтах з Галичини, що опублікував В. М. Гнатюк. Суку й свиню ми стріваємо в сербському переказі. Що-до литовських, наведених у Е. Вольтера, переказів, то в одному названо так само суку й свиню, а в другому суку й кобилу. В данському маємо гуску й свиню. В мусулманському з Палестини — суку й ослицю; з Алжиру — суку й кішку. Болгарський варіянт називає кішку й ослицю.

„В першім рускім варіянті батько відвідує молодиці особисто і по тім, що одна лежить і постогнує, друга оббріхує першу, а третя увихаєть ся коло господарства і йде де церкви, пізнає, що перша зі свині, друга з суки, третя його донька. В другім пізнає їх також особисто по їх учинкам" [2]). „Перший варіянт (з Бойківщини) дуже близький до угро-руских і ріжнить ся лише тим від них, що не батько йде в гостину до доньок, але мати та по поворотї розповідає мужови, як котру доньку застала, а він відгадує з того, котра його рідна донька... В другому варіянті з галицкого Поділля... мужик... до доньок своїх ходить ранком, кождого дня до иншої, отже відмінно, як у инших варіянтах" [3]). „В сербскім батько так само йде в ті села, де живуть його дочки, й розпитує людей про молодиці і довідуєть ся, що на першу нарікають усї, бо вона їсть ся з кождим, як собака; на другу так само, бо вона гірша від свині; третю ж хвалять і довідавшись, що він її батько, заносять його на руках до її дому і гостять з утїхи. В арабскім варіянті теж батько йде з місця на місце, щоб розпитати мужів про їх жінки; мужі задоволені з них і хвалять їх, лиш один завважує, що його жінка дістає від часу до часу охоту гавкати, а другого мявкати, наслїдком чого батько не має сумнїву що-до ідентичности своєї доньки" [4]).

В обох литовських варіянтах, як і в оних записах з Галичини та Угорської Руси батько сам іде одвідати своїх дочок, гостює в них

---

[1]) „Зап. Н. Т. ім. Ш"., т. XCVII, стор. 84.
[2]) „Зап. Н. Т.", т. 97, стор. 84—85.
[3]) „Зап. Н. Т.", т. 116, стор. 248.
[4]) „Записки Наук. Т-ва ім. Шевченка", т. 97, стор. 85.

і з того, як кожна з них його вітає, довідується, котра справжня дочка його [1]).

У болгарському варіянті Ной довідується про дочок від зятів, що їх він стріває. „Es verging einige Zeit und er (Noah) traf einen seiner Schwiegersöhne, den er fragte"... [2])

У данському розповідається, що батько (ап. Петро) запрохує зятів і, коли вони до нього приходять, він тоді за частуванням розпитує їх за дочок. „Eine Woche später oder zwei rüstete Petrus ein Mahl und lud seine drei Schwiegersöhne dazu" [3]). У нашому східньо-українському варіянті з Звиногородщини так само, як і в данському, не батько йде до зятів, а зяті до батька. „Згодивши приходить (до батьків) один зять... Погостював зять, подякував, що гарно доньку навчили, та й пішов".

II.

Опублікований запис С. М. Терещенкової з села Попівки на Звиногородщині належить до тієї редакції легенди, що в ній, як зазначає проф. Клінгер, „кількість тварин, перетворених у жінок, не переважає двох" [4]). Од цієї редакції В. П. Клінгер відрізняє редакцію, репрезентовану в античності віршем Симоніда, а в пізнішій традиції чеським оповіданням [5]). У цих переказах кількість тварин, перетворених у жінок, переважає двох. Переказ, що записав Ю. С. Виноградський, у цьому відношенні, що-до числа тварин, належить до тієї редакції, як і Симонідове та чеське оповідання.

„Учи́лища були́ у старцу́ів-кобзаруї́в: у Ра́ка на В'ю́ниці, у Думе́нка у Ольша́ні, у Руди́ченка у Бабі́. Учи́ли вони́ тих, хто був сліп'и́м: и мен'е и Тере́шка Пархо́менка, учи́ли йграть на ко́бзу, язика́ старе́чого, мо́ви, щитáть учи́ли, гро́ши щита́ть"...

„Бува́ло, старці соберу́ться да-й гомо́нять про ра́зне. У Со́сниці вони́ собира́лись, у Ра́ка на В'юниці; Рак Лексі́й, Думе́нко Лука́, Руди́ченко Дани́ло... Очере́дно гомоні́ли, що хто зна́є. Оди́н гомо́нить, то всі слу́хають його́, і почу́єш, а потим у дру́гого пита́ють: „Ну, роскажи́, що ти зна́єш"? Дру́ги роска́же, а тоді́ тре́йті... Померли́ вони́ ще пе́ред войно́ю.

У Руди́ченка була́ ба́ба-зьмія́, зла́я ве́льми, все було́ пропива́є, коли́ вуин пуи́йде з до́му. Руди́ченко каза́в, що її́ вда́ча опреді́лена — буть зьмію́. Роска́зував вуин, що дру́га жуи́нка бува́є я́щерка, а тре́йття — свиня. Як попа́сти оту́, що — свиня́, то з не́ю мо́жно жить, і з ящеркою можна ще жить, а з зьмію́ю — нельзя́. Воно́ можно, да ве́льми тру́дно.

---

[1]) „Живая Старина", 1911, кн. 3—4, стор. 436—438.
[2]) Adolf Strauss, Die Bulgaren. „Ethnographische Studien", Leipzig 1898, S. 45.
[3]) Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1901, XI, стор. 253.
[4]) Z motywów wędrownych... S. I. Poznań 1921, стор. 50.
[5]) Ibid, стор. 49, пор. стор. 43.

Од Руди'ченка чув я таке'. Була' в одного' ді'да дочка' краси'ва. Прих'одить до того' ді'да оди'н па'рубок, про'сить, щоб дід одда'в за йо'го дочку'. Дід і пома'вся. Прихо'дить дру'ги па'рубок,— дід и тому' пома'вся — и трейті прихо'дить и тре'йтьому пома'вся. От були' у того' ді'да ове'чки. Це зімо'ю було'. Дід і позабира'в ове'чок у ха'ту, пуд пуйил. А тут сам'е поприходи'ли всі три парубки' сва'тать ді'дову дочку'. Що його' роби'ть! Дід і пита'є їх: „Бо'га знаєте, дак Бог нам помо'же! Чита'йте за'повіді". Одному' загад'ав п'яту, дру'гому пе'рву, тре'йтьому — деся'ту. Ви'слухав дід за'повіді, став на коліна, помоли'вся Бо'гу, попроси'в: „Не оста'в мене'"! Тоді' из пуд по'лу ви'йшли дівча'та: не го'ли, не аби'-яки', а га'рно убра'ни, як слідує. Дак кото'ри па'рубок пе'рви прихо'див и упере'д увишо'в, то тому й сама бедовійша жуи'нка доста'лась — зьмія', а друго'му доста'лась жуинка-я'щерка, а тре'йтьому, що поза'ду прийшо'в, достала'сь по його' тала'нту свиня'. И той тре'йти с'аме кра'ще жив из своєю жуинкою, і неколи не було у їх спо'ру.

Чув це я год 30 тому'. Од Руди'ченка чув, а Руди'ченко сам родо'м из Баби'".

Записав Ю. Виноградський 12 березня 1927 року в м. Со́сниці з слів кобзаря Павла Васильовича Кулика́, 66 р., сліпого, що живе на В'юни́щі, а ро'дом він із с. Волинки Чорнотицького району, кол. пов. Сосницького, на Чернігівщині, тепер округи Конотіпської.

Село Воли'нка стоїть за 12 верстов на північ од м. Сосниці. Ольша'на (або Ольшане) і Баба' — села Сосницьк ого району, — перше за 12 в. у північно-західню сторону від Сосниці, а друге за 12 в. на захід від неї. В'ю'нище — кол. передмістя, потім частина м. Сосниці, тепер—село. Думенка та Рудиченка (Руденка) Кулик за́зсіди згадує, як своїх учителів. Про Рака я чув, як про славного кобзаря, що його викликали до кол. Петербурга грати на кобзу. Можливо, що це було на початку 70-х років XIX ст. Жив Рак на Загребеллі біля м. Сосниці.

Те, що в запису Ю. Виноградського кількість тварин, перетворених на жінок, переважає двох і, до того-ж, те, що замість свині й суки названо гадюку, ящірку та свиню, отже як число, так і назви тварин в'яжуть цей переказ з редакцією, репрезентованою в античній традиції віршем Симоніда, а в сучасній чеським оповіданням. Проте низкою инших подробиць цей запис належить до редакції, що її ми розглянули на початку (батько, який дає необережну обіцянку, три парубки, звернення з молитвою до Бога, поява однакових до повної подібности дівчат, то-що). Таким чином переказ, що записав Ю. С. Виноградський, стоїть як-раз між першою й другою редакцією, поєднуючи в собі особливості обох редакцій. Це надає даному записові особливого інтересу, бо инші аналогічні варіянти, власне кажучи, в фольклорній традиції невідомі [1]).

[1]) В. П. Клінгер до такої посередньої групи зараховує суматрійський варіянт.

Закінчуючи нашу замітку, ми повинні зазначити, що зовсім не торкнулися питання про батьківщину цієї легенди. В. М. Гнатюк вказував на Індію, В. П. Клінгер, спростовуючи його, на античність. На підставі наявного фольклорного матеріялу навряд чи можна в даному відношенні сказати будь-що певне; та взагалі проблеми генези сумнівні й суперечливі. Сам В. П. Клінгер мусів наприкінці своєї розвідки зазначити: „Rzucając raz jeszcze okiem wstęcz, nie mogę nie uczuwać, jak wiele w twierdzeniach moich jest rzeczy przypuszczalnych, hypotetycznych i jak daleko jeszcze do zupełnego wyświetlenia historji motywu“ [1]).

Мені здається, що в групі варіянтів, котрі йдуть за біблійною традицією, варт особливо підкреслити риси апокрифічности, а взагалі взяти на увагу ті казки, що в них на казковому матеріялі розроблено нашу легендну тему про походження жінок з тварин. Казки про перетворення тварин, стихій, предметів у дитину в бездітних батьків дадуть нові дані для спостережень над казковою розробкою дослідженої легендної теми. Наведені на початку замітки записи С. М. Терещенкової вказують, приміром, шлях переходу нашого сюжету в цикл переказів про зінське щеня.

---

[1]) Op. cit., стор. 54.

КЛИМЕНТ КВІТКА.

АНГЕМІТОНІЧНІ ПРИМІТИВИ І ТЕОРІЯ СОКАЛЬСЬКОГО.

Примітивними називають витвори, позначені невмілістю, нехитрістю, убозтвом матеріялу й технічних способів,— не відрізняючи того, чи ці витвори документальчо можуть бути віднесені до давніх історичних стадій, чи вони сьогочасні і зумовлюються відсталістю народу або соціяльної верстви, індивідуальною неодарованістю або недорозвиненістю, чи навіть заміреною стилістичною манірою творця. Розуміється, кожного разу, як уживається визначення „примітивний", той, хто висловлюється цим терміном, не вважає за потрібне дошукуватися, чи даний твір або взагалі рід, до якого він належить, може бути з певністю прийнятий за зразок власне історично первісної творчости, чи, може, це — пізніший вияв упадку, або упрощення при перейманні мистецтва від иншого розвитішого народу або індивіда. Такого розчленування не можна й жадати,— не тільки в вульгарному слововживанні, але і в науковій літературі. Воно вимагало-б колосальної попередньої роботи, без певности в її успіхові, для кожного випадку, в якому-б застосовувався той чи инший з можливих специфікованих термінів, коли-б ще инші поставити поруч з терміном „примітивізм", і цей останній залишити тільки для означення доведеної історичної первісности. Але, не роблячи спроб реформувати слововживання, треба завсіди пам'ятати, що простота і убозтво в сьогочасній творчості не є конче повторення чи продовження прадавнього примітивізму; що упадок не є конче поворіт до давно вижитого; що упрощення при усвоюванні чужих здобутків не конче приводить до того самого, з чого починав народ чи індивід, від якого переймається мистецтво взагалі чи окремий твір.

Відрізнити, що є дійсно-примітивне у властивому, еволюційно-історичному, значінні слова (примарне), особливо важко в царині музичній, де ми не маємо задокументованих пам'ятників первісної доби. Можна констатувати, що всі музикологи, які не утримувалися від судження, а висловлювалися з приводу проблеми первісної музики, сходяться на тому, що вона характеризується убозтвом тонального матеріялу, але на цьому й кінчиться згода.

Убозтво може виявлятися в вузькості обсягу мелодій (амбітусу); при тому в малих межах деякі дуже відсталі народи містять більше ступенів, ніж ми, бо уживають дрібніших інтервалів.

Або-ж амбітус може бути широкий, і в цьому разі убозтво тонального матеріялу в порівнянні з нинішньою европейською системою залежить, навпаки, від принципу велико-інтерваловости. З етнологічно доведених систем останнього роду найбільше розпросторена і найбільше бере на себе увагу дослідників ангемітонічна пентатоніка (безпівтонова п'ятиступінність) — система, що відрізняється від сьогочасної артифіціяльної европейської не тим, щоб мала якісь інтервали принципіяльно чужі останній (як напр. п'ятиступінна гама оркестру Gamelan Salendro на острові Яві, що утворюється інтервалами, з яких кожен є більший за наш цілий тон і менший за нашу малу терцію), а тим, що з уживаних у нас інтервалів відкидає півтоновий, обмежуючися рядом, як *c-d-e-g-a-c'*. Про універсальний пріоритет якоїсь иншої великої-інтервалової мелодики, окрім ангемітонічно-пентатонічної, в літературі мови нема, але теорія пріоритету цієї останньої мала й досі має авторитетних прихильників.

П. Сокальський в славнозвісному трактаті „Русская народная музыка великорусская и малорусская въ ея строеніи мелодическомъ и ритмическомъ" (Харків 1888), що досі зостається фундаментальною підмогою для студіювання народньої музики східніх слов'ян, переніс цю теорію з Заходу на східньо-слов'янський ґрунт (незалежно від Сокальського зробив це також А. Фамінцин), і тут її догматизовано. Заперечення скупчені в моїй праці „Первісні тоноряди" у виданні „Первісне громадянство та його пережитки на Україні" Культурно-Історичної Комісії Української Академії Наук, вип. 3. Тим титулом, не зовсім відповідним до змісту праці (бо вона не охоплює всіх тонорядів, які можна вважати за первісні), було замінено, з зовнішньої причини, властиве її означення „Критика теорії пріоритету ангемітонічної пентатоніки".

Ангемітонічно-пентатонічні мелодії, навіть коли строго обмежуються п'ятьма тонами, не подвоюючи жадного з них октавою вище або нижче, мусять мати досить широкий, як на примітивні співи, обсяг септими *(d-e-g-a-c'* або *A-c-d-e-g)*, що найменше сексти (*c-d-e-g-a* або *g-a-c'-d'-e')* [1]). На убожчі типи ангемітоніки не було звернуто спеціяльної уваги, може в наслідок того, що безпівтонова система традиційно уявляється як утворена зразу на октавному принципі. За Гельмгольцевою теорією походження ангемітоніки виходить, що п'ятиступінний її рід був не закінченням її формування, а зразу готовою її формою. Власне принцип п'ятиступінности вважається за характеристикон цієї системи, і тому раз-у-раз уживають просто терміну „пентатоніка" в розумінні ангемітонічної пентатоніки. П'ятиступінність замість того, щоб її поставити за ознаку одного з видів, хоч і найзакінченішого, в загальну систему ангемітонічного роду мелодики, піднесено до значіння основного принципу, і виходячи з цього принципу, три- і чотириступінні типи

[1]) В цих зазначеннях, і далі скрізь, літери визначають, розуміється, не абсолютну високість, а послідовність інтервалів у тонорядi, що може будуватися будь на якому тональному рівні.

ніби треба визнати за дефектні. Може доцільніше було-б умовитися, навпаки, уживати терміну „ангемітоніка“ для самого мелодичного принципу взагалі і специфікувати її, поділяючи на три-, чотири- і п'ятиступінну; останню називати не „ангемітонічна пентатоніка“, як тепер виключно прийнято в німецькій музикознавчій літературі, а „пентатонічна ангемітоніка“,— за вийнятком тих випадків, коли цей вид протиставиться не діятоніці, а иншим пентатонічним системам (Salendro, дитонічній пентатоніці *e-f-a-h-c'-e'* і и.).

При тому слід-би до пентатоніки відносити конвенціонально тільки ті мелодії, що характеризуються випущенням півтонового інтервалу з ряду, нормального для обсягу даної мелодії з погляду діятоніки, напр., обмежуються тонами *c*, *d* і *f*, опускаючи *e*, або тонами *c*, *d*, *e* і *g*, опускаючи *f*. При такому розумінні тип *c-d-e*, хоч і примітивний, не буде належати до ангемітоніки, бо в ньому нема характеристичного $1^1/_2$ тонового інтервалу. Ця увага викликається тим, що А. Лявніс, автор єдиної, скільки мені відомо, праці над систематизацією ангемітонічних мелодій [1]), залучив цей тип, також типи *G-c-d-e* і *G-c-e* до пентатоніки. Можна не сперечатися власне з А. Лявнісом, оскільки його праця обіймає тільки співи одного народу (лапландців), що справді виявляє великий нахил до ангемітоніки. Коли-ж шукати принципів, придатних до систематизації мелодій инших етнічних груп, не позначених цією рисою, то йти за А. Лявнісом незручно, бо це значило-б приймати згори тезу пріоритету ангемітонічної пентатоніки. Тимчасом ми не маємо твердих підстав до генетичної систематизації і мусимо починати з морфологічної; отже нема раціі визначати *c-d-e*, як викрій власне з пентатонічної скалі, уявляючи продовження конче в безпівтоновій послідовності.

Мелодії, обмежені тризвуком *c-e-g*, також незручно відносити до ангемітоніки, бо для них характеристичний не брак самого $^1/_2$ тонового інтервалу, а також і брак цілотонового. Історично-етнологічна проблема тризвука в значній мірі стоїть поряд з проблемою ангемітонічної пентатоніки, а не покривається цією останньою.

Історична періодизація мелодики у Сокальського ясна тільки в тому, що пентатонічна ангемітоніка передпосилається семиступінній діятоніці, але постання, еволюція самої ангемітоніки неясні. Генеза п'ятиступінної гами у С-ого подається в двох непогоджених гіпотезах; вони об'єднуються тільки предпокладанням, що з предковіку був знаний і уживаний інтервал октави, і будовано в октавній рамі. В одному місці (ст. 39) С. клав в основу первісний тоноряд *c-f-g-c'*; від *g* знайдено кварту вниз (або квінту вгору) *d*, а від *f* кварту вгору *b* і так утворено гаму *c-d-f-g-b-c'*, (= *d-e-g-a-c-d'* або *g-a-c'-d'-f'-g'*). В другому місці (ст. 45) він дав зовсім инше пояснінння: чотири квінтові ходи, напр. від *f*,— творять тони *c*, *g*, *d*, *a*; коли поставити їх в раму одної октави, матимемо

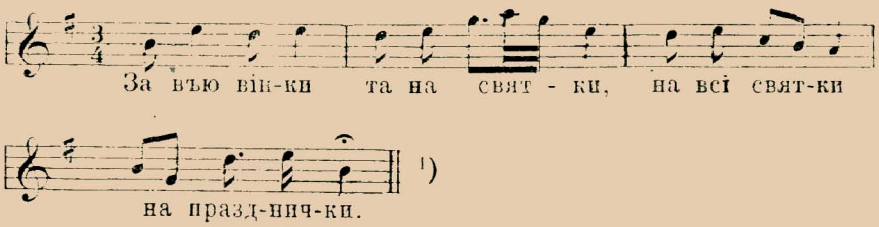
[1]) Armas Launis. Die Pentatonik in den Melodien der Lappen. III Kongress der Internationalen Musikgesellschaft (Bericht). Wien-Leipzig 1909. S. 244.

c-d-f-g-a-c'. Здогадну безпівтонову епоху С. називає епохою кварти не в тому розумінні, щоб ангемітонічна мелодика ширшого обсягу розвивалася з мелодики, обмеженої обсягом кварти, заповненої не тетрахордом, а тільки трихордом, а в тому розумінні, що такі трихорди становлять її характеристикон: мелодії цієї епохи основуються або на одному такому трихорді або на їх сполученні (ст. 50—57 і 193). Коли в цьому вбачати істоту пентатоніки, то звязок гіпотези її пріоритету з першою із поданих гіпотез що-до її генези можна до певної міри зрозуміти, хоч с х р е щ е н н я трихордів *h'-d''-e''* і *d''-e''-g''*:

$$\overline{h'\text{-}d''\text{-}e''\text{-}g''}$$

на які розкладав С. мелодію пісні „Зав'ю вінки" (ст. 52) більше пере-

1



[1])

чить гіпотезі, ніж піддержує її. Але якою дорогою кварто-трихордова організація в'яжеться з другим варіянтом теорії походження пентатоніки — відкриттям її через самі квінтові ходи, — зовсім незрозуміло, і С. цього не пояснив.

Праісторія пентатоніки, коли прийняти першу з гіпотез Сокальського, мала-б початися просто з ряду *c-f-g-c'*,— триступінного, але з обов'язковим подвоєнням основного тону, отже з ряду октавного обсягу. Коли прийняти другу з зазначених гіпотез, можна здумати двоступінний пратип *c-g* і триступінний *c-d-g* (відкритий через квінтові ходи *c-g-d'*) — обидва в обсягу квінти. Витворам типу *c-d-f* та *g-b-c'*, як самостійним, нема місця в еволюційній схемі не тільки при другій гіпотезі, але й при першій, хоч вона приводить до тоноряду *c-d-f-g-b-c'*: навіть і в цьому разі мелодії в обсягу кварти не могли-б існувати давніше, ніж вироблено цілком 5-ступінну гаму в октавній рамі, бо коли секунда *d* могла бути відкрита тільки як кварта вниз од квінти *g*, то очевидячки тип *c-d-f* міг повстати тільки як продукт розпаду, викрій з ширших, а не як основа, з якої виросли ті ширші. Тому вражає, як суперечність, коли виявляється, що С. в своїх шуканнях, все-таки, очевидно, постулював самостійної оригінальної квартової клітинки, як формування вихідного в розвитку пентатоніки,— бо, не знаходячи між відомими йому піснями зразка, що

[1]) Пісні тут подано як факсиміле (ця, що під № 1 — з книги Сокальського), а котрі й ні (табл. 2, літ. B, C, D), то й ті репродуковано з правописом оригіналів.

обмежувався-б у своїому тональному матеріялі таким трихордом, прийшов до висновку (стор. 122), що найдавніші мелодії „держаться обсягу кварти з приставленим тоном".

Приклади таких найдавніших мелодій, подані у Сокальського (стор. 50 і 52) — українська веснянка „На Дунаєчку край бережечку" і в.-руська весільна „Не было вѣтру", — не тільки виходять по-за межі кварти, але й виповнюють її в середині тоном, хоч і невеликої ваги: він вносить $^1/_2$ тоновий інтервал.

Перший з цих зразків подано тут у таблиці 2 (стор. 72) під літ. *A* в такій формі, яку надав йому Сокальський, — не застерігши читачів, він зробив зміну проти оригіналу, що в збірнику О. Рубця. Під літ. *B* пісня подається так, як стоїть в оригіналі [1]). Репродукуючи запис Рубця, С. підставив слова „ринула вода з Дунаю" не під тими нотами. Про це не байдуже, хоч річ іде про музичний бік пісні, і то ось чому. Тоноряд пісні обіймає квінту: *e-fis-g-a-h*. Визначаючи, що ціла ця пісня зложена з одного трихорда *fis-a-h*, С. зважив за потрібне дати лиш те пояснінння, що тон *g* зачіпається тут тільки як перехідна нота; про тон *e*, який виводить тоноряд мелодії поза межі кварти, С. зовсім не згадав. Проте, зігнорувавши його в коментарі до цієї мелодії, С. очевидно пам'ятав про нього в сумарному висновку, в якому визначив, як вище згадано, що найдавніші мелодії держаться в обсягу кварти з приставленим тоном. В цьому слідно вагання, чи рахувати тон *e*, чи ні. Отже коли-б до нього зовсім не підтекстовувалося окремого словесного складу, як це виходить в редакції С-го, ігнорувати його було-б вільно. Його можна було-б приймати просто як вияв старинної маніри брати два однакові тони (в даному разі *fis* і *fis*), коли вони стоять у мелодії поряд; цей спосіб, як і інші орнаментальні маніри, первісно зумовлені фізіологічними причинами, корінням заходить в найглибшу примітивну стадію; він відповідає тому, що старинні французькі музиканти звали a s p i r a t i o n, коли тон, що вставлявся між двома однаковими, зачіпався дуже злегка, — або a c c e n t, — коли його бралося з трохи більшим притиском (в тім, хоч як було-б бажано при аналізі орнаментованих народніх мелодій мати готову номенклатуру прикрасок на основі традиційних назов, це сливе неможливе, бо ці назви у музикографів різних европейських країн і навіть тої самої країни різняться; і згадані тут терміни, і інші мають відмінне значіння у різних авторів). Але-ж в другому вірші пісні „На Дунаєчку", за автентичним текстом Рубця (тут у таблиці під літ. *B*) тон *e* вже сполучається з окремим словесним складом; піввірш з п'ятискладової норми розширено до шістьох складів через вставлення слівця „та":

---

[1]) С. покликався на Рубця Сборникъ укр. пѣсенъ (з ф-п. акомпаньяментом) випуск 2 № 2. Ці випуски були об'єднані також у виданні „100 укр. нар. пѣс."— там ця пісня вміщена під № 22. В зб. Рубця „216 нар. укр. напѣвовъ", Москва, 1872 (без акомпан.) вона стоїть під № 7. В цьому останньому виданні є маленька одміна проти другого Рубцевого-таки видання: в 4 такті там дві рівні чверткові ноти, а не пунктована чвертка і вісімка.

2

Moderato

A

На Ду - на - е-чку, край бе - ре - жечку
Та ри - - ну-ла во - да зъ Ду - наю

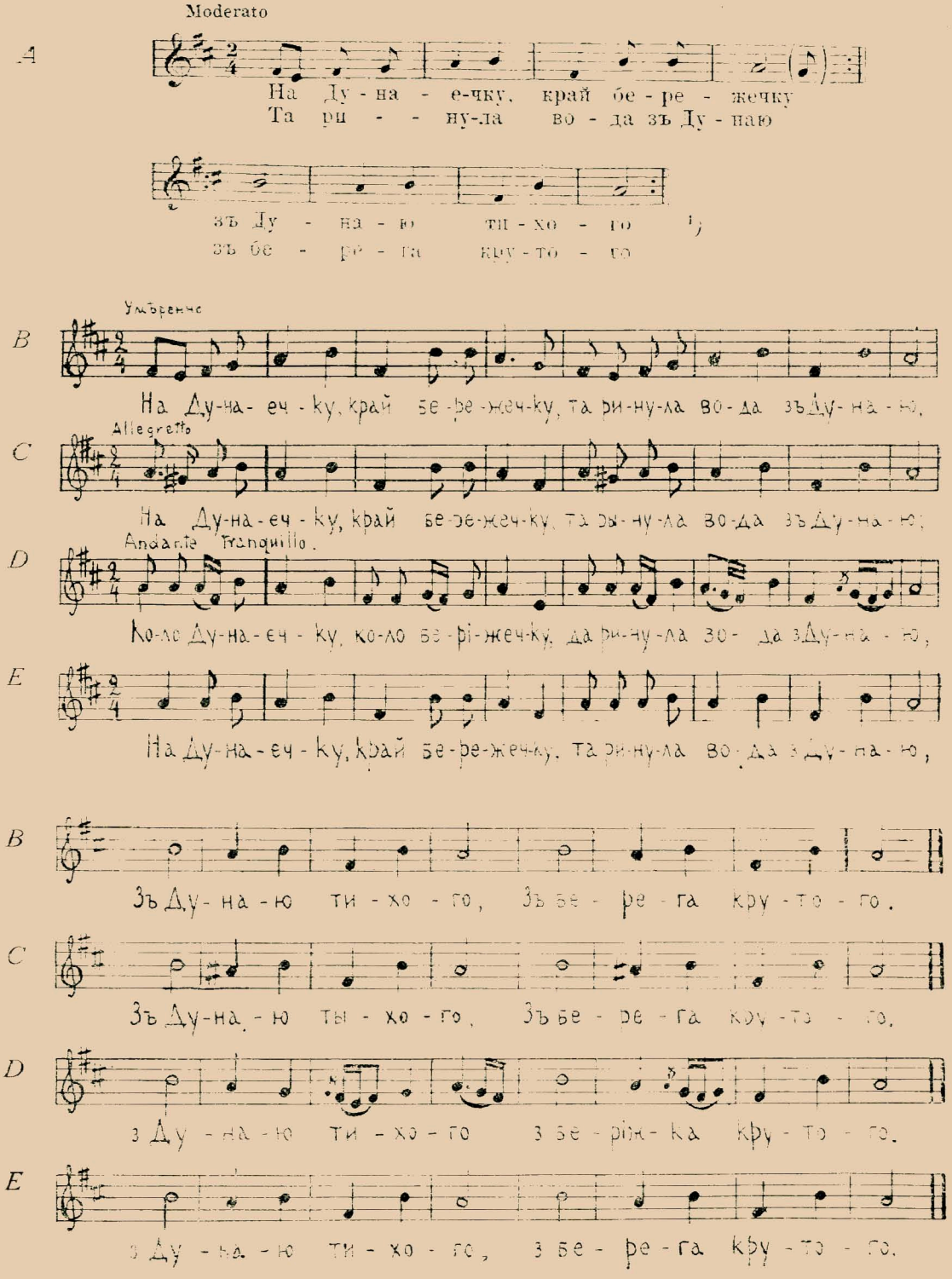
зъ Ду - на - ю ти - хо - го [1]
зъ бе - ре - га кру - то - го

Умѣренно

B

На Ду-на- еч - ку, край бе-ре-жеч-ку, та ри-ну-ла во-да зъ Ду-на-ю,

Allegretto



C

На Ду-на-еч - ку, край бе-ре-жеч-ку, та ри-ну-ла во-да зъ Ду-на-ю;

Andante Tranquillo.

D

Ко-ло Ду-на-еч - ку, ко-ло бе-рі-жеч-ку, да ри-ну-ла во- да з Ду-на - ю,

E

На Ду-на-еч - ку, край бе-ре-жеч-ку, та ри-ну-ла во-да з Ду-на-ю,

B

Зъ Ду- на - ю ти - хо - го, Зъ бе - ре - га кру - то - го.

C

Зъ Ду-на - ю ты - хо - го, Зъ бе - ре - га кру - то - го.

D

з Ду - на - ю ти - хо - го з бе - ріж - ка кру - то - го.

E

з Ду - на - ю ти - хо - го, з бе - ре - га кру - то - го.

[1]) Факсиміле — з книги Сокальського.

5 + 5
На Дунаєчку | край бережечку
1 + 5 + 3
та ринула вода з Дунаю [1]).

Це слівце логічно непотрібне, і як-би в свідомості співаків ця пісня була звязана з таким музичним типом, що строго обмежується квартою, вони-б цього „та“ не вставляли (або вставили-б на однаковій тональній висоті *fis'*): ампліфікація віршу тут неначе замірена на те, щоб підсилити мелодичне значіння тону *e*, підкреслити мелодичний вилім *fis'-e'-fis'*: злучений з окремим складом, тон *e'* виростає динамічно, його вже не можна трактувати як просто aspiration.

С. знав веснянку „На Дунаєчку“, яка для нього була зразком найубожчого тоноряду, тільки в одному варіянті — Рубця. Тимчасом 1857 року в збірнику „Южно-руські пісні з голосами“ [2]) під № 12 був опублікований варіянт цієї веснянки, що строго держиться в межах кварти (подається тут в таблиці 2 під літ. *C*). Спроби реконструювати давнішу формулу мелодії способом, до якого удавалися Сокальський і Фамінцин, — гіпотетичним вилученням другорядних, переходових і орнаментальних нот, треба признати взагалі за оправдані, але для уґрунтування таких реконструкцій не досить самої гіпотези,— в даному разі тої, що для всякої мелодії, котра виявляє якісь ознаки чи сліди ангемітонізму, мусів існувати чисто-ангемітонічний архетип. Реконструктивні здогади багато виграють на імовірності, коли їх можна оперти на зіставленні варіянтів тої самої мелодії. На жаль, не було роблено стаціонарних спостережень над змінюванням мелодій в одному і тому самому пункті залюднення. Через те біологію мелодій можна студіювати головним чином зіставляючи варіянти, які знаходяться по різних збірках, записані в різних, часом дуже віддалених від себе пунктах; за підставу служить припущення, що в тих варіянтах заховалися риси різних стадій трансформації мелодії [3]). Отже в порівнянні з наведеним у С-го варіянтом Рубця варіянт з видання 1857 року наближає нас до шуканого архетипу *fis-a-h* тим, що не оздоблюється тоном *e*, а варіянт М. Лисенка в його збірнику „Молодощі“ 1875 р. ч. II № 10 (подається тут під літ. *D*)

[1]) Пор. написане про розщеплення ритмічних вартостей вставленням незначущих слівець — у моїй рецензії на працю А. Фінагіна „Русская народ. песня“ в часописі „Музика“ 1924 р. № 1—3, стор. 47 — і в моїх студіях над укр. піснями. Етнографічний Вісник кн. 4, ст. 45 і 49.

[2]) Вид. в Київі. М. Комаров в „Покажчику нової укр. літератури“ (Альманах „Рада“ за 1883 рік і окремо) приписував цей збірник П. Галаганові, але А. Степович, що доховує традиції роду Галаганів, інформує мене, що Галаган тільки видав збірника, а зложив його Микола Маркевич.

[3]) До постережень над життям мелодій служать також варіяції, які робить той самий співак у різних строфах тої самої пісні, але такі варіяції записувачі рідко зазначають. Див. К. Квітка, М. Лисенко як збирач народніх пісень. Повідомлення Кабінету Муз. Етнографії № 1, 1923, ст. 4.

додає до реконструкції те, що в 1-му (5-му) такті там нема того ступеня, який творить півтоновий інтервал; отже з трьох варіянтів можна скласти гіпотетичну праформу (в табл. 2 літ. *E*), обмежену тонами *fis-a-h* (щоб улегшити порівняння, варіянт *D* тут подано в транспозиції на один тональний рівень з попередніми).

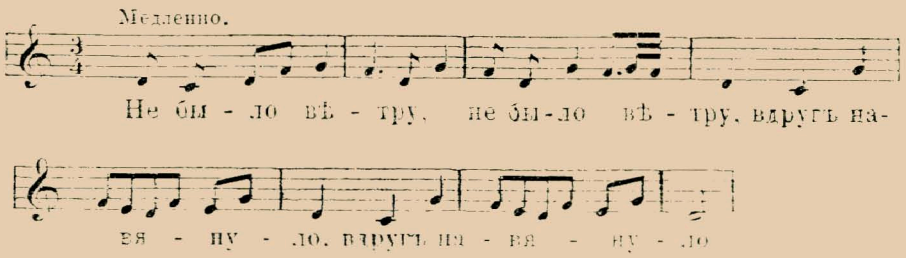
Розуміється, ця еклектична редакція не претендує на те, щоб відтворити самий первотвір, це тільки стилістичний обрис; уявління про те, в якому роді той первотвір міг існувати. Варіянти — це не конче дивергенти, і коли їх образування уявляти в радіяльній або деревовзорій схемі, то цю схему треба ускладнити поперечними лініями; генеалогічне дерево варіянтів тої самої пісні повивається ліянами; віти його сплітаються і з собою, і з вітами инших дерев.

Згодимося з критиком М. Івановим (д. передмову до Р.Н.М., ст. 5), що С. мав дар ясного викладу і був добрий стиліст; але друге судження того критика, — що доводи С-го строгі й точні, і що на його праці відбилася звичка С-го як природника (спеціяльно хімика), до вимог наукової аналізи, — правильне лиш остільки, оскільки С. з цього боку міг мати перевагу над професіональними музикантами,— в тім вони й зовсім не бралися за науковий дослід народньої пісні. Власне в тих пунктах, які нас найбільше інтересують в даному місці, не можна констатувати в трактаті С-го бажаної точности самих тез, докладної їх аргументації і ясности викладу.

В одному місці (Р.Н.М. стор. 122) С. резюмував: „Русская народная пѣсня, какъ мы уже видѣли, пользуется самыми разнообразными объемами звукоряда, начиная отъ четверозвучнаго (кварты) до десятизвукового. Есть напѣвы, построенные на одной квартѣ или квинтѣ". З слів „як ми бачили" знати, що висновок зроблено виключно на підставі тих зразків пісень, що подані в „Р.Н.М". Отже між ними нема жадного строго обмеженого квартою, і жадного не указав С., аргументуючи цитоване означення народніх тонорядів. Єдиний з указаних від нього прикладів, що хоч з ваганням може бути сюди підведений, це „На Дунаєчку", і після того, що тут вище було говорено з приводу цієї пісні, вираз „построенные на одной квартѣ или квинтѣ" стає двозначним. Далі йде: „Самые древніе напѣвы держатся въ объемѣ кварты съ приставочнымъ тономъ... но есть между ними и съ объемами октавы... Вообще въ этомъ внѣшнемъ объемѣ звукоряда пѣсни мы едва ли найдемъ признакъ характерный для ея склада или для существа системы, лежащей въ основѣ народной музыки. Несравненно важнѣе в н у т р е н н і й с к л а д ъ народной пѣсни и тѣ общіе законы и пріемы, которыми инстинктивно руководились народные пѣвцы". За зразок найдавнішої мелодії — в обсягу кварти з приставленим тоном — С. поставив там не мелодію „На Дунаєчку", а влр. весільну „Не было вѣтру", де приставлений тон грає без порівняння важливішу ролю ніж у пісні „На Дунаєчку" Пояснімо це тим, що в мелодії „На Дунаєчку" С. визнав за можливе ігнорувати тон *e* по-за квартою і вважав цю мелодію за просто квартову; тоді вийде,

за цитованим означенням, ніби вона — не така стара, як „Не было вѣтру“

3

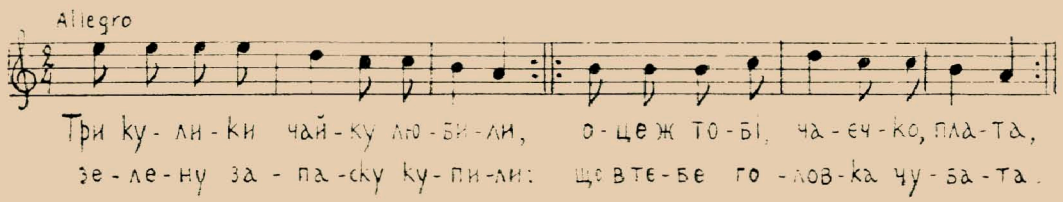


саме через те, що вона чистіший зразок є квартового обсягу (позаквартовий „приставлений“ тон там слабше виражений).

Теза, що позбавляє ваги „внѣшній объемъ звукоряда“ не погоджується з тим, що С. в своїй теорії взагалі надав обсягові кардинального значіння, покладаючи, що в квартовій рамі мусів бути ангемітонічний зміст, а в квінтовій — ні.

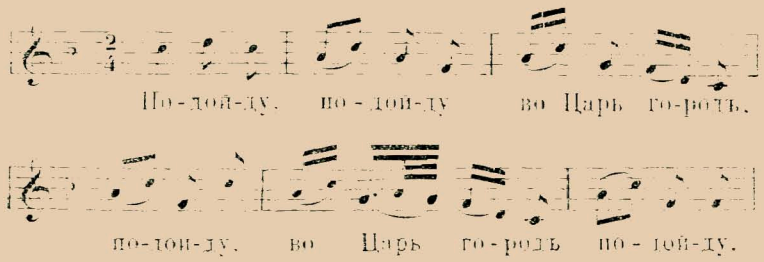
В другому місці (стор. 129) та сама справа з обсягом формулується так: „Объемы звукорядовъ народныхъ пѣсенъ разнообразны, начинаясь отъ кварты и квинты и расширяясь въ 6, 7, 8, 9, 10 и 11-и звучія. Особенно употребительны звукоряды изъ 5 тоновъ (древніе напѣвы), 7 и 8“. Тут бере до себе увагу 1) знов те саме двозначне сумісне ставлення кварти і квінти, 2) двозначність виразів „начинаясь“ и „расширяясь“ (чи ними інспірується еволюційно-історичний принцип, чи це — тільки фігуральність чисто морфологічного опису?), 3) те, що тільки 5-тонові мелодії названо давніми. Отже в цьому місці, всупереч вище цитованій тезі, саме обсяг ставиться за відзнаку старинности. „Звукорядъ изъ пяти тоновъ“ в даному разі, очевидно, не значить „пентатонічний“, бо взагалі в цьому сумарії визначається амбітус, а не кількість справді вживаних у мелодії тонів без огляду на амбітус. Виходило-б, що саме діятонічний ряд в обсягу квінти є ряд старинний par excellence; отже загально-відому квінтову мелодію, що у в.-русів лучиться з словами „Во поле береза стояла“ — подаю її до українських слів, як її співають на Полтавщині [1]), —

4



[1]) В. Щепотьевъ, Нар. пѣсни. Полтава 1915 № 58. Мелодію пісні „Во поле бѣреза“ за Guthrie (= Прачем) подав Fétis в інтродукції Histoire générale de la musique (Paris 1869) 144, як зразок на один з спільних народам білої раси мелодичних типів, вважаючи, що

ми мусіли-б уважати за давнішу в порівнянні з мелодіями „Зав'ю вінки“ і „Подойду подойду во Царь-город“ (тут під №№ 1 і 5 — у Со-



кальського на стор. 52 і 103), бо ці останні амбітусом досягають нонни. Але це суперечило-б тезі С-го про пріоритет трихордів в обсягу кварти: першу з цих мелодій ніяк не можна вивести з ангемітонічної квартової основи, а останні дві є найяскравіші в трактаті С-го зразки пентатоніки. Намагаючися погодити суперечне і з'ясувати, що́ саме тут мав на думці С., звертаємо увагу на те, що на стор. 122 „Р.Н.М.“ максимальний обсяг східньо-слов'янських мелодій визначається, як 10-тоновий з приставленим тоном, а тут, на стор. 129, — як 11-тоновий, отже приставлений тон тут враховується в визначуваний обсяг. Так може під 5-тоновими мелодіями С. тут розумів збудовані на кварті плюс приставлений тон? Тоді що він розумів під квартовими?

Насправді, коли в систему обсягів внести паралельну серію тонорядів з приставленими тонами, то квартовий обсяг з цієї системи не виключається, тоб-то існує не тільки тип з квартовою основою, розширений через приставлений тон до квінтового обсягу, але й тип з терцовою основою, розширений через додання субсекунди до квартового обсягу. Приклад — веснянка „Королі“ (тема „мости“) в зб. Рубця, 216 нар. укр. напѣвовъ, 1872, під № 29, де тоноряд *b′ c″ d″ es″* при тоніці *c*, але С. цього збірника не залучив до розгляду, вказаної мелодії або подібних не цитував, і його виклад в справі обсягів вийшов не координований. Для мелодій такого типу, як указана, в його системі взагалі місця не можна знайти.

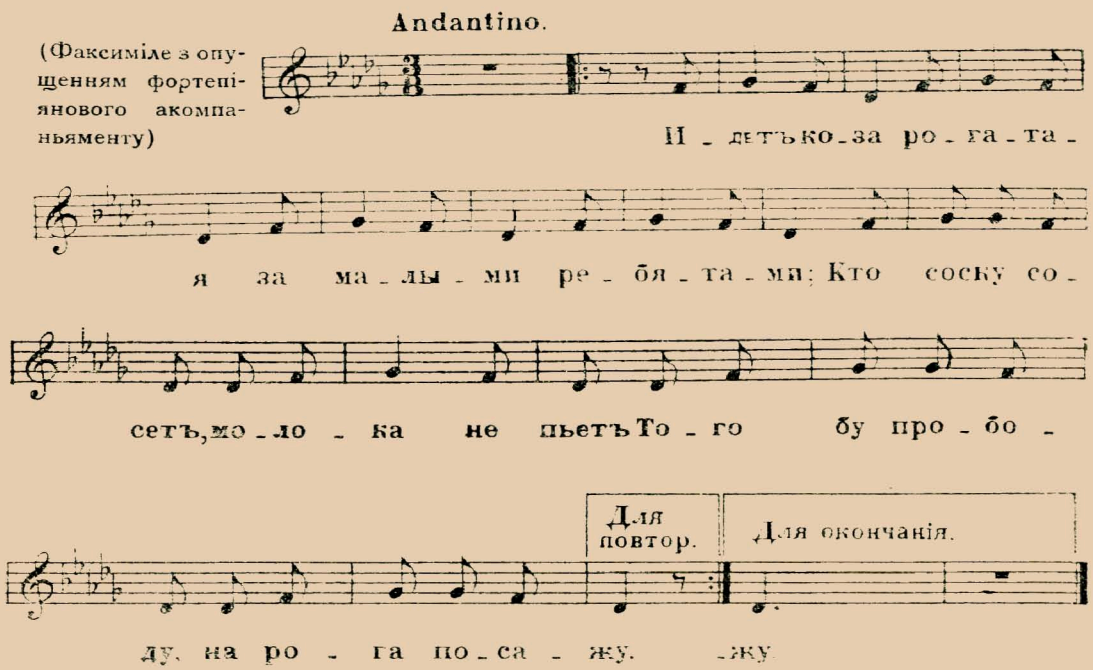
Хисткості й суперечності походять від того, що тези С-го хоч певні й аподиктичні по формі, не були в дійсності належно уґрунтовані; дослідник, маючи занадто мало матеріялу, напружував свої логічні і стилістичні здатності на те, щоб на цьому незначному матеріялі, все-таки, збудувати висновки, що мають, хоч і в загальних рисах, обсягнути весь неосяжний предмет і з морфологічної і з генетичної сторони.

цей тип — примітивний, і походить з Індії. В Росії про цю мелодію писали: А. Сѣровъ. Русская народная пѣсня, какъ предметъ науки. — часопис „Музыкальный Сезонъ“ 1869, № 18, передрук. в зб. „А. Н. Сѣровъ. Критическія статьи“, т. 4. Спб. 1895 ст. 2120,— і С. Буличъ. Нѣсколько финно-славянскихъ музыкально-этнографическихъ параллелей. Сборникъ въ честь 75-лѣтія Потанина. Записки И. Русскаго Географическаго Общества по отд. этнографіи. т. XXXIV ст. 71 і далі.

Класти на первопочаток „епоху кварти“ в суб'єктивно наданому цій назві розумінні, тоб-то в розумінні ангемітоніки, Сокальський міг без вагання через те, що, як я уже вказував, в кругі його досліду не було мелодій, будованих на тонорядах в у ж ч и х від кварти і хоч позбавлених, хоч не позбавлених $^1/_2$ т. інтервалу,— проте такі мелодії в часі його праці вже були опубліковані [1]).

За найдавнішу С. вважав „епоху кварти“ — не в тому розумінні, щоб мелодика цієї епохи не виходила по-за обсяг кварти, а в тому, що для неї характеристичне „присутствіе трихорда съ опущеннымъ интерваломъ, какъ основы пѣсни или какъ самостоятельной ея части в отдѣльныхъ частяхъ (или оборотахъ) мелодій“. При тому трихорд С. взагалі розумів, як триступінний ряд в квартовій рамі з пропуском саме $^1/_2$ тонового інтервалу (в одному місці,— стор. 56 в кінці,— він визначив також трихорд в межах квінти: *g-c′-d′*). Насправді в народній музиці велику ролю грають також трихорди в межах великої або малої терції, а в квартовому обсягу існує також трихорд *g-h-c′*, в якому пропускається не півтоновий, а цілотоновий інтервал. В збірнику в.-руських пісень Н. Римського-Корсакова з 1877 року під № 25 є колискова мелодія в обсягу кварти з інтервалами 2 т.— $^1/_2$ т., і нема підстав вважати цю мелодію за менш примітивну в порівнянні з тими піснями, які С. відносив до найдавнішої верстви:

6



Зазначена вище теза С-го, що найдавніші мелодії мали обсяг кварти з п р и с т а в л е н и м тоном (тоб-то обсяг квінти) може суге-

[1]) К. К в і т к а, М. Лисенко, як збирач, стор. 16. — Первісні тоноряди, стор. 74.

стувати, що приставлення тону по-за основним квартовим тонорядом є з якихсь іще не досліджених причин неминуче, принаймні для найдавнішої епохи. Тимчасом ця теза утворилася у С-го тільки наслідком того, що він взагалі робив свої узагальнення, не простудіювавши всього матеріялу, який уже був опублікований на час писання трактату, хоч той матеріял тоді ще не був такий непереглядний, як тепер.

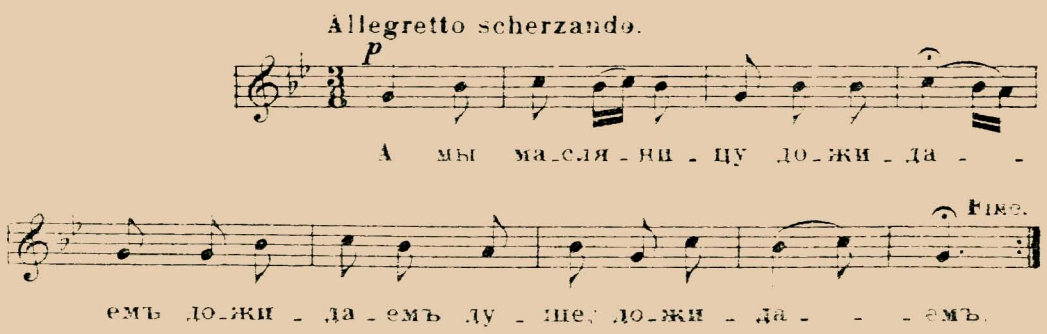
Оскільки С. будував свою теорію в універсальному обсягу, кидається в вічі, що він зовсім не згадував за знамениту працю Fétis, Histoire générale de la musique (1869—76), без якої й тепер іще не можна обійтися, хоч вона й перестаріла. Там-би він спіткав (I, 15) постульований зразок мелодії, обмеженої самим трихордом *e-g-a* в обсягу кварти, без приставленого тону: це мелодія тубільців Канади з 1537 року, правда проблематична, бо в її тексті, є слово alelluya, але в усякому разі опублікована 1633 року, отже мелодія інтересна навіть у тому разі, коли підозрівати в ній европейський твір, а не індіянський — може незадовго перед записанням перейнятий індіянами, чи зложений на підставі чутих у европейців співів з елементом *e-g-a*, а може імпортований ще за передколумбівських одвідувань північної Америки північними европейцями (отже він-би звязувався з „пентатонічними елементами" в грегоріянському співі, де Ріман підкреслює *e-g-a* [1]). Корабельники перегукувалися здалі на морі словом alleluja [2]).

Ще важливіше, що С. у Фетіса спіткав-би тезу, що амбітус співів диких народів рідко переходить кварту, і зразки, обмежені двома тонами з інтервалом малої секунди — у караїбів і полінезійців (I, 12—14).

Оскільки С. наводив до порівняння моравські мелодії з збірника Сушіля, звичайним недоглядом треба пояснити те, що він не притяг до своєї схеми чистого зразка постульованого типу дитячої поспівки на с. 723 того збірника за другим виданням, в якому матеріял не змінений проти першого (1859 року), яким користувався *c*.

Обертаючися до східньо-слов'янського матеріялу, завважаємо, що на ступені *g-b-c'* явно опирається маслянишна з Смоленської губ. (білоруська?) в збірнику р. нар. пісень Н. Римського-Корсакова 1877 р. під № 46.

7



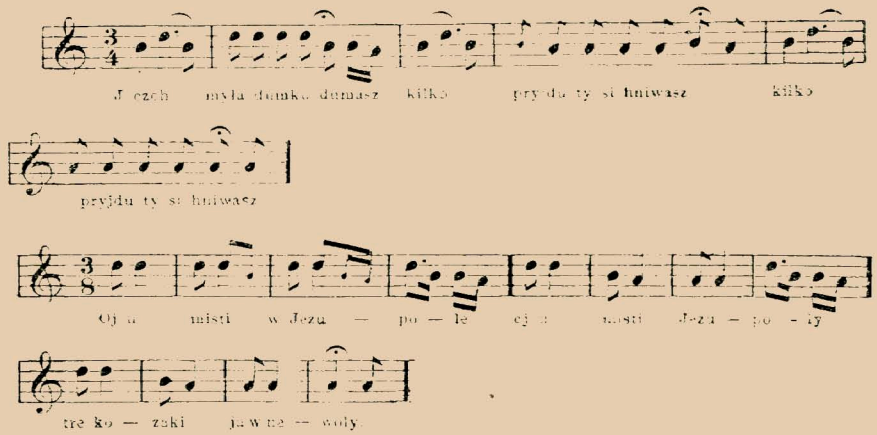
[1]) H. Riemann, Pentatonik und tetrachordale Melodik. Leipzig, 1916, S. 46—47.
[2]) За Gerbert'ом P. Wagner, Einführung in die gregor. Melodien I. 36.

Вона не має тонів по-за обсягом кварти. С. знав цей збірник (Р. Н. Муз. стор. 250), але використав його тільки в відділі ритміки [1]). — Так, не поширюючи обсягу, Р.-Корсаков і розробив цю мелодію, трохи її змінивши або може, взявши инший, так само народній її варіянт, в опері „Снѣгурочка“ (пролог, — сцена проводів масляниці, партії 2-го хору, слова инші), виставленій вперше 1882 року.

Досліджуючи спеціяльно „русскую“ народню музику і визначаючи її, як „великорусскую и малорусскую“ (білоруську виключено, очевидно, не принципіяльно, а тільки тому, що для її студіювання було занадто мало матеріялу, — ця перешкода до звязного студіювання музики східніх слов'ян зостається й досі). — С. не повинен був-би обмежувати український матеріял західньою границею давньої Російської Імперії. Його праці дуже пошкодило те, що він не був знайомий з Кольберґовим етнографічним описом Покуття [2]), бо вже перші два томи цієї капітальної праці, які могли-б бути йому відомі, були найбагатшим на той час придатним до наукових студій джерелом до пізнання української мелодики, особливо архаїчної, і одним з найважливіших джерел до пізнання архаїчної мелодики взагалі, бо в них ряснюють зразки примітивізму, що подібні до них хіба вийнятково могли-б бути відшукані поміж опублікованими на той час зразками мелодій инших народів і для багатьох народів не можуть бути доказані й досі, хоч між пізнішими збірниками є зложені з науковими принципами, сливе не застосованими у давніших записувачів і видавців.

Отже в II томі згаданої Кольберґової праці знаходяться два зразки чистого тоноряду *g-a-c'*, тоб-то ангемітоніки в обсягу кварти, з послідовністю інтервалів I т. — 1 ½ т.[3]), на які пізніше звернув увагу В Петр у студії „О мелодическомъ складѣ арійской пѣсни“:

8



[1]) Цього я не доглянув у „Первісних тонорядах“ стор. 74. [2]) Покуття — земля, залюднена українцями в Галичині. Сокальський згадував тільки за польські мелодії, записані від О. Кольберга (див. Р. Нар. Муз. С-го, стор. 175 і „Первісні тонояди“ стор. 65 в кінці і 66).

[3]) O. Kolberg, Pokucie, Obraz etnograficzny. T. II. Kraków, 1883. №№ 26 і 419.

За „епохою кварти“ в схемі С-го слідували „епоха квінти“ і найпізніша „епоха терції“. В цьому розмежуваняі, оскільки я міг зрозуміти, немає єдиного принципа. Для перших двох кварта і квінта означають таки обсяг: коли не амбітус цілої мелодії, яку треба віднести до одної або другої з цих епох, то хоч обсяг основного тулубця мелодії або обсяг компонентів, на які її можна розкласти; але до „епохи терції“ С. приписав мелодії октавного обсягу, що в них терція не є така рама. За „епохи терції“ „мелодіямъ дано октавное пространство безъ разрѣза“ (Р.Н.М. 74, 72).

Оскільки тут річ іде про і с т о р и ч н у схему, можна не надавати ваги хибі в принципі класифікації. До того-ж тема нинішньої розправи має до чинення тільки з двома першими членами трихотомії С-го.

Сокальський уважав, що коли триступінний тип з обсягом кварти виповнився, і в цьому обсягу стали вміщувати чотири ступені, то разом з тим „епоха кварти“ уступила місце „епосі квінти“. Чому одно мусіло потягти за собою друге, довести конвіктивно С-му не вдалося, але коли трудно зрозуміти цей причинний звязок, то легко догадатися про причину, з якої повстала у нього така ідея: він не завважив — бо не подав у своїому трактаті — жадної мелодії, строго обмеженої одним тетрахордом; найвужча мелодія, в якій С. завбачив (схрещені) повні тетрахорди

e-fis-g-a-h

має обсяг квінти (Р.Н.М., 89). Коли-ж мелодії ангемітонічного характеру в обсягу квінти С. відносив до „епохи кварти“, то це тим, що йому трапилися тільки зразки типу *a-c′-d′-e′* (Р.Н.Муз., 78, пор. стор. 134), але не трапилися зразки *c-d-e-g* з тонікою *c*; тимчасом, коли перший тип вільно зводити до архетипу *a-c′-d′*, то походження другого з ангемітонічного квартового типу навряд чи можна-б довести.

Коли не самий „зовнішній обсяг“ мелодії чи її окремих „оборотів“ рішає, до якої епохи її відносити, а внутрішня будова, то читач міг-би заспокоїтися хоч на тому, що для відрізнення „епохи кварти“ від „епохи квінти“ — нехай ці назви будуть не зовсім точні — є одна певна відзнака: ангемітонізм першої. Так ні-ж-бо: епоху квінти С. відзначив тим, що „въ ней уже ясно сознавалась квинтовая связь тоновъ, которые и входили квинтовыми группами (выполненными или невыполненными), чередуясь съ квартовыми тетрахордами. Отже виходить, для того, щоб мелодію відносити до епохи квінти, потрібно те, щоб власне к в а р т о в а група мелодії не була ангемітонічною, а квінтова може й не бути такою. Далі, виходить, що коли мелодія не переходить квінти, то в разі її ангемітонічности відзнака від мелодій, належних до „епохи кварти“, полягає таки в амбітусі.

---

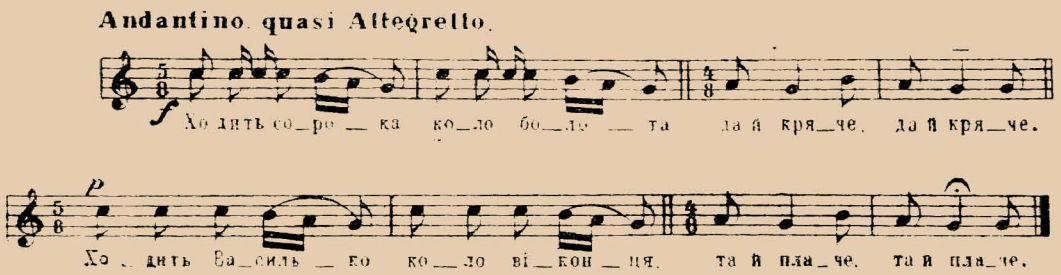
[1]) Русская Музыкальная Газета 1897—8 і окремо. Спб. 1899.

Чи існують мелодії, строго обмежені квартою, з викладу С-го, як зазначено, не можна пізнати. Читач, що обмежиться поданими в книзі С-го прикладами й узагальненнями, може зостатися при вражінні, що ні, не існують, і що через якісь невідомі причини мелодії, утворені на квартовій основі, конче поширюються ще хоч одним тоном: ніби коли основа ангемітонічна, то цей тон ніби почувається, як приставлений, коли-ж основа діятонічно-тетрахордальна, то зайвий тон інкорпорується в систему мелодії, тож утворюється пентахорд.

Інтересно, що одну мелодію, строго обмежену квартою С. сам записав, тільки не використав у трактаті „Р.Н.М.“. Це варіянт весняного танка „А ми просо сіяли“, вміщений в його збірці „Малороссійскія и Бѣлорусскія пѣсни“ (посмертне видання Бесселя, Спб. 1903, № 6). Можна здогадуватися й про те, чом С. не притяг її до свого досліду: той збірник С. складав з своїми гармонізаціями, отже його увага була направлена в артистичну сторону, він поставився до пісні, як композитор, а не як учений.

Поміж давно опублікованими матеріялами, що могли-б бути відомі С-му, мелодія строго обмежена квартою знаходиться ще в збірнику М. Лисенка „Молодощі“ 1875 р., 11 № 6:

9



Ангемітонічну праформу можна підозрівати й тут, предпокладаючи що давніше 3-й такт був ідентичний з 4-м, а в перших двох тактах *h* є пізніше доданий форшлаг до *a* (лігатури, на мій погляд, взагалі уповноважують на подібні здогади). Проте в нинішньому вигляді ця мелодія вже зовсім виразно відходить од ангемітоніки, це виразно закінчений формуванням тетрахорд. За теорією С-го тетрахорд не є замкнена в собі форма, а тільки основа до мелодій квінтового тоноряду, або компонент у тонорядах ще ширших, — так виходить з написаного на стор. 56 Р.Н.М.,— і в такій стадії виповнення, як у даній мелодії, тетрахорд мусів-би, за Сокальським, поширитися і перейти до квінтового обсягу.

До якої-б епохи С. відніс останню мелодію? Очевидно він змінив-би саму схему.

Кожне з зазначених упущень само по собі може здаватися дрібним, але нема підстав уважати за важливіші ті утвори народньої музики, якими С. аргументував свої тези. Зразки, що на їх підставі він зробив узагальнення, навіть кількістю (вона дуже незначна) не переважають проминутих, що тим узагальненням суперечать.

Ці уваги не направлені на те, щоб змалити загальну позагу, яку я цілком поділяю, до заслуженого дослідника, що в усякому разі вніс у свою книгу блискучі абзаци, які й досі не перестарілися і здаються невмирущі. Недостачі в історичній доктрині С-го надолужуються тонкістю й проникновеністю аналіз творення мелодії, як воно дається постерегати в сучасній їх формі, а певність, з якою С. висловлював тези для нас сумнівні, не може викликати й тіни догани, коли взяти на увагу незвичайно довге опрацьовування і несміливість С-го до опублікування свого рукопису. Це рефлектування і ця скромність збільшують симпатію до одарованого діяча, що його світлий образ уявляється повитий серпанком смутку; не можна без болю згадати, що С. не дожив до опублікування праці, яку творив з найінтимнішою любов'ю. Але доля, що судилася цій праці по опублікуванні — пасивне некритичне і безплідне признання або замовчування, не оправдане спробами нових незалежних дослідів — це не є та посмертна нагорода, якої може бажати відданий науці працівник. Всі, хто тепер що-небудь знає про східньо-слов'янську нар. музику і думає над нею, зобов'язані С-му,— він глибоко засягнув у цю занедбану ділянку досліду і показав, як там є багато над чим думати. Затамовувати в собі навіяні його працею думки або крити їх з пошани було-б по суті непошаною, і в цей момент, коли з зворушенням серця переживаємо чотиродесяті роковини его смерти, особливо почувається, що пора вийти з суточок, в які заводить пієтет, виявлений в найлегшій, бо бездіяльній, формі, на свіжі розлоги самостійного досліду, що не може обминути обов'язку докладно, ступінь за ступенем перевірити ідеї давнього поважного і вдумливого дослідника. Добросовісний, підготований і одарований автор, яким був С., звичайно навчає не тільки тим, що зостається по ньому незахитаним, але також і своїми помилками й недостачами. Оцінювати треба не тільки самі висновки, але й ті способи роботи попередників, що призвели до цих висновків, утилізуючи одно, відкидаючи друге і стараючися на попередніх прикладах збільшити наш досвід. Найтрудніше є невпинний самоконтроль над розподілом часу й сили між відмінними і разом з тим нерозлучними сторонами наукової роботи; в застосуванні власне до етно-музикознавця течію тривалих і хвилевих роздвоєнь можна (невичерпно) означити, як потребу повсякчас у витратах балансувати, перш над усе, між розширюванням загально-наукового та філософічного кругозору з одної сторони і розширюванням обізнаности в музикознавстві з другої сторони; далі, в межах вибраної науки,— між збільшенням загально-музикознавчої ерудиції і збільшенням знань власне етно-музикологічних; за иншим принципом поділу, — між просторонево-необмеженими порівняльними етнологічними та культурно-історичними студіями з одної сторони і докладнішим всебічним виучуванням вибраної до ближчого досліду етно-географічної ділянки з другої сторони; за третім принципом поділу — між поглибленням теоретичної бази і розширенням бази емпіричної, і нарешті, між роботою кабінетною і польовою. Коли в даній парості знання зай-

нято дуже мало працівників, правильної пропорції не можна ні в принципі виробити, ні практично додержати. Гармонія — і то далеко не досконала — має місце в тих науках, що їм служать цілі армії дослідників та збирачів матеріялу, проте й там перед кожним окремим дослідником стоїть трудність індивідуального балансування, бо принцип поділу праці в науковій роботі має не тільки позитивні, але й великі негативні сторони; ніщо не може замінити автоскопії, ніколи не можна вповні покладатися на чужу суммацію, не перевіривши самого матеріялу з свого особистого погляду, і ніколи книжне чи музеальне знання, студіювання будь-яким способом матеріялів, зібраних з натури иншими людьми, не може вповні замінити персональну польову роботу, зробити зайвим безпосереднє сприймання етнофонії. Можна вважати за крайність, що Л. Куба в своїй розправі над музикою болгарських пісень принципіяльно обмежився тільки мелодіями, які сам записав, відкинувши всі инші записи. Але в ідеалі,— розуміється, недосяжному,— так і повинно-б бути, щоб дослідник сам і постерегав факти в натурі, сам їх фіксував, сам і теоретизував на їх підставі. По записах здебільшого видно, наскільки широкий теоретичний кругозір збирача, чи стояли перед ним якісь теоретичні проблеми, чи ні, і що то за проблеми. Нехай записувачі працюють під безпосереднім керуванням теоретика і за його вказівками (це на практиці етнології нечасто буває, а в етно-музикології й зовсім рідко); уявімо, що збирачі, сами узброєні великими теоретичними знаннями; з цього не випливає, що той, хто теоретизує тільки на підставі чужих записів, нічого не теряє: особиста польова робота родить там, на місці, нові проблеми, нові ідеї,— їх багатство і оформлення залежать од індивідуальности дослідника.

Зрозуміло, що бувши ізольованим у своїй роботі і, як усі теоретики народньої музики, в цій паросте автодидактом, Сокальський міг помилитися, визначаючи собі пропорцію, в якій належало розподілити дорогі години його праці між загально-теоретичним самопідготуванням і збиранням матеріялів власне з народньої музики, а може й сама ідея такої пропорції не була йому фамільярна. Нераз від тої чи иншої особи, що, потрібуючи наукового фундаменту та провідних вказівок до збирання й студіювання народньої музики, удавалася до трактату С-го, доводилося чути признання, що вповні подолати і добре засвоїти його не вдається. Причину цього читач звичайно шукає у своїй недостатній підготованості. Справді-ж такий результат походить від того, що Сокальський не досить підготувався до праці над тими питаннями, які він взявся розвязати,— не в тому розумінні, щоб він замало здобув загальних знань в історії музики, а в тому, що він позверхово ознайомився з предметом свого спеціяльного досліду: з самою в.-руською і українською народньою піснею. Він мало енергії поклав на те, щоб придбати й переглянути збірники в.-руських і українських мелодій, що виходили протягом двох десятків літ, коли провадилася його праця, а головне — випустив з уваги, що всякий дослід вимагає відповідного, добраного до даної мети матеріялу, отже коли на той час у виданнях народніх мело-

дій східніх слов'ян находилися зразки, записані з ненауковими цілями,— до вибору їх видавці прикладали головно артистичний критерій,— то матеріял до наукового досліду треба було побільшити через записування, надто коли С. ставив перед собою проблему первісних стадій і думав розвязати її на підставі нинішніх пісень: власне примітивніші з них були тоді занедбані у виданих збірниках.

Коли С. вбачав в українських веснянках сховище архаїчної музики, то представляється зникомо малою та кількість їх, на якій С. базувався в своїй концепції найдавнішої „епохи кварти": таких є тільки три (Р.Н.М. сс. 50 і 51). В иншому місці (стор. 162) здибаємо ще четверту — її як-раз С. сам записав, але, мабуть, не довідався, що це — мелодія весняного танка [1]), бо її жанру не зазначив; вона не потверджує теорії, яку С. підпирав иншими веснянками, і С. вмістив її в розділі, присвяченому хроматизмові, як ознаці пізнішої формації. Окрім цієї мелодії С. в „Р.Н.М." подав ще тільки дві такі, що він їх сам записав (сс. 163 і 170), і то обидві теж на зразок хроматизму, отже виходить, що примітивів С. в натурі зовсім не шукав.

Результати цього навчальні з погляду техніки всякої наукової роботи взагалі: економія часу й сили на здобування самого матеріялу в результаті спричинилася до марних зусиль на те, щоб придумати якусь раціоналізовану систему для небагатьох випадково пізнаних зразків; та система вийшла вимучена, важка, плутана і нестійна. Праця С-го дуже добре орієнтує в тому, що становить „внутрішнє життя" мелодії й навчає їх розуміти й аналізувати такими, які вони є, але еволюційно-історична схема мелодики, її періодизація — в цілому, скоріше, дезорієнтує. Наступність: „епоха кварти" —„епоха квінти" — „епоха терції" — в тому специфічному розумінні, яке надав цим термінам С., — ідея нежиттьоздатна, і сами ці епохи, властиво кажучи, зосталися суб'єктивними поняттями С-го, — їх можна зрозуміти тільки як суб'єктивні, в порядку екзегетичної критики, з'ясовуючи, які мелодії С. знав і яких не знав. Його періодизація ввійшла в загальний (у Росії) обіг як неясна ходяча ідея, але не стала здобутком науки в дійсному розумінні, бо не появилося такого самостійного дослідника, що поклав-би її в основу своїх розвідок, які-б її далі розвинули, уґрунтували, поглибили й прецизували; збудування не видержує перевірення на ширшому матеріялі і розвалюється, — в тім воно й зразу було підперте надто штучно прилаштованими підпорами.

Зразки ангемітоніки в обсягу кварти, які находяться в виданнях, опублікованих пізніше від книги Сокальськаго, а також в рукописних архівах Кабінету Музичної Етнографії Укр. Академії Наук і инших етнографічних установ м. Київа, сподіваюся подати в наступній студії.

---

[1]) А. Потебня. Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень. Русскій Филологическій Вѣстникъ і окремо, Варшава, 1883 стор. 127. — Нар. мелодії. З голосу Лесі Українки записав і упорядив К. Квітка К. 1917, сс. 25—27.

МИХАЙЛО ГАЙДАЙ.

ЖЕБРАЦЬКІ РЕЦИТАЦІЇ.

Подані тут зразки прохань я записав, за порадою Кл. Квітки, ще року 1920 у Київі на Галицькому базарі у професійних жебраків-сліпців, що походили з різних пунктів України.

1 рецитувала сліпа Одарка Нечипоренкова з Київщини;
2 „ „ Наталія Біцунова з с. Водяної, кол. Олександрійського повіту на Херсонщині;
3 селянка з Станишівки, Житомирського повіту (Волинь) Явдоха Метельська,
і 4 жебрак Василь Лашкевич з с. Сельци Пружанського повіту Гродненської губ.

Вільна, мінлива і значною мірою імпровізована форма подібних рецитацій вимагала-б помочи фонографу для нотного зазначення, але з другої сторони, мої нотні зазначення мають ту перевагу перед фонографованими, що зроблені в той час, коли сліпці жебрали в натуральних умовах, не здогадуючися, що їхні прохання хтось записує.

Темп я визначив метрономом, розуміється, не підчас самого виконання, а згодом, з пам'яти. Втім, як-би навіть було можливо орудувати метрономом на базарі, визначення не могло-б бути достотнє, бо саме виконання не зоставалося зовсім рівне що-до скорости. Так само, хоч я широко вживав знаків тріолювання [1]) й инших знаків ритмічної модифікації, не було можливим скрізь віддати з повною точністю дійсні відношення ритмічних вартостей, відповідних окремим складам,— це стосується, як відомо, взагалі до рецитаційного стилю.

Зазначення такту в цих записах, як взагалі у записах музичних продукцій подібних родів, були-б недоцільні.

Инколи й тональна висота бувала в натурі невиразна; в таких місцях (див. прохання 4) я, старим звичаєм, не ставив нотних головок.

Музичну подібність жебрацьких прохань до українських дум завважив уже Ф. Колесса [2]). Мої записи, що їх далі подано, потверджують це спостереження, виявляючи спорідненість також з мелодіями похоронних голосінь і деякими церковними, і показують, який багатий матеріял до досліду розвитку мелопеї могло-б дати ширше збирання і пильніше вивчення жебрацьких рецитацій.

---

[1]) У тріолях, де поставлено акценту на першій ноті, не треба його й уявляти, читаючи мої записи.

[2]) „Мельодії укр. нар. дум. Матеріяли до укр. етнольогії т. XIII. стор. XXX. Львів.

ЄВГЕН КАГАРОВ.

ПРО ОДИН УКРАЇНСЬКИЙ ВЕСІЛЬНИЙ ЗВИЧАЙ.

Є. Карачевська [1]) подає відомості про один цікавий весільний звичай, що вона зареєструвала була на Полтавщині (в с. Приліпці Бригадирівського району Кременчуцької округи). По весіллі батьки молодого приїжджають до хати молодої з дарунками: спеченою з тіста фігурою прялі завбільшки близько 15 см. і таким самим виображенням діжки завдовжки близько 9 см. Першу дарують матері молодої приказуючи: „Ми взяли у вас робітницю-прялю, ось вам навзамін од нас робітниця-пряля". А діжку дарують батькові молодої, примовляючи: „Ми взяли од вас водоноску, візьміть замість неї діжку для води".

Л. Я. Штернберг [2]) висловив здогад, що цей звичай — пережиток інституту обміну жінками між родинами шлюбованців. Уважаючи, що здогад правдивий, я хтів-би на потвердження його навести кілька міркувань.

Звичай одружуватися обмінюючись жінками (англ. marriage by exchange, нім. Austausch von Frauen) спостерегається в багатьох народностей і ґрунтується на господарських підвалинах, на бажанні групи зберегти в себе вартість молодої через обмінну оборудку [3]). Віддати дівчину до иншої родинної громади — значить зазнати великої матеріяльної втрати, якщо не можна її відшкодувати еквівалентом, себ-то такою таки жінкою з иншої родини [4]). Цей погляд на жінку, як на даровинну робочу силу, відбивається в словах, що їх примовляють, даруючи „прялю": „Ми взяли в вас робітницю-прялю, ось вам навзамін од нас робітниця-пряля". Старовинний обряд, як настали нові життьові умови відмінився. Втративши реальне значіння, він став симболічним: фігурка з тіста заступила собою живу жінку родичку молодого, що її вимінювали на молоду, яка належить до иншої соціяльної групи.

R. Thurnwald [5]) надає інститутові обміну жінками великої ваги в підтриманні дружніх стосунків між різними племінними групами [6]).

---

[1]) Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов С.С.С.Р. (Комиссия по устройству студ. этногр. экскурсий. Научная серия. Ленинград, 1926, стор. 196.

[2]) Там-таки, стор. 15.

[3]) Ed. Westermarck, A short History of Marriage. London, 1926, 157.

[4]) К. Тахтарев, Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм. I. Ленинград. 1924, 333.

[5]) M. Ebert, Reallexikon d. Vorgeschichte s. v. ‚Heiratsordnung". 270[6].

[6]) Про цей інститут див. іще Frazer, Totemism and Exogamy II., London 1910, 18, 26, 28 f. 40. Про весільні подарунки взагалі — R. Corso, I doni nuziali. Rev. ethnograph. et sociolog. 1911, 228 sqq.

Статті та матеріяли з історії української етнографії.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.

УВАГИ ДО ЖИТТЄПИСУ М. В. ЗАКРЕВСЬКОГО.

Досі ще не маємо цілком розробленого життєпису Миколи Васильовича Закревського (1805—1871), українського етнографа другої половини минулого століття, складача збірки „Старосвѣтскій Бандуриста“ [1]) та автора „Описанія Кіева [2])— праці на свій час дуже популярної. Опрацьовання цього життєпису ще не вийшло з фази коротеньких, часом навіть одне одному суперечливих, нарисів [3]). У цій статті, не ставлячи перед собою завдання подати цілий життєпис Закревського, ми й збираємося зробити деякі з того приводу уваги, а почасти — подати нові відомості.

А. Н. Пипін, що до його відомої праці доводиться звертатися кожному, хто студіює історію української етнографії, не багато міг сказати про життя нашого автора. „Мы не имѣемъ біографическихъ свѣдѣній о Закревскомъ“, писав у згаданій праці Пипін [4]), а в додатках умістив ті відомості, що одержав їх пізніше з Ревельської гімназії, де наш етнограф колись (1834—1847) служив за вчителя: „Закревскій родился въ 1805 г. в Кіевѣ, посѣщалъ тамошній (?) [5]), лицей, потомъ учился въ Харьковскомъ университетѣ и кончилъ въ немъ курсъ со степенью

[1]) Рецензії на „Старосв. Банд.“ (М., 1860—1861) див. Основа, 1862, V. сторінки 55—73.—А. Гатцука; ib., X, с. 27—48.— П. Єфименка. А. Котляревскаго — Соч., I, 493—500.

[2]) „Описаніе“ це з різних редакціях вийшло тричі: р. 1836-го у Ревелі („Очеркъ исторіи города Кіева“) — про це видання не маємо відомостей у Пипіна в „Исторіи рус. этнографіи; р. 1858-го у Москві („Лѣтопись и Описаніе Кіева“) та р. 1868-го теж у Москві („Описаніе Кіева“, два томи). Рецензію на останнє вид. див. Максимовича „Письма о Кіевѣ“ (газета „Русскій“) за 1868 р. та окр. одб. (СПБ., 1871) та Костомарова „Вѣстн. Европы“, 1868, IV с. 949—958. NB. В нашій статті „З непублікованих матеріялів М. Закревського“—„Етнограф. Вісник“, IV, с. 142, через друкарський недогляд рядок, де цитується рец. Костомарова, попав не на своє місце; тому вийшло так, ніби згадана рецензія стосується „Старосв. Банд“. що не відповідає дійсності. Прохаємо виправити цю помилку й читати це місце у примітці на с. 142 після цитованої рецензії Єфименка так: Н. Закревскаго — „Описаніе Кіева“ (рец. М. Костомарова, „Вѣстникъ Европы“, 1868, IV сс, 949—958).

[3]) Головніша література про Закревського зазначена в оце згаданій нашій сттатті — „Етн. Вісн.“, IV, с. 142. Окрім наведеної там, ще назвемо „Столѣтіе Кіевской первой гимназіи, Кіевъ, 1911, I, сс. 233 та 340: И. Ф. Павловскаго — „Краткій біограф. словарь ученыхъ и писателей Полтавск. губ. съ полов. XVIII в. Полтава, 1912, с. 72—73.

[4]) А. Пыпинъ. Исторія рус. этнограф., т. III, с. 344.

[5]) Знак запиту в оригіналі у Пипіна.

дѣйствительнаго студента. Затѣмъ, въ 1829—31, онъ изучалъ въ Дерптѣ юриспруденцію. 1 янв. 1834 г. опредѣленъ учителемъ русскаго языка въ Ревельскую гимназію; въ сентябрѣ 1847, уволенъ отъ службы съ чиномъ надворнаго совѣтника и проживалъ послѣ то въ Ревелѣ, гдѣ женился на нѣмкѣ, то въ „Россіи“ [1]). Оце все з біографічних відомостів про Закревського у Пипіна. Приблизно те саме повторено було в коротенькій замітці в енциклопедичному словникові Брокгавса-Ефрона [2]).

Р. 1911-го проф. Д. І. Яворницький опублікував цікаві відомості про цінну знахідку: ще р. 1900-го у московського букініста покуплено примірника „Старосвѣтскаго Бандуристы“, що належав самому складачеві цієї збірки. Закревський готував, очевидно, друге видання своєї праці, бо призбирував новий матеріял [3]). Серед тих додатків знайшов проф. Яворницький автобіографію нашого етнографа вкупі з фотографічним портретом. Знайдений текст автобіографії з портретом Яворницький видрукував у „Историческомъ Вѣстникѣ“ (1911, IV) та в Лѣтописи Екатеринославской Ученой Архивной Комиссіи“ (1911, в. VII) [4]). Це відкриття було тим важливішою новиною, що за Пипіним уважалося, немов инших відомостів, як ті, котрі він подав — немає. Публікація Яворницького цитується в низці біографічних нарисів по різних виданнях, як от у І. Ф. Павловського — „Краткій Біографическій Словарь ученыхъ и писателей Полтавской губерніи съ половины XVIII в. (Полтава, 1912, с.с. 72—73), за ним у „Русскомъ Біографическомъ Словарѣ“ (див. том „Жабокритскій — Зяловскій“, с. 200—201) та у І. Ілюстрова — „Жизнь русскаго народа въ его пословицахъ и поговоркахъ“, вид. III, 1915, с. 42.

А тимчасом, коли Пипін скаржився на обмаль відомостів біографічних про Закревського і користувався в своїй праці відомостями з Ревельської гімназії, було досить повне і безперечно певне джерело, якого він своєчасно не помітив. Це — „Послѣсловіе“ до видання р. 1868-го „Описанія Кіева“ Закревського, де автор, традиції старо-руських переписувачів наслідуючи, розповів сам про себе. Між иншим, Пипін у своїй викладі досить уваги оддав цьому „Описанію“ р. 1868-го: навів рецензії на нього, висловив свій погляд, та, на жаль, не помітив цікавого „Послѣсловія“ [5]). Маючи на увазі це джерело, ми повинні визнати, що публікація проф. Д. І. Яворницького не є зовсім новий текст, а тільки р е д а к ц і я, очевидячки раніша, згаданого „Послѣсловія“. Разом з цим треба зазначити, що й з „Послѣсловія“ не було до краю забуте чи незнане джерело: його знав, наприклад, І. Г., автор передмови до листування Закревського з Лебединцевим, публікованого р. 1902-го

[1]) А. П ы п и н ъ, op. cit., с. 425. Лапки при слові „Россія“ поставив Пипін.

[2]) Op. cit., т. 23, с. 183. У „Новому Энц. Слов.“, т. 18, с. 171 життєписа написано на підставі праці Д. Яворницького.

[3]) Про це докладніше у процитованій нижче статті Яворницького та нашій у „Етногр. Вісн.“, IV, стор. 142.

[4]) Той-же портрет Закревського без текста публіковано ще у „Дніпрових Хвилях“ (Катеринослав), 1911 № 16—17, стор. 229. [5]) П ы п и н ъ, op. cit., с.с. 343—344.

у „Кіевской Старинѣ“ [1]), автор біографічної замітки про М. В. Закревського у цитованому вже виданні „Столѣтіе Кіевской первой гимназіи“ писав на підставі виключно того-таки „Послѣсловія“[2]). Отже досі ми мали такі публікованні перводжерела до життєпису нашого етнографа: „Послѣсловіе“ р. 1868-го та текст Яворницького. Автор замітки у „Столѣтіи“ не знав про знахідку Яворницького, бо передмова „Столѣтія“ датована 25 березня 1911-го року[3]), а стаття Яворницького вийшла в квітневому числі „Историческаго Вѣстника“ за той-же рік[4]). Згадане вище листування є третє з досі відомих перводжерел. Публікація Яворницького швидко пішла до вжитку й цитується, як те ми вже зазначили вище, у пізніших нарисах. У декотрих з них маємо ми такі факти життєпису Закревського, яких немає ніде в наведених перводжерелах. Почнімо свій розгляд з начерку Павловського, — помилкові твердження якого перейшли й у инші видання. Його джерелами були „Столѣтіе Кіевской первой гимназіи“ (с. 73) та стаття Яворницького. „Послѣсловія“ 1868-го р. він, здається, не знав.

Павловський, передусім, дає нові відомості про походження Закревського: „Закревскій, Николай Васильевичъ, изъ Полтавскихъ дворянъ, родился въ Кіевѣ“... (с. 72). Далі переказано відомі факти: після величезної пожежі в Київі р. 1811-го батько нашого етнографа дуже зубожів; р. 1820 майбутній історик м. Київа вступає до першої гімназії у Київі, але в травні р. 1825-го покинув її, щоб вступити на цивільну посаду в Петербурзі. Р. 1828-го повертається до Київа, вступає до першої гімназії й закінчує її. „Въ томъ же году“ [5]) (коли саме? *В. Б.*) Закревський „поступилъ въ Дерптскій (нынѣ Юрьевскій) университетъ, на юридическій факультетъ“ (ст. 73) Через матеріяльні нестатки, однак, кинув він науку й тут, щоб стати за вчителя спочатку в Вейсенштейні, а тоді у Ревелі. Р. 1847-го абшитувався, здобув пенсію (95 карб. сер.) та й оселивсь у Москві. За три роки повертається до Ревеля, де й живе до смерти дружини. Тоді Закревський знову переїздить до Москви; у Москві він і помер. „Въ 1836 г. З(акревскій) напечаталъ „Очеркъ исторіи города Кіева“, пише Павловський далі: „Въ 1858 г. З(акревскій) издалъ ее въ видѣ большого сочиненія, озагла-

[1]) Кіевск. Стар., 1902, VII—VIII, стор. 77—94.

[2]) Столѣтіе Кіевск. перв. гимн., т. I. стор. 340; пор. це з „Послѣсловіемъ“ до „Описанія Кіева“ 1868, р., т. II с.с. 926—928.

[3]) Op. cit., т. I, стор. XII.

[4]) Нам невідомо, якого місяця р. 1911-го вийшов випуск VII-й „Лѣтописи Екатеринославск. Ученой Арх. Комиссіи“; можливо, що він вийшов і раніше за „Столѣтіе“; та навряд, щоб це видання, як провінційне, було дуже поширене й щоб складач життєпису у „Столѣтіи“ знав „Лѣтопись“ раніше від популярного „Историческаго Вѣстника“.

[5]) Це місце Павловський зредагував дуже неясно. Не розібрати, що він хоче сказати: чи Закревський, р. 1828 го вступивши до гімназії, того-таки 1828 р. й закінчив її, чи що він уступив до університета того самого року, як закінчив гімназію. Але точно Павловський того року, коли Закревський скінчив гімназію, не зазначає.

вивъ „Лѣтопись и описаніе г. Кіева“ (950 стр.). Спустя десять лѣтъ, это сочиненіе было издано Московскимъ Археологическимъ Обществомъ подъ заглавіемъ „Описаніе Кіева“. Потім розповідається про видання збірки „Старосвѣтскій Бандуриста“. До цього місця свого викладу Павловський переказує, очевидячки, нарис у „Столѣтіи“, далі-ж — статтю Яворницького, причому пише так: „Здѣсь въ этой книгѣ (знайденому примірникові „Стар. Б-ты“ В. Б.) написана З (sic-три?) его автобіографія“ [1]). Мало не слово в слово, принаймні дуже подібно до цього, написано начерк про Закревського в „Русскомъ Біографическомъ Словарѣ“ [2]). Спробуємо розібратися в цих відомостях.

В жадному з тих джерел, які Павловський цитує у своєму нарисі, себ-то ані в „Столѣтіи“, ані в Яворницького, нічого не говориться про дворянське походження Закревського. Звідки Павловський узяв цю звістку? За бібліотечними нестатками у Київі нам не можна було з'ясувати — хто перший знобілітував Закревського. Певне тільки одне, що така думка цілком безпідставна. Як-би Павловський уважно переглянув „Столѣтіе“, що його він цитує, то на стор. 233-й тома І-го він-би побачив, що в списку абітурієнтів київської гімназії р. 1829-го Закревський числиться з приміткою: „по увольненіи изъ податного сословія“. Цей офіційний документ цілком спростовує звістку про дворянське походження нашого етнографа. Далі ми подамо ще безперечні на те доводи. Ця неправдива звістка є і в „Русскомъ Біографическомъ Словарѣ“). Далі у Павловського читаємо, що р. 1825-го в травні, Закревський їде до Петербурга шукати посади. Факт цей узято з „Столѣтія“ [3]), а туди він дістався з „Послѣсловія“ у виданні „Описанія Кіева“ р. 1868 [4]). Треба нагадати, що в публікації Яворницького ми знайдемо більше про це деталів: „Оставалось не болѣе полугода до окончанія учебнаго курса въ гимназіи, какъ я, по неопытности своей, увлеченный пристрастнымъ совѣтомъ Директора г-на Петрова, прервалъ ученіе и 9-го ноября 1824 г. принялъ мѣсто помощника при Губернскомъ Архитекторѣ Карлѣ Вейцлерѣ въ Житомірѣ. Непріятное положеніе при семъ невоспитанномъ человѣкѣ и невозможность быть опредѣленнымъ по сему званію въ статскую службу принудили меня въ маѣ 1825 г. удалиться и искать мѣсто въ Петербургѣ“ [5]). Потрібує певного пояснінння й згадане вже вище темне місце в означенні часу, коли вступив був Закревський до Дорпатського університета. Всі перводжерела одноголосно дають такі дати: р. 1828-го, повернувшися до Київа, знову вступає до гімназії, р. 1829-го закінчує її й стає того-таки року (9 грудня) студентом юридичного факультета

[1]) Павловскій, op. cit., стор. 73.
[2]) Рус. Біогр. Слов., т. Жабокритскій—Зяловскій, с.с. 200—201.
[3]) Столѣтіе Кіевск. перв. гимн., т. I, стор. 340.
[4]) „Описаніе Кіева“ 1868, т. II, стор. 926.
[5]) Эварницкій, op. cit., Истор. Вѣстн., 1911. IV, с. 212 = Лѣтоп. Ек. Уч. Ар. Ком., 1911, VII. стор. 118—119.

у Дорпаті [1]). Тут маємо справу, очевидячки, більше з стилістичним огрі-хом чи що. Але в звістці про видання „Описанія Кіева“ маємо справ-жню плутанину. Вище ми процитували це місце з Павловського; нага-даємо його ще раз: р. 1836-го Закревський видрукував „Очеркъ исторіи города Кіева“; р. 1858-го та сама праця виходить „въ видѣ большого сочиненія“— „Лѣтопись и описаніе г. Кіева (950 стр.)“. „Спустя 10 лѣтъ, это сочиненіе было издано Московскимъ Археологическимъ Обще-ствомъ“ [2]). Тут правильні тільки дати видань, а сами-ж видання не-щадно переплутані. Те видання, що його Павловський датує р. 1858-им, як-раз і було тим, що його видало „Московское Археологическое Об-щество“ в двох томах (950 сторінок + рисунки та плани) р. 1868-го, р. 1858-го працю Закревського Бодянський видав хоч і в поширеному проти видання р. 1836-го вигляді, та все-таки обсягом не становила вона й половини проти зазначеного у Павловського. Там було VI + 266 + 3 мапи + 14 сторінок. Таку плутанину бачимо і в „Русс. Біогр. Словарѣ“ [3]).

Цікаво з'ясувати питання: звідки могла взятися така помилка? з якого джерела Павловський узяв такі дані? Нам здається, що це можна пояснити неуважним читанням відповідного місця в життепису, публікованому у „Столѣтіи“, що ним, як ми з'ясували, Павловський без-перечно користувався. Там читаємо таке: „Первымъ литературнымъ тру-домъ Н. В. Закревскаго былъ „Очеркъ исторіи города Кіева“, напе-чатанный имъ въ Ревелѣ въ 1836 г. Пополнивъ и разширивъ эту бро-шюру, онъ въ 1858 г. издалъ ее въ видѣ большого сочиненія, подъ за-главіемъ: „Лѣтопись и Описаніе г. Кіева“. Въ значительно увеличенномъ видѣ (950 страницъ большого формата) это сочиненіе было издано еще разъ археологическимъ обществомъ въ Москвѣ въ 1868 г. подъ загла-віемъ „Описаніе Кіева“ [4]). Ми припускаємо, що читаючи це місце, Пав-ловський крапку застосував не після слова „г. Кіева“ у наведеній ци-таті, а після слова „формата“, і з такою пунктуацією інтерпретував це місце в своїому „Словарѣ“.

Щоб покінчити з помилками, зазначимо ще одне місце. Въ „Рус-скомъ Біографическомъ Словарѣ“ на стор. 201 цитованого тому чита-ємо, що в новознайденому примірникові „Старосвѣтскаго Бандуристы“, між иншим, знайдено було три автобіографії Закревського („Въ этой книгѣ найдены были три автобіографіи З-скаго“). Цього ми зовсім не маємо у Яворницького. Звідки автор начерка в „Рус. Біогр. Словарѣ“ міг допуститися такої помилки? На це розгадку дає теж неуважне

---

[1]) Эварницкій, ib.; „Послѣсловіе“ в „Описаніи“ 1868, т. II, стор. 926; „Столѣ-тіе“, т. I, с. 340. В „Рус. Біогр. Слов.“ цієї неясности немає, бо там узагалі не по-дається точного року, коли вступив Закревський до університета.

[2]) Павловскій, op. cit., стор. 73.

[3]) Рус. Біогр. Слов., том „Жабокритскій—Зяловскій“, стор. 200.

[4]) Столѣтіе Кіевской первой гимназіи, т. I, стор. 340. Тільки видав цю книжку не Закревський сам, а Бодянський (див. „Послѣсловіе“, с.с. 927, Эварницкій. Op. cit., Ист. Вѣст. 1911, IV, с. 216 = Лѣт. Ек. Уч. Ар. Ком., с. 122.

читання тексту, тільки на цей раз уже у Павловського. У нього це місце зредаговано так: „Здѣсь въ этой книгѣ написана (розбивка наша *В. Б.*) 3 (sic — три? *В. Б.*) автобіографія. (розбивка наша. *В. Б.*) Знак *3* у Павловського дуже невиразний, більше подібний на цифру три, як на літеру З, що повинно було, очевидячки, значити „Закревскій". Це й призвело автора начерка у „Рус. Біогр. Словарѣ" до помилки, якої він аж ніяк не міг-би зробити, як-би звернув увагу на синтаксу речення. Сумнівний знак не можна було читати як цифру три, бо цьому не відповідає підпорядкованість слів: будь то три, то було-б не „написана", „автобіографія", а „написаны", автобіографіи".

Отже спостереження над помилками остаточно з'ясовують нам питання про взаємини окремих біографічних нарисів.

Як відомо з життєпису в редакції Яворницького [1]) та з „Послѣсловія" р. 1868-го [2]), Закревський, опрацювавши „Лѣтопись города Кіева", подарував рукописний примірник Російській Публічній Бібліотеці в Петербурзі. Видання „Описанія Кіева" р. 1868-го, як і знахідка Яворницького, підказували нам, що Закревський мав звичку містити в своїх працях і життєпис. Це міркування дало можливість припустити наявність біографічного матеріялу і в згаданому манускрипті. І справді, ми знайшли там потрібний новий матеріял.

Сам манускрипт являє собою фоліянт у 303 звичайні аркуші під титулом: „Лѣтопись города Кіева, составленная Николаемъ Закревскимъ. Ревель, 1840". Шифр, що під ним манускрипт зареєстровано в Бібліотеці—F. отд. IV, 262. На початку книги — ілюстрації: внутрішній вигляд Ближніх печер (копія з відомого малюнку П. Свіньїна [3]), датована 27 квітня 1841, гробниця князя К. Острозького, головний корпус військового шпиталю, фасад і план Золотої брами. На заголовному аркуші — віньєта відповідна до напису „на сихъ горахъ возсіяетъ благодать Божія", а на звороті — акварельний портрет „кіевлянина Николая Васильевича Закревскаго" з підписом майстра: Amicus amici pinxit. Revalium 1839. G. A. Pezold fec. [4]). На дальших сторінках — портрети Гизеля, Петра Могили та Адама Киселя. У передмові автор зазначає, що почав працювати він над своєю книгою 14 березня 1833 р. у Вейсенштейні, а закінчив — у Ревелі червня 9-го р. 1840-го. У примітці сказано ще: „Книгу эту началъ я собственноручно писать, но большая часть оной написана моими учениками, ибо слабость здоровья мнѣ въ этомъ препятствовала. Однакожъ всѣ приложенные при сей лѣтописи рисунки, кромѣ моего портрета, сдѣланы мною однимъ". На аркушах 234—238 чи за иншою пагінацією — с.с. 455—464 маємо „Жизнеописаніе Николая

[1]) Эварницкій, op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 215 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 122.

[2]) „Описаніе Кіева" 1868 р., т. II, стор. 927.

[3]) П. Свиньинъ, Картины Россіи, ч. I, СПБ, 1839, мал. до стор. 279.

[4]) Цей портрет опубліковано у кн. IV-й „Етнограф. Вісника" при згаданій нашій статті.

Закревскаго, Автора сей книги". Перед текстом змальовано крайовид — Дніпро коло Київа на Подолі.

Отепер справді можна сказати, що маємо три автобіографії Закревського. З досі відомих редакцій наша редакція найдавніша: її можна датувати рр. 1833 (коли почав Закревський писати „Лѣтопись") — 1845 (останні події в „Жизнеописаніи" позначені лютим цього року) [1]), тимчасом як редакція Яворницького писана десь між 1861 — 1863 [2]) рр., а „Послѣсловіе" у виданні „Описанія Кіева" р. 1868, мабуть, 1866—1867 (не пізніше, як у жовтні) [3]). Останні дві редакції, очевидячки, вийшли з нашої, розуміється не без відповідних змін, скорочень чи додатків. Тому редакція життєпису, що далі її подаємо, подвійну вагу має: перше — як найдавніша з усіх досі відомих текстів, себ-то своїм формальним, коли так можна висловитися, значінням, а друге своїм змістом. Тут Закревський трохи щедріший на подробиці, більше говорить про важливі події у своєму житті й спиняється на тих його моментах, які пізніше він помине зовсім. Це особливо важливо, бо взагалі, не зважаючи, на три автобіографії, про Закревського знаємо ми мало. Перейдімо тепер до змісту нашої редакції життєпису. Подавши відому нам уже з „Послѣсловія" 1868 р. та редакції Яворницького [4]) дату свого народження (9 червня 1805 р.), Закревський, як і в пізніших редакціях життєпису, мотивує — на що він пише про своє життя: не „слѣпое самолюбіе водило перомъ моимъ", завважує автор:„... но если каждый смертный болѣе или менѣе зависитъ отъ обстоятельствъ, то, зная мое положеніе, читатель самъ увидитъ, чего онъ можетъ требовать отъ меня, какъ отъ человѣка занимающаго въ свѣтѣ незначительное мѣсто, имѣющаго ограниченный кругъ дѣйствія, и, что главнѣйшее, безъ всякихъ средствъ. По крайней мѣрѣ этотъ очеркъ поставитъ любопытнаго на ту точку зрѣнія, съ которой онъ долженъ смотрѣть на описываемый предметъ и на описателя, и тѣмъ, можетъ быть, избавитъ послѣдняго отъ незаслуженныхъ обвиненій". Отже такий вступ доводить,

[1]) З редакції Яворницького (див. Ист. Вѣстн., 1911, IV, с 215 = Лѣт. Ек. Уч. Ар. Ком., 1911, VII. стор. 122) відомо, що Закревський подарував згаданий вище манускрипт Публічній Бібліотеці у лютому 1846 р. У нашій редакції про це пишеться ще як про намір. Значить життєпис наш писаний до цього часу, себ-то до 9 лютого 1846.

[2]) Датуємо так з ось яких міркувань: текст Яворницького, писаний в авторському примірникові „Старосв. Банд." на аркушах, оправлених у книжку після того, як вийшла вона в світ (1861). Закінчує свою біографію Закревський там 1863 р. (травень). Але можна припустити і ось що: в цій книзі є записи та нотатки, що стосуються 1867 р., а сама біографія починається так: „Никогда не прибавилъ бы этой статьи къ составленному мною описанію Кіева"... (див. Эварницкій, Ор. cit., Ист. Вѣст. 1911, IV, стор. 212 — Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 118). З цього можна зробити висновок, що ця редакція стосувалася до майбутнього видання „Описанія" (почалось друком 1856, а вийшло — 1868 р.). Тимчасом немає даних, які-б одкинули одне якесь з цих припущень.

[3]) „Послѣсловіе" датоване 24 жовтня 1867 р. (див. „Описаніе" р. 1868, т. II, стор. 928).

[4]) Эварницкій, ор. cit., Истор. Вѣстн., 1911, IV, стор. 212 = Лѣтоп. Ек. Уч. Ар. Ком. 1911, VII. стор. 118.

що була певна мета: життєпис пишеться тому, щоб показати — якого лиха зазнав автор, що́ він переніс у житті, а тому й гідний співчуття, бо з малими даними спромігся зробити чималу справу. Та, на жаль, Закревський як-раз не дуже щедрий на факти внутрішнього свого життя. Ми мало знайдемо тут даних на те, щоб з них судити про те, як розвивавсь світогляд нашого етнографа, або-ж перейнятися його настроєм, почуттям: зовнішні факти безперечно панують і в нашій редакції життєпису, хоч і не так, як у двох досі відомих. По наведенім уступі Закревський розповідає про своє вчення в київській гімназії, яку став одвідувати з 1 квітня 1820 р. Отже про раннє дитинство своє він не пише нічого. З пізнішого листування поміж Закревським та Лебединцевим ми потім довідуємося за декого з учителів нашого етнографа [1]). Це буде все, коли не рахувати згадки про київський пожар р. 1811-го. Пожар цей добре пам'ятний Закревському, хоч було йому всього шість років і один місяць саме в той день, коли вогонь спустошив місто й багатьох статечних людей, дбайливих київських міщан, залишив без усього, а серед ніх — і родину Закревських. Хоч у життєписах про пожар тільки згадується побіжно, але зате в тексті своєї праці Закревський згадує за це досить докладно [2]). Відповідні спогади є й у тому примірникові „Лѣтописи г. Кіева", де знайшли ми третю редакцію життєписа. Шестирічний хлопчик пригадує, як його мати, скоро почався пожар, „сняла со стѣны образъ Ахтырской Божіей Матери подъ серебряною, позолоченою ризою, вынесла его на дворъ и поставила на столѣ, какъ бы въ охраненіе отъ очевидной гибели..." А навколо відбувалося вже звичайне: „Дворъ нашъ [3]) былъ наполненъ множествомъ солдатъ и чернью въ лохмотьяхъ. Эти вандалы казались весьма озабоченными,... эти люди отбивали замки у нашихъ чулановъ, выносили въ банкахъ варенье и тутъ же ѣли, вынимая руками, а посуду въ дракѣ разбивали; то же было съ напитками... Потомъ принялись за вещи. Услужливость ихъ простиралась до того, что у насъ ничего не осталось бы, если бы отецъ мой не успѣлъ спасти нѣкоторыхъ вещей. Когда загорѣлся нашъ домъ, то нѣсколько человѣкъ захватили веревкою за большой липовой сундукъ на малыхъ колесахъ [4]) и потащили. Мать моя, взявъ образъ Божіей Матери и меня, пошла въ слѣдъ за тащущими. Еще много осталось вещей въ домѣ; но мы не имѣли ни времени, ни силъ спасать ихъ и должны были оставить въ жертву огню и хищной толпѣ". Тяжко довелося після пожару: „Отецъ мой продавалъ послѣднія вещи за безцѣнокъ, чтобы сколько нибудь обстроиться; онъ съ горемъ пополамъ покрылъ свой погребъ

[1]) „Кіев. Стар.", 1902, VII—VIII, стор. 83.

[2]) Описаніе Кіева 1868, т. I, стор. 116—119.

[3]) В „Описаніи" 1868, т. I, стор. 117 Закревський зазначає точно місце садиби своїх батьків: на Чорній грязі, „на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ теперь (1867) гостинница Флоровскаго монастыря".

[4]) „Такіе сундуки обыкновенно дѣлались въ Малороссіи, особенно назначенные для приданого; теперь комоды заступаютъ ихъ мѣсто". Примітка М. Закревського.

и провелъ съ семействомъ зиму въ этомъ сыромъ подземельѣ; не умѣлъ перенести своего несчастія и умеръ отъ печали". Проте не всі збідніли підчас пожару: „я помню", пише Закревський, „какъ мнѣ говорили о нѣкоторыхъ, что они были въ крайней бѣдности, жили подъ горами Старо-Кіевскими и на Крещатикѣ въ полусгнившихъ хижинахъ, которыя они лѣпили къ утесамъ горъ, подобно гнѣздамъ ласточекъ [1]), но послѣ пожара эти промышленники выстроили себѣ изрядные домы, даже и въ купечество пустились; а между тѣмъ многіе, какъ и мои родители, бывъ прежде достаточными, послѣ пожара совсѣмъ обѣднѣли". Що-ж до причини такого несподіваного лиха, пожара, то Закревський передає міркування київських політиків, міркування, треба сказати, дуже типові: винний був на цей раз француз, лукавий галл. Чи так це, чи ні, писав Закревський у своїй Лѣтописи, „но чего не можно было ожидать отъ Наполеона, для котораго ничего не было священнаго; не смотря на миролюбіе и великодушіе Благословеннаго Александра, онъ тогда уже собиралъ силы цѣлой Европы, чтобы ими подавить Россію, какъ послѣднюю препону къ владычеству надъ міромъ. Впрочемъ — обережно підходить до справи Закревський — можетъ быть Россіяне, опасаясь алчнаго честолюбія Наполеонова, приписывали ему то, о чемъ онъ и не думалъ" [2]). Отож син у всякім разі „достаточныхъ" батьків, молодий Закревський опинився в тому становищі, коли „Не люди... но время" були йому за ментора. Вступивши до київської вищої гімназії п'ятнацятилітнім хлопцем, мусів він жити самотужки — вчитися й утримувати свою матір. З того, що Закревський зараз по вступі до гімназії „началъ давать въ нѣкоторыхъ предметахъ уроки, заниматься репетиціею съ товарищами", можна зробити висновок, що уже до гімназії у Закревського була певна підготова. В гімназії особливо цікавлять його „философическія лекціи" вчителя Ростовцева [3]) та аж занадто протилежна абстрактній філософії архітектура. Нахил до архітектури у Закревського зберігся на все життя і це наробило йому чимало лиха. Через пристрасть до неї він зовсім несподівано за півроку перед тим, як закінчити гімназію, що мала чотири класи, послухався безрозсудної поради свого директора Петрова [4]) й кинув науку, щоб стати помічником архітекта в Житомирі. Останній відгомін цього тяжіння до архітектури стосуватиметься пізнішого часу. Потім з життепису, опублікованого у Яворницького, ми дізнаємося що Закревський на 45 році життя вступив до архітектурної класи Академії Мистецтв, щоб „остатокъ своей жизни...

---

[1]) „Много подобнаго и теперь можно видѣть въ Кіевѣ" (примітка М. Закревського).

[2]) Опис пожара цитуємо, окрім зазначених у примітках місць, за манускриптом „Лѣтопись и описаніе г. Кіева" що належить Рос. Публ. Бібліотеці у Ленінграді, с.с. 580 — 582. Проти друкованого тексту (пор. у вид. 1858 р. сс. 53—54, у вид. 1868 р. с.с. 116—119) вони мають чимало одмін.

[3]) Про Ростовцева див. Столѣтіе Кіевск. перв. гимназіи, т. I, с.с. 16, 169.

[4]) Эварницкій. op. cit. Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 212 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 118.

посвятить сему искусству[1])", і що ця спроба скінчиться так само невдало, як і перша, хоч на той раз уже з инших причин.

На посаді помічника архітекта губерніяльного у Житомирі Закревському тимчасом не повелося: „Грубое обхожденіе сего невоспитаннаго человѣка и невозможность быть опредѣленнымъ по этому званію въ статскую службу" примусили нашого етнографа менше, як через рік (у травні 1825-го) податися до „сѣверной Пальмиры", де три роки обббиває він пороги „въ мѣстахъ присутственныхъ", вступити куди не міг через дрібну формальну перешкоду, незрозумілу иншій добі окрім Миколаївської: в документі не було проставлено якогось указу. Жити довелося випадковим заробітком, між иншим — приватними лекціями. Ми дуже мало знаємо од Закревського про життя його в Петербурзі. Він не називає нікого з своїх знайомих, згадуючи тільки абшитованого професора російської словесности Ів. Ів. Чернявського, дочці якого він дадав лекції з історії, географії, аритметики, риторики, логіки та психології. На жаль, ми не знайшли жадних джерел, які-б висвітлили нам цю особу[2]). А потрапив Закревський до Петербургу в цікаві часи (декабристи); тільки не згадав він і слівцем за це, хоч і згадувати, розуміється, було небезпечно. Отже нам невідоме те коло знайомств, що оточувало молодого юнака. Якісь більше чи менше тісні знайомства були, бо коли, три роки поживши без усякої собі користи у Петербурзі, Закревський повертається р. 1828-го до Київа доучуватися, то почуває він сум за друзями й добродійниками своїми — значить були й такі — і пише їм листа, якого цитує у поданому нижче тексті, не називаючи їх імен. Листа того написано в типових двацятим рокам висловах: тут і буря, і „порывистый вѣтеръ", і „мрачныя сосны", і „дикіе берега Днѣпра", „черныя тучи съ густымъ туманомъ", і розуміється „черные враны" та „ужасъ природы", словом увесь інвентар образів, потрібних романтикові. 23-х річний юнак, покинувши своїх коханих друзів, „терзается мрачными чувствованіями", доводить, що щастя — безрозсудство, а справжнє благо—то „добродѣтель", яку в житті ми раз-у-раз одкидаємо „и съ жадностью увлекаемся блестящею мечтою, которая, подобно метеору, гаснетъ, и съ нею и наше щастіе". Чи справді послано було такого листа, чи була це тільки літературна вправа молодого Закревського, це не важлива річ. Лист у всякому разі свідчить про літературне уподобання Закревського, його розвиток, досить гладке перо; змістом своїм він міг одбивати і природній сумний настрій шукача кращої долі по чужих світах, де йому так не поталанило.

Повернувшись р. 1828 у лютому до Київа, Закревський вступає знову до гімназії — кінчати освіту. Вільним часом екскурсує по київських

---

[1]) Эварницкій, op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 214—215=Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком. 1911, VII стор. 120—121.

[2]) Це ім'я згадане у т. 62. „Сборника Русск. Истор. О-ва", 1888, стор. 423, у списку життєписів, що мають бути опубліковані в „Русск. Біогр. Словарѣ". Але тимчасом у відповідному томі словника ми такого життєписа не знайшли.

околицях і замальовує крайовиди. Це власне був перший крок до складання „Описанія Кіева". Підчас однієї такої екскурсії він на-весні р. 1829-го застудився й серйозно занедужав. Недуга не завадила Закревському того-ж року кінчити гімназію з званням „дѣйствительнаго студента". В автобіографії наведено копію атестата, що дає деякі документальні дані.

З якими знаннями та розвитком майбутній історик Київа вийшов з гімназії? Йому не до вподоби була енциклопедійність гімназіяльної науки і він не один раз висловлювався проти такого ухилу: „Не смотря на глубокое почтеніе къ моему первоначальному училищу, я долженъ откровенно замѣтить слѣдующее: наша бывшая Высшая Гимназія равнялась Лицею, потому что въ планѣ своемъ заключала огромное количество учебныхъ предметовъ и это было главнымъ ея недостаткомъ. Вмѣсто того, чтобы позволять ученикамъ избирать нѣкоторый кругъ наукъ и за избраннымъ смотрѣть строго, какъ это положено въ Университетѣ и негодится для Гимназій, требовали всего и всему учили по-немногу, ученики знали все и ничего основательно. Главными пре(д)метами были науки математическія, а на языки не обращали ни малѣйшаго вниманія. Даже древніе языки, сіе истинное основаніе учености, находились въ совершенномъ пренебреженіи; для нихъ было назначено самое малое время. Поступившіе въ Университетъ, вмѣсто того, чтобы слѣдовать за лекціями Профессора, должны были снова браться за грамматику Латинскую и Греческую, и повторять курсъ теперешнихъ Семинаристовъ или Гимназистовъ... Подлинно странный планъ, вѣроятно, не педагогъ изобрѣлъ его![1])". Очевидячки, що судив Закревський про свою alma mater передусім по собі. Але тут треба зазначити, що серед гімназіяльнихъ учителів своїх він стрів і таких, які серйозно могли вплинути на нього. Сам Закревський згадував, що цікавість до історії Київа у нього з'явилася підо впливом „Описанія" Берлинського[2]). Як-раз цей автор був серед учителів київської гімназії, коли в ній учився наш етнограф. Максим Федорович Берлинський (1764—1848) був вихованець Київської Академії (з 1776—1786), де вчився „съ успѣхомъ преизряднымъ и отъ ученыхъ мужей особливое одобреніе заслуживающимъ въ слогѣ священныхъ проповѣдей и въ витійствѣ дѣйствительномъ предпочтенъ былъ многажды по достоинству прочимъ своимъ сотрудникамъ и добропорядочнымъ и примѣрнымъ поведеніемъ въ добродѣтельныхъ качествахъ достоинъ любви и благопризрѣнія[3])". В своїй дальшій діяльності він був не тільки путящий педагог, а й перший київський археолог та історик[4]). Р. 1820-го він видав „Краткое описаніе Кіева", яке, очевидно, й зацікавило Закревського пізніше[5]).

[1]) Пор. у вид. 1858 р. стор. 91; вид. 1868 р. т. I, стор. 268 – 269.

[2]) Эварницкій, op. cit., Истор. Вѣстн., 1911. VI, стор. 215 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII. стор. 121. [3]) Столѣтіе Кіевск. перв. гимн., т. I. стор. 48.

[4]) В. И. Щербина, „Первый кіевскій археологъ, М. Ф. Берлинскій „Кіев. Стар.", 1896. XII, сс. 395—417; див. також про Б-го Семейкина „М. Ф. Берлинскій"; Венгеровъ, Кр. Біогр. Сл., III, 87—88; Рус. Біогр. Слов., II, с.с. 745—746.

[5]) В життєписі ред. Яворницького Закревський писав: „Съ молодыхъ лѣтъ еще плѣняла меня идея Исторіи города Кіева, возбужденная чтеніемъ Описанія Берлинскаго"

Закінчивши гімназію, Закревський, навчений з гіркого досвіду недавнього минулого, обминає статську службу, і того-таки року (1829) вступає до Дорпатського університету на юридичний факультет (9 грудня). За студентські роки нашого етнографа знаємо дуже мало. В Дорпаті протегував йому професор російської літератури Вас. Матв. Перевощиков, пізніше академик, що був на чолі „Професорського Інституту" при університеті; інститут цей готував до наукової діяльности кандидатів петербурзького, московського, казанського та харківського університетів [1]). На жаль, Закревський не з'ясовує — в яких стосунках був він до цього інституту. Певно знаємо те тільки, що „казенныя стипендіи доставили (Закревському) возможность жить независимо и заниматься науками". Йому хочеться зайтися коло давно задуманої праці: „Нѣсколько лѣтъ до сего меня плѣняла идея исторіи Кіева; она сдѣлалась любимымъ предметомъ; благопріятный случай представился, богатая университетская библіотека могла снабжать матеріалами, а профессоры совѣтами". На перешкоді цьому було те, що Закревському раніше треба було засвоїти німецьку мову — трохи чи не офіційну в Дорпаті. Тут Закревський подає нам деякі дані що-до своєї лектури: Ґете, Шіллєр, Гердер, Віланд, Лессінг, Шекспір у Шлегелевому перекладі... Закревський підкреслив вагу того, що він був обізнаний з німецькими класиками та Шекспіром: ці автори „были не только любимымъ чтеніемъ, но они обогатили меня великими, изящными идеями и образовали вкусъ". З університетських дисциплін Закревський згадує філософію та історію; нахил до них виявився, як знаємо, ще в гімназії.

Все це справляє таке враження, ніби науку розпочато в добрих матеріяльних і моральних умовах. Є стипендія, є й доброзичливе ставлення професури, надійна протекція. Але в поданій далі редакції свого життєпису Закревський якось раптово, зазначивши свою прихильність до філософії та історії, обриває нитку оповідання й повідомляє читача, що він „Іюня 26 дня 1831 года получилъ мѣсто учителя Русскаго языка при Вейсенштейнскомъ Училищѣ". Сталося це ще перед тим, як він закінчив курс. У життєпису в редакції Яворницького справа з'ясовується трохи инакше: „не имѣя надежныхъ способовъ къ пропитанію, не было мнѣ возможности окончить курсъ въ Университетѣ; а потому я рѣшился искать какого-либо мѣста" [2]). Таке-ж більше-менше поясніння і в Послѣсловіи [3]). Та все це не зовсім відповідає звісткам про стипендії та протекцію. Правда, в обох названих редакціях про них нічого не згадується; за стипендію та протекцію Закревський пише тільки

(Эварницкій, op. cit., Истор. Вѣстн., 1911, VII, стор. 215 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 121.

[1]) Про цей інститут див. Е. Пѣтухова — Кафедра русск. яз. и словесности въ Юрьевскомъ (Дерптскомъ) университетѣ. Юрьев., 1900, стор. 52.

[2]) Эварницкій, op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, 213 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 119.

[3]) „Послѣсловіе" в т. II-му „Опис. Кіева" 1868 р., стор. 926.

в нижчеподаному тексті своєї автобіографії. Коли ми маємо справу не з випадковим пропуском якогось деталю, то можна припустити, що була якась инша причина. Та це можна з'ясувати хіба тільки в Дорпатському університетському архіві, коли там зберігся якийсь матеріял. А може раптовий відхід Закревського з університету можна ще пояснити тим, що р. 1830-го покинув катедру його патрон, Перевощиков (див. Петухова, Каѳедра руск. яз. и слов. въ Юр. (Дерптск.), унив. стор. 53; Біограф. Слов. проф. и преп. Юр. (б. Дерптск.) унив., II, стор. 355).

Проте „въ совершенномъ уединеніи" на вчительській посаді у Вейсенштейні Закревський не кинув улюбленої мрії. Над історією Київа працює він і в Ревелі, куди переведено його, як учителя гімназії (з 1 січня 1834). Тут р. 1835 він побрався з Кароліною Іванівною фон-Гіне [1]). Р. 1836 він видає у Ревелі-таки „Очеркъ исторіи города Кіева" [2]).

Далі наш текст стає подібніший до формуляру: це перелік єрархічних сходинок невисоких сходів кар'єри Закревського. Подяка міністра освіти за „неусыпную ревность въ преподаваніи Русскаго языка" р. 1837-го; чин колезького секретаря і радника титулярного р. 1839, грошова нагорода р. 1841, чин колезького асесора р. 1844, — усе факти зовнішні і для нас — другорядні. Щоб закінчити виклад життепису за цією редакцією, слід згадати ще, що Закревський за цей час устиг виготувати в двох частинах нову редакцію своєї праці під назвою „Лѣтопись и описаніе г. Кіева". Не сподіваючися на охочого видавця, він хоче віддати „Описаніе" до бібліотеки московського „О-ва Русской Исторіи и Древностей", а „Лѣтопись" подарувати Петербурзькій Публічній Бібліотеці. Обидва наміри свої Закревський здійснив. Доля рукописів була не однакова. Манускрипт, подарований Публічній Бібліотеці у Петербурзі, лежав без ужитку, а той, котрий належав „Московскому О-ву Русской Исторіи и Древностей", мав складну історію. Про це — трохи далі.

Поданий далі текст атестата Закревського з одного боку спростовує ще раз легенду про дворянське походження Закревського (зазначено там — „изъ кіевскихъ мѣщанъ"), а з другого — дає спромогу зрозуміти неправильну звістку, наведену у Пипіна [3]), і у словнику Брокгавса-Ефрона [4]), ніби наш етнограф закінчив Харківський університет. Підстава для цієї помилки — звання „дѣйствительнаго студента", що його Закрев-

---

[1]) Про це див. так само і у Эварницкаго, op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 214 = Лѣт. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 119—120.

[2]) В архіві петербурзького Ценсурного Комітету переховується офіційне листування з приводу книжки Закревського — Дѣло 1836 г. О манускриптѣ Николая Закревскаго подъ названіемъ: Очеркъ исторіи града Кіева. Начато іюня 9-го, кончено октября 24 1836 г. на 7 листахъ". Номери, під якими значиться справа: 1778, 5916, 207882. Між иншим з цієї справи видко, що Закревський жив у Ревелі „на Морской улицѣ, возлѣ церкви Олая, въ домѣ Лингенгагсена подъ № 18" (аркуш справи 1-й).

[3]) Пыпинъ, Истор. рус. этногр., т. III, стор. 425.

[4]) Словн. Брокгаузъ-Ефронъ, т. 23, стор. 183.

ський мав од Харківського університета за статутом Київської вищої гімназії. Але ніколи Закревський у Харківському університеті не вчився. Окрім того, є деякі дані в нашому життєписі, щоб одтворити в своїй уяві Закревського — людину. Крізь цю редакцію трохи виразніше як через інші видно „кіевлянина Николая Закревскаго", „человѣка, имѣющаго ограниченный кругъ дѣйствія", що був „принужденъ сражаться съ неумолимою бѣдностію, съ интригами и даже подлостями нѣкоторыхъ людей", своїм горбом вибиваючись і собі в люди. Закревський — це типовий представник „разночинцевъ", що відіграли таку показну ролю в російській літературі та громадському житті. Він пройшов занадто сувору школу життя, довгий і малоприємний шлях од репетитора та помічника архітекта через „мѣста присутственныя", університет, учителювання до наукової діяльности. Зазнав усякого лиха й наперед, задовго до смерти ще, з повним правом міг писати в своєму життєпису: „даже до гроба претерпѣвалъ я к о е ч т о (курсив Закревського) отъ коварства земнородныхъ". Та проте це „коварство земнородныхъ" не порушило душевної рівноваги, хоч і дошкуляло з-за молоду; а „съ лѣтами прошла раздражительность, я сдѣлался равнодушнѣе къ свѣту, увидѣлъ его нищету и сталъ презирать". Закревський тоді вже „хладнокровнѣе смотрѣлъ на игру страстей человѣческихъ". Але „презрѣніе" его до „свѣта" не було мізантропією й відлюдністю. Од цього ратував Закревського може й релігійний настрій, властивий йому, здається, протягом усього життя. Та коли останні риси у вдачі Закревського цілком імовірні, то невідома нам природа байдужого споглядання „игры страстей человѣческихъ", що його приписує собі наш автор. Не можна напевне сказати — що це було: чи щире переконання, чи тільки пасивність од свідомости, що „вище голови не стрибнеш". У життєписі є дрібні факти, які можна тлумачити, як незавдоволені нахили до „игры страстей". Закревський охоче пише свої біографії і додає портрети до них. Він не забуває підкреслити породу своєї дружини, вдови-полковниці фон-Гіне з старовинного дворянського роду Clapier de Colongue. На жаль, не маємо фактів, як Закревський прийшов до етнографічних студій. Романтизм був властивий його вдачі; в звязку з цим стоять історичні інтереси; над історією Київа він тим охітніше працює, чим далі од нього Київ. Звідси не далеко було до поміркованого українофільства. Але це — тільки загальна схема. Нам невідомо нічого про це від самого Закревського. Жив він, здається, досить ізольовано, особливо як померла дружина (р. 1858). Окрім того знаємо, що цікавість до народньої усної словесности у Закревського виникає в Ревелі-ж, р. 1840 [1]).

Далі подаємо новий текст автобіографії Закревського.

„Я родился въ городѣ Кіевѣ, на Подолѣ, близь Флоровскаго дѣвичьяго Монастыря, въ Пятницу, въ половинѣ четвертаго часа

[1]) „Описаніе Кіева" 1868 р., т. II, стор. 927. Э в а р н и ц к і й, op. cit., Ист В., 1911, IV, стор. 216 — Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 123.

пополудни 9 Іюня 1805 года. Великій пожаръ, истребившій въ 1811 году лучшую часть города, повергъ отца моего Василія Закревскаго въ бѣдность; скорбь сокрушила надежды и жизнь сего дѣятельнаго человѣка въ его лучшемъ возрастѣ; вдова и сынъ остались безпомощны. Съ этихъ поръ предстояло мнѣ долгое и трудное испытаніе. Не люди, но единственнымъ моимъ Менторомъ было время. Посѣщая съ 1 Апрѣля 1820 года бывшую Высшую Кіевскую Гимназію, принужденъ я былъ искать помощи въ самомъ себѣ. На 16 году возраста началъ я давать въ нѣкоторыхъ предметахъ уроки, заниматься репетиціею съ товарищами и тѣмъ доставлять себѣ и матери своей пропитаніе.

Послѣ сего небольшаго вступленія я обращаюсь къ читателю: да не подумаетъ онъ, что слѣпое самолюбіе водило перомъ моимъ при составленіи собственнаго жизнеописанія. — Я никогда не прибавилъ бы сей статьи къ составленному мною описанію Кіева для того только, чтобъ поговорить о себѣ, при томъ же читатель и самъ примѣтитъ, что я ничѣмъ не хвалюсь и ни въ чемъ не извиняю себя. Но если каждый смертный болѣе или менѣе зависитъ отъ обстоятельствъ: то, зная мое положеніе, читатель самъ увидитъ, чего онъ можетъ требовать отъ меня, какъ отъ человѣка, занимающаго въ свѣтѣ незначительное мѣсто, имѣющаго ограниченный кругъ дѣйствія, и, что главнѣйшее, безъ всякихъ средствъ. По крайней мѣрѣ этотъ очеркъ поставитъ любопытнаго на ту точку зрѣнія, съ которой онъ долженъ смотрѣть на описываемый предметъ и на описателя, и тѣмъ, можетъ быть, избавитъ послѣдняго отъ незаслуженныхъ обвиненій.—

Молодость есть самое лучшее время жизни нашей, особенно когда юноша пробуждается изъ ребяческаго усыпленія, начинаетъ понимать себя; съ каждымъ днемъ пріобрѣтаетъ новыя свѣдѣнія; научается постигать цѣну познаній человѣческихъ и собственнаго бытія своего; когда сердце его облагораживается чтеніемъ, и знаніемъ историческихъ событій, а любопытный умъ разширяетъ кругъ дѣйствія своего въ наукахъ отвлеченныхъ; словомъ, когда онъ стремится къ самоусовершенствованію; особенно въ это время восхищали меня философическія лекціи Г-на Ростовцева[1]), и уроки изъ Гражданской Архитектуры добраго Николая Осиповича Г-на Шульговскаго[2]). Эти краткіе годы улетѣли; но воспоминаніе объ нихъ осталось для меня навсегда пріятнымъ.

Оставалось не болѣе полугода до окончанія учебнаго курса въ Гимназіи, какъ я по неопытности своей, увлеченный пристрастнымъ совѣтомъ нѣкоторыхъ[3]), прервалъ ученіе, и 9-го Ноября 1824 г. принялъ мѣсто помощника при Губернскомъ Архитекторѣ Карлѣ Вейцлерѣ въ Житомірѣ. Грубое обхожденіе сего невоспитаннаго человѣка и невозможность быть опредѣленнымъ по этому званію въ статскую службу принудили меня въ Маіѣ мѣсяцѣ 1825 г. удалиться и искать мѣста въ Петербургѣ. Около трехъ лѣтъ провелъ я въ столицѣ, будучи приватнымъ учителемъ, или занимаясь

---

[1]) Як. Павл. Ростовцев. учит. філософ. наук у Київ. вищ. гімназії. Див. „Столѣтіе", I, сс. 16, 169.

[2]) Про Шульговського див. Столѣтіе, I, сс. 17. 214—215.

[3]) Це був директор гімназії Петров. Див. Эварницкій, op. cit., Ист. В. 1911, IV; стор. 212 = Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком. 1911, VII, стор. 118.

переписываніемъ бумагъ въ Мѣстахъ Присутственныхъ безъ жалованья, и не могъ быть принятымъ въ Гражданскую службу; потому, что въ моемъ свидѣтельствѣ, по недосмотрѣнію Магистратскаго Секретаря Выдиборцова не было прописано указа, на основаніи котораго выдаются подобныя бумаги. Безъ покровителей, безъ знакомства, часто принужденный бороться съ крайностями, все это время потерялъ я съ ущербомъ здоровья. Подъ конецъ пребыванія въ Петербургѣ я имѣлъ случай познакомиться съ фамиліей Статскаго Совѣтника Ивана Ивановича Чернявскаго, бывшаго Профессора Русской Словесности при Виленскомъ Университетѣ. Пансіонъ, въ которомъ училась дочь Г. Чернявскаго, разстроился и мнѣ предложили продолжать съ ученицею Исторію, Географію и Ариѳметику. Это дало мнѣ поводъ бывать въ домѣ Чернявскихъ почти каждый день, мало-по-малу я узналъ короче новыхъ своихъ знакомыхъ, и наконецъ сдѣлался какъ роднсй ихъ По желанію ученицы моей Наталіи Ивановны я занимался съ нею еще Риторикою, Логикою и Психологіею. Радушіе и гостепріимство, коими я въ продолженіи шести мѣсяцевъ пользовался въ этомъ домѣ, заставляли меня забывать неудачи и претерпѣнныя трудности. Хотя свидѣтельство мое въ послѣдствіи и перемѣнено было; но это не принесло пользы. Именной Указъ отъ 14 Октября 1827 г. былъ обнародованъ, и это обстоятельство заставило меня держать экзаменъ. Я возвратился въ Февралѣ 1828 г. въ Кіевъ и вступилъ снова въ число учениковъ Гимназіи; впрочемъ трудности и разлука съ благодѣтелями и бывшими сотоварищами часто причиняли мнѣ безотчетную тоску, которую я самъ старался изобразить въ письмахъ къ друзьямъ, вскорѣ по прибытіи на родину. Вотъ письмо это:

Друзья мои!— я не вижу васъ!— я уже болѣе не слышу васъ... лейтесь слезы мои, лейтесь.— Человѣкъ познаетъ свое блаженство толко (sic) тогда, когда лишается его; я въ Кіевѣ,— я на родинѣ моей!— каждый холмъ былъ свидѣтелемъ моей молодости; каждый ручеекъ видѣлъ весну мою; но они безмолвны, они не раздѣляютъ моей горести; а люди?... люди холодны какъ мраморъ. Лейтесь слезы мои, лейтесь: да облегчатся чувствованія моего сердца.

Буря взволновала мрачныя сосны на дикихъ берегахъ скованнаго льдомъ Днѣпра; порывистый вѣтръ сильно свисталъ въ стремнинахъ береговъ и разносилъ во всѣ стороны снѣгъ и песокъ; черныя тучи ужасными громадами носились въ воздухѣ, густой туманъ темнилъ собою дневной свѣтъ, стаи черныхъ врановъ летали надъ главами нашими и увеличивали ужасъ природы; съ горестнымъ унынiемъ въ душѣ моей, робкими шагами медленно шелъ я по льдистымъ цѣпямъ непостояннаго Днѣпра, уже начинающимъ растаевать. Я отвращалъ взоры мои отъ Кіева тогда, когда уже находился внутри его; но онъ еще ничто въ сравненіи съ людьми его наполняющими. Друзья мои, если бы я не зналъ васъ, я не имѣлъ бы потери, я не терзался бы мрачными чувствованіями. Вотъ изображеніе души моей; теперь я не могу вамъ болѣе о себѣ писать: желаю вамъ возможнаго щастія. — Увы, чего желаю я?— Не есть ли это желаніе безразсудно?— и кто изъ смертныхъ наслаждался истиннымъ щастіемъ?— Уже алчная смерть похитила многія тысячелѣтія, а съ ними и многіе милліоны людей; но ни одного совершенно благополучнаго; мы осуждены вѣчно бороться съ бѣдствіями. Ахъ, ни одного дня въ жизни моей не помню совершенно щастливаго, ни одной минуты блаженства!— Мы всегда оставляемъ осно-

вательное, оставляемъ добродѣтель, единственное благо въ нашей жизни и съ жадностію увлекаемся блестящею мечтою, которая, подобно метеору, гаснетъ, а съ нею и наше щастіе. Мы сами нещастная причина нашего нещастія; уныніе, скорбь и неудовольствія гнѣздятся въ нашемъ сердцѣ — и я еще желаю Вамъ того, чего найти не можно; горестная мысль, угнѣтающая бытіе мое, не даетъ мнѣ писать, перо выпадаетъ изъ руки моей; прощайте. —

Читателямъ, можетъ быть, покажется это письмо нѣсколько фантастическимъ; но пріймите въ соображеніе, что его писалъ юноша, который притомъ принужденъ сражаться съ неумолимою бѣдностію, съ интригами и даже подлостями нѣкоторыхъ людей, или съ ихъ гордостію, ненавистію и презрѣніемъ; пріятелей же имѣлъ я очень мало; потому и неудивительно, что писавъ къ нимъ, я изливалъ свои чувства. Хотя въ послѣдствіи времени [и даже до гроба] претерпѣвалъ я кое-что отъ коварства земнородныхъ: однако съ лѣтами прошла раздражительность; я сдѣлался равнодушнѣе къ свѣту, увидѣлъ его нищету и сталъ презирать; но главная вещь: черезъ чтеніе Священнаго Писанія и чрезъ размышленіе благій Творецъ вселилъ въ меня святую вѣру въ промыслъ свой; вооружась сею вѣрою я хладнокровнѣе смотрѣлъ на игру страстей человѣческихъ. —

Лучшимъ развлеченіемъ для меня въ свободное время были прогулки въ окрестностяхъ Кіева, съ коихъ снялъ я нѣсколько рисунковъ. Бывши во многихъ мѣстахъ Россіи и Польши, я примѣтилъ съ восхищеніемъ, что и родина моя имѣетъ прелестное мѣстоположеніе, и со многими извѣстнѣйшими мѣстами можетъ состязаться. Первый годъ эти прогулки имѣли благодѣтельное вліяніе на мое здоровье; но на слѣдующую весну, когда еще не успѣлъ изчезнуть снѣгъ, я сталъ уже выходить и заниматься сьемкою Выдубицкаго Монастыря, моего любимаго мѣста. Это было причиною тяжкой болѣзни, которую я почувствовалъ 11 Апр. 1829 г. ибо я сидѣлъ нѣсколько часовъ на влажной землѣ, былъ легко одѣтъ и простудился. 22 дня лежалъ я безъ чувствъ въ горячкѣ, жизнь была въ опасности; но старанія Доктора Гамма [1]) и попеченіе матери спасли меня. Я окончилъ курсъ наукъ въ Гимназіи 1829 г. и Іюля 31 дня 1830 г. получилъ аттестатъ на Дѣйствительнаго Студента. Нѣкоторыя причины побудили меня сообщить здѣсь и самый дипломъ: Аттестатъ. На основаніи Высочайше конфирмованого въ 13-й день октября 1811 года Устава Кіевской Гимназіи данъ сей окончившему курсъ преподаваемыхъ въ оной Гимназіи наукъ, изъ Кіевскихъ Мѣщанъ [2]) Николаю Васильеву сыну Закревскому въ томъ, что онъ со вступленія въ Гимназію 1 Августа 1820 г. по 30 Іюня 1829 г. обучался: Закону Божію, Словесности вообще и Эстетикѣ, Логикѣ, Нравственной Философіи и Наукѣ о Торговлѣ, Алгебрѣ, Геометріи и Тригонометріи, Естественной Исторіи и Сельскому Домоводству, Правамъ Римскому и Россійскому, Черченію, Рисованію и Музыкѣ съ превосходнымъ, Высшей Математикѣ и Физикѣ, Исторіи, Географіи и Статистикѣ

---

[1]) Про цього лікаря див. також „Описаніе" 1868 р. т. II, стор. 723.

[2]) Пор. „Столѣтіе", т. I стор. 233; Павловскій. Кр. Біогр. Слов., стор. 72; Рус. Біогр. Слов. т. Жабокритскій — Зяловскій, стор. 200.

Всеобщимъ и Россійскимъ, Химіи, Технологіи, Языкамъ: Греческому, Нѣмецкому и Польскому съ очень хорошимъ, Танцованію съ хорошимъ и Французскому языку съ посредственнымъ успѣхомъ; велъ себя всегда честно. И, по строгомъ испытаніи, произведенномъ на основаніи § 15-го онаго Устава, Императорскимъ Харьковскимъ Университетомъ, въ силу Указа Правительствующаго Сената отъ 30 Апрѣля сего 1830 года за № 23, 828, удостоенъ званія Дѣйствительнаго Студента съ правами и преимуществами званію сему Высочайше присвоенными. Кіевъ, Іюля 31 дня 1830 года. № 484. Подписанъ Директоромъ [1]) и одинадцатью Учителями.— Не смотря на глубокое почтеніе къ моему первоначальному училищу, я долженъ откровенно замѣтить слѣдующее: Наша бывшая Высшая Гимназія равнялась Лицею, потому, что въ планѣ своемъ заключала огромное количество учебныхъ предметовъ и это было главнымъ ея недостаткомъ. Вмѣсто того, чтобы позволять ученикамъ избирать нѣкоторый кругъ наукъ, и за избраннымъ смотрѣть строго, какъ это положено въ Университетахъ, и негодится для Гимназій, требовали всего и всему учили по немногу; ученики знали все и ничего основательно. Главными преметами (sic) были науки математическія, а на языки не обращали ни малѣйшаго вниманія. Даже древніе языки, сіе истинное основаніе учености, находились въ совершенномъ пренебреженіи; для нихъ было назначено самое малое время. Поступавшіе въ Университетъ, вмѣсто того, что бы слѣдовать за лекціями Профессора, должны были снова браться за грамматики Латинскую и Греческую и повторять курсъ теперешнихъ Семинаристовъ или Гимназистовъ, и чрезъ то терять драгоцѣнное время. Подлинно странный планъ; вѣроятно не педагогъ изобрѣлъ его! Но къ щастію Гимназіи она теперь преобразована [2]).—

Потерявъ охоту вновь опредѣляться въ Статскую службу, я отправился въ Дерптъ. и 9-го Декабря того же 1829 г. поступилъ въ число студентовъ сего Университета по факультету Юриспруденціи. Здѣсь доброта Профессора Русской Литературы Василія Матвѣевича Перевощикова [3]) и бывшихъ тогда членовъ Профессорскаго Института [4]), такъ же и казенныя стипендіи доставили мнѣ возможность жить независимо и заниматься науками. Нѣсколько лѣтъ до сего плѣняла меня идея Исторіи Кіева; она сдѣлалась любимымъ предметомъ; благопріятный случай представился, богатая университетская библіотека могла снабжать матеріалами, а профессоры совѣтами. Но я не могъ вдругъ предаться пріятному своему занятію; должно было прежде научиться Нѣмецкому языку и ознакомиться съ классиками Германіи: Гете, Шиллеръ, Гердеръ, Виландъ и Лессингъ, также и великій геній Англіи, Шекспиръ, въ переводѣ Шлегеля, были не только любимымъ чтеніемъ, но они обогатили меня великими, изящными идеями и образовали вкусъ.

---

[1]) Директором Київської вищої гімназії був тоді Гр. Андр. Петров — див. „Столѣтіе“ т. I. сс. 6, 142, 143. [2]) Докладніше про вищу київську гімназію — див. „Столѣтіе Кіевской первой гимназіи (1809—1811—1911)“, три томи. К. 1911.

[3]) Про нього див: Н. Пироговъ — Сочиненія СПБ., 1837, т. I. стор. 336 — 338; Е. Пѣтуховъ. Каѳедра рус. яз. и слов. въ Юр. (Дерптск.) унив., Юр., 1900, стор. 47—61; Біограф. Слов. профес. и препод. Юрьевск. (б. Дерптск.) Университета. Юр., 1903, т. II, сс. 354—355; Русс. Біогр. Слов. т. Павель-Петръ, сс. 497—499; також див. біографію Язикова Н. М. в цьому словникові. [4]) Деталі про цей інститут див. вище.

Философія, особенно Исторія[1]) сдѣлались для меня главными предметами.

Іюня 26 дня 1831 года получилъ я мѣсто Учителя Русскаго языка при Вейсенштейнскомъ Училищѣ, гдѣ въ совершенномъ уединеніи могъ я два съ половиною года преслѣдовать любимый планъ свой; свободное время посвящать наукамъ, рисованію и писать Лѣтопись своей родины. Тихія занятія мои прервались перемѣщеніемъ въ Ревель, гдѣ я съ 1-го Генваря 1834 года опредѣленъ Учителемъ языка, Географіи и Исторіи Русской при Губернской Гимназіи.

Въ томъ же году я познакомился со вдовою Полковницею, Каролиною Ивановною фонъ-Гине [Caroline Louise von Hüene]. Она происходитъ отъ старинной въ Эстляндіи дворянской фамиліи Clapier de Colongue. Въ 1835 году Октября 16-го дня получилъ я и руку сей женщины.— Между тѣмъ матеріалы исторіи города Кіева были обработаны и приведены въ порядокъ; но не имѣя средствъ я рѣшился на первый случай издать въ 1836 г. Очеркъ Исторіи своей родины.

Въ 1837 г. я получилъ благодарность отъ Г-на Министра Народнаго Просвѣщенія Сергія Семеновича Уварова[2]) за „неусыпную ревность въ преподаваніи Русскаго языка", какъ сказано было въ рескриптѣ нашего Господина Попечителя, Его Превосходительства, Генералъ-Лейтенанта Евстафія Борисовича Крафстрема[3]). Но это доставилъ мнѣ и другимъ моимъ тремъ сослуживцамъ Русской (sic) Профессоръ Дерптскаго Университета Михаилъ Петровичъ Розбергъ[4]), который былъ отправленъ въ томъ же году по Дерптскому Учебному Округу для ревизіи успѣховъ въ Русскомъ языкѣ учениковъ Остзейскихъ Учебныхъ Заведеній[5]).

Въ 1839 г. утвержденъ Г. Министромъ въ чинѣ Коллежскаго Секретаря; въ слѣдствіе чего 27 Апрѣля того же года и присягалъ въ Ревельскомъ Губернскомъ правленіи.— Между тѣмъ я изготовилъ къ печатанію сочиненіе подъ заглавіемъ: „Лѣтопись и Описаніе города Кіева" въ двухъ частяхъ; изъ коихъ первая содержитъ главныя произшествія въ Кіевѣ; въ манускриптѣ in folio 20 писанныхъ листовъ. Произшествія эти,— впрочемъ съ незначительными перемѣнами,— обозначены въ сей Лѣтописи красными чернилами на поляхъ.— Вторая же часть содержитъ въ себѣ тоже самое Описаніе Кіева, какое я помѣстилъ здѣсь въ Лѣтописи, [въ послѣдней находятся нѣкоторыя прибавленія]. Въ рукописи in folio 46 писанныхъ листовъ. Къ сему сочиненію присовокупилъ я всѣ рисунки, какіе приложены здѣсь. Не имѣя денегъ, я не могу самъ издать этого сочиненія, охотника едва ли найду, и намѣренъ современемъ отдать въ Библіотеку Московскаго Обще-

---

[1]) Філософію за часів Закревського у Дорпатському університеті викладав Готлоб-Веніямін Еше, учень Ебергардта та Канта — див. Біогр. Слов. проф. и препод. Юр. (б. Дерптск.) унив., II, стор. 495 й далі; історичні науки — викладав Ф. Крузе — ibid., стор. 375 та далі.

[2]) Слов. Брокг. и Ефр. т. 67 с.с. 419—420; Пѣтуховъ, op. cit., стор. 13.

[3]) Рус. Біогр. Слов., т. Кнаппе-Кюкельбекеръ, стор. 417; Пѣтуховъ, op. cit., стор. 12, 15.

[4]) Рус. Біогр. Слов., т. Рейтернъ-Рольцберъ, с.с. 350—352; Пѣтуховъ, op. cit., с.с. 3—16, 60—68; Біогр. Слов. проф. и преп. Юр. (Дерптск.) Унив., II. с.с. 355—357.

[5]) За Пѣтуховымъ (op cit., стор. 65) таку ревізію Розберг робив р. 1840.

ства Русской Исторіи и Древностей; а сію подробную Лѣтопись предложить С. Петербургской Публичной Библіотекѣ.

Указомъ Правительствующаго Сената отъ 23 Декабря 1839 года за № 73,413, произведенъ въ чинъ Титулярнаго Совѣтника со старшинствомъ отъ 1 Генваря 1838 года. Присягу чинилъ на чинъ сей 5 Марта 1840 года въ Ревельск. Губернскомъ Правленіи.

По представленію Г. Попечителя получилъ я 11-го Генваря 1841 года награжденіе 112 руб. 50 к. или 393 р. 75 к. ассигн.

Въ слѣдствіе представленія Его Превосходительства Господина Попечителя указомъ Прав. Сената отъ 5 Декабря 1844 года за № [1])... произведенъ я въ чинъ Коллежскаго Ассессора со старшинствомъ отъ 1 Генваря 1844 г. Присягалъ въ Ревельскомъ Губернскомъ Правленіи Февраля 14 дня 1845 года.

На цьому кінчиться „Жизнеописаніе".

Отже теперь кожному дослідникові приступні три тексти автобіографії Закревського. Спробуймо тепер хоч побіжно порівняти всі три редакції.

Усі три джерела подають однакову дату народження та більшеменше однаковими словами кажуть за дитинство Закревського та вступ його до гімназії[2]). В „Послѣсловіи" додається, що дату свого народження він узяв з святців свого батька[3]). Про передчасний вихід з гімназії р. 1824 го найдетальніше розповідає редакція Яворницького — називається прізвище особи, через „пристрастный совѣтъ" якої кинув Закревський вчитися[4]); цього немає в двох останніх редакціях. Служба за помічника губерніяльного архітекта в Житомирі з'ясована в нашій редакції та у Яворницького[5]); „Послѣсловіе" цей факт обминає зовсім. Там Закревський пише, що, кинувши гімназію, він поїхав до Петербургу шукати собі посади; провів там близько трьох років, був приватним учителем, переписував папери по установах; „все это время для меня пропало"[6]). Життя в Петербурзі з р. 1825—1828 чи не найдетальніше описано в нашій редакції (окрім поданих вище відомостей — ще знайомство з Чернявськими, згадка про друзів і „благодѣтелей", безпосередня причина повороту — указ 14 жовтня р. 1827-го). В описі цього періоду редакція Яворницького мало не сходиться з „Послѣсловіемъ" цілком, хоч перша все-таки докладніша (додано звістку про пропущений у документах указ[7]). Лист до петербурзьких друзів є тільки в нашій редакції. Життя в Київі у рр. 1828—1829 найповніше описано в нашій редакції (цікавість до київських краєвидів,

[1]) № не проставлений і в манускрипті.

[2]) Пор. Эварницкаго op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 212 = Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII. стор. 118; „Описаніе Кіева", 1868 р., II стор. 926.

[3]) „Опис. Кіева" 1868 р. II, стор. 926, Ист. Вѣстн., 1911, IV, стор. 212. Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком. 1911. VII. стор. 118 — 119. [4]) Ibid.

[5]) Эварницкій. op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV. стор. 212 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 119.

[6]) „Описаніе Кіева" 1868 р., II; стор. 926.

[7]) Эварницкій. op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, сс. 212—213 = Лѣт. Ек. Арх. Уч. Ком., 1911, VII, стор. 119.

занедужання, закінчення гімназії, атестат, одзив про гімназію). У Яворницького [1]) та „Послѣсловіи“ [2]) сказано тільки про закінчення гімназії р. 1829. Вступ до університету та життя в Дорпаті у рр. 1829—червень 1831-го найповніше освітлено знову-таки в нашій редакції; деякі факти (стипендія та протекція Перевощикова) не цілком гармоніюють, як ми це завважили вище, з тим, що Закревський з причин матеріяльної незабезпеченості кинув університет і р. 1831-го став за вчителя. Нагадаємо, що про стипендію та протекцію Перевощикова не маємо нічого в двох останніх редакціях. Дані про лектуру та студії з історії Київа є тільки в нашій редакції. Службова кар'єра Закревського-вчителя до 1845 р. описана найдетальніше в нашій редакції — згадується всі чини й нагороди. Про „чинопроизводство“ зовсім нічого не згадано в „Послѣсловіи“; у Яворницького-ж проти нашої редакції є деякі відміни, а саме: в нашій редакції сповіщається про подяку від міністра освіти р. 1837-го, а потім уже про чин колезького секретаря (р. 1839); в редакції Яворницького подано як-раз навпаки: спочатку чин, а потім подяка; грошова винагорода (1841) (у нашій редакції вона зазначена точно — 112 крб. 50 коп.), що у Яворницького згадується після зазначеної вище подяки, у нас подана після чина радника титулярного (1839); окрім того в нашій редакції є згадка про чин колезького асесора (1844); у Яворницького сказано у загальних виразах: „по мѣрѣ выслуги—слѣдующіе чины“ й називається після чина колезького секретаря зразу чин „надворнаго совѣтника [3]). Про одставку року 1847-го, взагалі про події пізніш од лютого 1845 ми можемо дізнатися тільки з редакції Яворницького та „Послѣсловія“. Перевагу що-до точности даних, на нашу думку, треба віддати нашій редакції, як найранішій. Закревський тоді міг пам'ятати краще порядок подій, ніж пізніше. Відомості про шлюб з Кароліною Іванівною фон-Гіне маємо тільки в нашій редакції та у Яворницького [4]). З „Послѣсловія“ про цей факт можна довідатися тільки побіжно; ім'я дружини в ньому не називається [5]). Причини, з яких Закревський абшитувався — стисло подано в „Послѣсловіи“ [6]) та трохи детальніше — у Яворницького [7]); сума пенсії — трохи заокруглена у „Послѣсловіи“ [8]). Життя по абшиті — описане

[1]) Эварницкій, op. cit., Ист. Вѣстн., 1911, IV, с. 213 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 119.

[2]) „Послѣсловіе“ в „Опис. Кіева“ 1868 р. т. II, стор. 926.

[3]) Эварницкій, ib.; Ист. В., 1911, IV, стор. 214 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911. VII, стор. 120.

[4]) Эварницкій, op. cit., Ист. В., 1911. IV, стор. 214 = Лѣт. Ек. Арх. Уч. Ком., 1911, VII с.с. 119—120.

[5]) „Описаніе Кіева“ 1868 р. т. II стор. 926. [6]) Ibidem.

[7]) „По нерасположенію Остзейскихъ жителей ко всему Русскому, служба Русскихъ учителей тамъ трудна и тягостна, Утомленный 16-ти лѣтнимъ противоборствомъ и интригами, я рѣшилъ удалиться“ (Эварницкій, op. cit., Ист. В., 1911. IV, стор. 214 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII стор. 120).

[8]) Пор. Эварницкій, l. cit. та „Послѣсловіе“ l. cit. В обох редакціях зазначається, що це — третина утримання (річного?).

у Яворницького більше проти „Послѣсловія". В редакції Яворницького дізнаємося про невдалу спробу вчителювати в Рязані (1849—1850), вступ до Академії Мистецтв (з вересня до кінця р. 1850-го), одвідувати яку Закревський кинув через матеріяльну незабезпеченість та новий переїзд до Ревеля р. 1850 [1]). Всього цього немає в „Послѣсловіи", де кількома словами повідомляється про відставку, а крім того сказано, що Закревські три роки жили в Москві й виїхали до Ревеля [2]). Більше матеріялів у редакції Яворницького і про життя Закревського в Ревелі. Не згадуючи про джерела свого існування, Закревський описує ідилічне життя у власному будинкові, що він придбав його р. 1853-го: „проводилъ я время тихо, спокойно, былъ независимъ (sic) и счастливъ, занимаясь попеременно то историческими, то математическими науками, рисованіемъ и музыкою, особенно въ нѣкоторыхъ концертахъ для благотворительной цѣли охотно игралъ я первую скрыпку (sic)". Коли дружина померла, він продає будинок і збирається переселитися до Київа [3]). В „Послѣсловіи" всього цього немає, опріч згадки про будинок та смерть дружини; зазначено також переїзд до Москви р. 1859-го [4]). Життєпис у редакції Яворницького кінчиться на подіях 1863 р., коли 1-го травня Закревський переходить на посаду помічника бібліотекаря у Московському Публічному Музеумі [5]). Події р. 1864—1867 описано тільки у „Послѣсловіи". Історію своєї праці над описом Київа найдокладніше в цілому виклав Закревський у „Послѣсловіи", що цілком зрозуміло, бо „Послѣсловіе" писалося безпосередньо до видання „Описанія" р. 1868. Дату, коли почав писати він свою першу працю з цього питання, маємо в передмові до „Лѣтописи города Кіева" 1840, манускрипт, що належить Російській Публічній Бібліотеці в Ленінграді [6]), в редакції Яворницького [7]) та „Послѣсловіи" [8]). У перших двох джерелах маємо дату 14 березня 1833 р., а в „Послѣсловіи"— 14 березня 1832 р. [9]) Перевагу треба віддати першим джерелам, котрі писалися раніше, коли Закревський міг точніше пам'ятати дату. Не виключається думка, що в „Послѣсловіи" маємо невиправлену описку. Про подарунок Публічній Бібліотеці рукописа „Лѣтописи г. Кіева" закінченого р. 1840-го в нашій редакції згадується, як про намір, а у Яворницького [10]) та „Послѣсловіи" [11]) як факт. Долю рукописа, відданого через Бодянського р. 1848-го „Моск.

---

[1]) Ibid., Ист. В., 1911, IV, стор. 214—215 = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, с.с. 120—121.

[2]) „Послѣсловіе" в „Описаніи Кіева" 1868 р., т. II, стор. 926.

[3]) Эварницкій, op. cit., И. В., 1911, IV, стор. 215. = Лѣтоп. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII стор. 121. [4]) „Описаніе Кіева" 1868, т. II, стор. 926.

[5]) Эварницкій, op. cit. — Ист. Вѣстн., 1911, IV, с. 216 = Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, с. 123.

[6]) „Лѣтопись г. Кіева, составленная Николаемъ Закревскимъ", Ревель, 1840, шифр: F. отд. IV. 262, передмова. [7]) Эварницкій, loc. cit.

[8]) „Описаніе Кіева" 1868 р., ib. [9]) Ibid., с. 926. [10]) Эварницкій, op. cit., Ист. В., 1911, IV, стор. 215 = Лѣтопись Уч. Ек. Арх. Ком., 1911, VII. стор. 122.

[11]) „Описаніе Кіева" 1868 р. II т., стор. 927.

О-ву Ист. и Древностей", описується і у Яворницького [1]) і у „Послѣсловіи" мало не однаково, хоч у Яворницького детальніше пояснюється причина, чого друкування книжки затяглося трохи чи не на 10 років (закриття „Чтеній О-ва Истор. и Древностей")[2]). Історія видання 1868 р. з'ясована тільки у „Послѣсловіи" [3]).

Історія видання „Старосвѣтскаго Бандуристы" подана в однакових рисах у Яворницького [4]) та „Послѣсловіи" [5]).

Переглянувши ці всі джерела й порівнявши їх поміж себе, повинні ми зробити висновок, що кожне з них доповнює друге. Окремо треба згадати листування Закревського з Лебединцевим [6]), що теж за джерело біографічне правити може.

Певна річ, усього цього матеріялу поки що замало, щоб приступити до науково-критичного опрацювання життєпису Закревського. Потрібні ще матеріяли, нові архівні розшуки. Ті самі міркування, що призвели нас до таких розшуків у Ленінградській Публічній Бібліотеці, примушують сподіватися, що, можливо, ще десь по московських архівах, насамперед в архіві „О-ва Рус. Ист. и Древностей", а також в архіві Дорпатського університету є незнаний біографічний матеріял про Закревського. Можливо, що десь лежить, дожидаючи свого дослідника, ще якась нова редакція життєпису нашого етнографа. На жаль, ми жадної спромоги не мали перевірити останні припущення, а тому поділилися тільки своїми увагами до життєпису Закревського, і, бувши ввесь час звязані досить обмеженим матеріялом, не претендуємо на иншу назву нашої замітки.

---

[1]) Эварницкій, loc. cit. „едва была отпечатана половина моего сочиненія, какъ въ сентябрѣ (1848 р. *В. Б.*) Общество подверглось гнѣву Г. Министра и журналъ Чтенія запрещенъ, а съ нимъ вмѣстѣ и моя надежда рушилась! Ровно десять лѣтъ лежало мое бѣдное сочиненіе подъ спудомъ; однако же волею Провидѣнія обстоятельства перемѣнились, и постояннымъ доброжелательствомъ Іосифа Максимовича Бодянскаго Лѣтопись и Описаніе Кіева окончена печатаніемъ въ маѣ 1858 года, а 22 (в „Послѣсловіи" ст. 927—28) іюня получилъ я одинъ экземпляръ въ Ревелѣ".

[2]) „Описаніе Кіева" 1868 р. II, стор. 927.

[3]) Ibid., стор. 927—928.

[4]) Эварницкій, op. cit., Ист. В., 1911. IV, стор. 216 = Лѣт. Ек. Уч. Арх. Ком., 1911, VII, стор. 123.

[5]) „Описаніе Кіева" 1868 р., т. II, стор. 927.

[6]) „Кіев. Стар.". 1902, VII—VIII, с.с. 77—94.

А. КОВАЛІВСЬКИЙ.

ПРАЦЯ ПРОФ. ВЄТУХОВА НА ПОЛІ ЕТНОЛОГІЇ.

(З приводу 35-ох років його наукової діяльности).

Діяльність проф. О. Вєтухова протягом 35-ох років його наукової та громадської праці провадилася трьома напрямами, один з одним тісно сполученими: він працював, як етнолог, як мовознавець-теоретик та як практик-педагог.

Бувши вихованцем Харк. університету, він слухав там найкращих професорів; найбільший та рішаючий вплив зробив на нього О. Потебня, що вмер у листопаді 1891 р., тимчасом як О. Вєтухов закінчив ун-та по-весні 1892 р. Наука О. Потебні лягала в основу всіх дальших праць О. Вєтухова й об'єднала їх в одну ідейну цілість. В етнології вплив на нього мав акад. М. Сумцов. Підо впливом його написано й першу етнологічну працю О. Вєтухова „Народныя колыбельныя пѣсни“ (М. 1892 р.).

Праця ця не тільки для свого часу була видатне явище в етнологічній літературі, але, на нашу думку, і тепер повною мірою зберегає свій інтерес. Передусім треба зазначити, що саму тему цю ще дуже мало опрацьовано. Відколи вийшла книжка про колискові пісні, спеціяльно це питання розглядала хіба лиш невеличка стаття Н. Левицького „Народныя колыбельныя пѣсни“ (Харьковскій сборникъ 1883) та різні автори побіжно торкалися її в працях, присвячених иншим темам.

О. Вєтухов, у своїй книзі, передусім подає класифікацію колискових пісень, на перший погляд ніби на психологічному ґрунті зроблену, але навсправжки формального характеру й багату на цінні висновки. У першому розділі він розглядає ті колискові пісні, котрі відбивають самісінький хатній світ дитини, де фігурують певні образи специфічно дитячого оточення — тварини: кіт, голуби, кури, горобець, то-що; речі: колиска; мітологічні уявління: сон, дрімота, то-що. Кожна з тварин має в колискових піснях свою характеристику; що-до колиски, то вона має специфічні епітети — швабська, данська (себ-то ґданська), то-що, відбиваючи давні економічні стосунки. Далі ми бачимо низку пісень, що вбирають у себе аж ніяк не дитячий матеріял, але-ж такий, що все-ж-таки стосуються бодай до майбутнього життя дитини, коли вона зросте, посаг доччин, виправа в похід козака, то-що. Далі в колискових піснях бачимо мотиви вже зовсім з инших галузів пісенности: про козацькі

походи, турецькі напади (мотив, як турчин полонив спершу дочку, а тоді матір), кріпацькі пісні, розбійницькі, то-що — увесь цей матеріял увіходить до обсягу колискової пісні. Автор, як він сам каже — не ставить собі завдання стежити за мандрівними мотивами, але вказує нам цей рух у розвиткові колискових пісень коштом загальної пісенної творчости.

Матеріял колискових пісень узято переважно український, а так само російський, білоруський, перський (з Жуковського „Колыбельныя пѣсни и причитанія осѣдлаго и кочевого населенія Персіи" — Журналъ Мин. Н. Пр., 1889, кн. I), трохи польський. В окремому розділі „Отраженіе національности творца въ колыбельныхъ пѣсняхъ", О. Ветухов характеризує колискові пісні різних націй, зокрема звертаючи увагу на те, який вплив мав соціяльний стан жінки. Характеризуючи одміну між російською та українською вдачею, він спирається почасти на відомі погляди М. Костомарова (зокрема на Костомарова „Историческія монографіи" т. I, 266—8).

В цілому треба сказати, що колишні оцінки цієї книги в „Кіевской Стар." (1892, серпень ст. 278—9, 1893 — лютий 396), торкаючись дрібниць, не зважили справжнього її значіння.

Хоч тут маємо ми розглянути тільки етнологічну працю О. Ветухова, все-ж-таки вважаємо за необхідне ще зазначити, що поруч з першою своєю етнологічною працею, він береться за педагогіку й найбільше зацікавлюється питанням освіти глухонімих. Чимало книг та статтів присвятив він популяризації та з'ясуванню науки О. Потебні, як от „Языкъ, поэзія и наука" (1894 р.), „А. Потебня" (1898 р.), „Философскіе вопросы въ свѣтѣ языка" (1899 р.), його виступи в „Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ" з приводу питання „Вліяетъ ли языкъ и на абстрактнѣйшія доктрины" (1910 р. Руск. Фил. Вѣстникъ), то-що. Всього наукових та педагогічних праць О. Ветухова близько 70.

Основна ідея в цих працях така: слово в людському житті має величезне значіння, воно не просто пасивно відбиває людську думку та почуття, але творить їх, править за знаряддя їхнього розвитку. Надаючи такого величезного значіння слову, О. Ветухов переносить цю оцінку його й до етнологічних своїх студій, тим більше, що для т. зв. „первісної" людини слово безперечно ще далеко більше важить. Цілком отож зрозуміло, чом О. Ветухов за основний предмет своїх дальших студій узяв проблему замовлянь.

А втім перш, ніж удатися до його праці в цій галузі, зупинімося на деяких дрібніших роботах.

Року 1893 вийшла його невеличка книжка „Говоры слободы Бахмутовки и Новой Айдари", а в 1894 — „Говоръ слободы Алексѣевки". Хоч ці книжки безпосередньо до етнології й не стосуються, але відзначуємо їх як перші спроби запису не тільки зразків, а цілого опису говорів Слобожанщини, країни, де в цій справі й досі зроблено над-

звичайно мало. Цікаво, що в описові української говірки села Олексіївки якось пройшла через цензуру кулішівка. В описах говірок рос. села Бахмутівки та Айдарі зазначено український вплив [1]). У звязку з XII-им археологічним з'їздом, що в друкованих його працях належав О. Вєтухову опис зібраного для з'їзду етнографічного матеріялу, він подав цікаві етнографічні дані в статті „Матеріалы Комитета (для скликання з'їзду) о кобзаряхъ и лирникахъ. О писанкахъ" (1902 р.), в пізніших книжках: „Краткій обзоръ рукописей этнографическаго матеріала. доставленнаго предварительному Комитету по устройству XII Археолог. Съѣзда" (в працях XII з'їзду) та „Изъ этнографическихъ матеріаловъ по Харьк. губ." (1905 р.). Ця остання праця містить у собі, між иншим, цінні матеріяли про замови від хороб на людях, звірях та надто замови що-до бджіл, саме подано дані про цінний рукопис куп'янського вчителя Г. Попова: „Народные разсказы о пчелахъ".

Капітальна праця О. Вєтухова — це його студія над замовляннями. Опрацьовувати це питання він почав ще в дев'ятдесятих роках. Року 1902 вийшов перший випуск цієї праці під назвою: „Заговоры, заклинанія, обереги и другіе виды народнаго врачеванія, основанные на вѣрѣ въ силу слова" („Изъ исторіи мысли)", вип. I, що містить у собі ввесь загальний вступ. Р. 1907 вийшов другий випуск, що розглядає замови від хороб на людях. Перша частина має такі розділи: Загальний вступ що-до стану питання. 1) Огляд думок учених про замови (погляди Буслаєва, Афанасьєва, Веселовського, Потебні, О. Міллера, Ґрімма, Wackernagel'я і ин.). 2) Психологічні основи для утворення замов (великий основний розділ, що розглядає первісний світогляд у звязку з замовами та саму суть замови). 3) Формальний бік замови. 4) Способи класифікації замов. Друга частина розпадається на розділи: 1) Замови від трясовиці. 2) Замови від уроків. 3) Замови від крови. 4) Замови від зубного болю. 5) Замови від хороб, що рідко трапляються. Далі невеличкий розгляд „замов, що рідше здибаються, але що їх уживають проти кількох хороб одразу". Наприкінці на 11-ох сторінках подано докладного покажчика для джерел з цього питання.

Матеріял, що охопив дослідник, містить замовляння багатьох народів: українські замови, російські, білоруські, польські, инших слов'янських народів, німецькі, романських народів, грецькі.

Разом в обох частинах 509 сторінок.

О. Вєтухов розпочав працювати над цими питаннями за тих часів, коли йшов наступ проти так званої мітологічної школи, що все в народній творчості хтіла виводити з міту, найбільше з „мітології природи", тимчасом як суто-літературна образність, далі культова (що аж ніяк не вимагає неодмінно мітологічного образу божества) і надто магія

[1]) На нагальних потребах збирання діялектологічного матеріялу О. Вєтухов зупинявсь і новітніми часами в статті „Мовознавство та краєзнавство" (Культ. і Побут, 12. VII. 26 р.).

по суті зовсім відмінні від мітології. Зокрема що-до замовлянь, то давніш уважали їх за понівечені форми старих молитов до забутих божеств. Нові дослідники мали були довести, що замовляння первісно мали силу сами по собі, і не культове (молитовне) значіння, а суто-магічне. Фразер у своїй відомій теорії магії підкреслював її логічний характер, зокрема що-до замовлянь,— ідею імітації, причому проробляється, а згодом тільки говориться те, що має подібність до бажаного наслідку, до мети замовляння. Справді, цю логічну конструкцію можна простежити й по наших замовах, і О. Вєтухов дає їй тут відповідну аналізу. Але, як учень Потебні, він тут іде глибше, зазначаючи, що ця логічна конструкція замови має ознаки пізнішого походження, суть-же замовляння навсправжки є переконання в безпосередній силі слова, як свого роду матеріяльного чинника. Через це первісна форма замовляння — це просто сильно висловлене побажання, що силою слова повинне здійснитися. Тут О. Вєтухов переступає через давню звичку дослідників переносити нашу логічну думку на первісне думання й протоптує шлях до сучасних змагань зрозуміти це думання в усій його відмінності від нашого.

Ми не розглядатимемо тут в усіх подробицях поодиноких висновків цієї праці, що широко охоплює як світогляд первісної людини, так і спеціяльні питання що-до замовлянь.

1910-го року Російська Академія Наук на підставі оцінки комісії під головуванням ак. Ольденбурга (за оцінками ак. Істріна та А. Соболевського) присудила цим двом першим частинам праці „почетный отзывъ“ („по присужденію наградъ Уварова“). У своїй оцінці акад. А. Соболевський м. и. писав: „Велика (більше як 500 стор.) монографія д. Вєтухова, що дає нові погляди та чудово пояснює багато дечого з того, коло чого непевно зупинялися вчені,— є найвидатніше явище в нашій етнографічній літературі останнього часу. Вона зробила-б честь кожній літературі европейського Заходу“. Такі самі оцінки були й по журнальних рецензіях у Росії і за кордоном (М. Сумцова, В. Мансіки, то-що).

Після того як видано ці дві перші частині, праця над замовами все розросталася, але, на жаль, продовження її досі не побачило світу. Третя (ненадрукована) частина охоплює такі замови: 1) Замови від хороб на хатніх звірях та пастуші замови, 2) Замови пасічницькі та шовківницькі, 3) Замови підчас полювання, 4) Замови, що вживаються в хатньому господарстві та инші побутові. До цієї частини є й великий вступ про ролю звірини в житті та уявліннях людей за різних діб у розвитку людського суспільства (починаючи з тотемізму).

Працюючи над цією великою роботою та по инших галузях, О. Вєтухов надрукував за останній час, на жаль, лиш трохи дрібніших статтів, що торкаються етнології. За покажчик його інтересів та підходу до питань є невеличка, але змістовна „Замѣтка о книгѣ А. Соболева, Загробный міръ по древне-русскимъ представленіямъ“ (М. 1913 р.),— де подано не тільки істотні завваження що-до теми книги, але й ко-

роткий погляд на історію „мітологічної“ науки з виразною позицією що-до мітологічної школи та вимогою поясняти появу мітологічних уявлінь, то-що соц.-економічною necessitas.

За часів післяреволюційних етнологічна праця О. Вєтухова виявлялася в керуванні спершу Літературно-Етнографічної, потім Етнологічно-Краєзнавчої Секції Н. Д. К. І. У.; в значній роботі в т. зв. „Потебніянському Комітеті“ (де він був за вченого секретаря й де проредагував та підготував до друку близько 2000 стор.), а так само — в низці дрібніших заміток, та в праці над ширшими питаннями: 1) „Тотем — табу — мана в звязку з походженням сім'ї та власности“ і 2) „До питання про походження мови за даними матеріяльної культури (музичне приладдя)“.

РЕЦЕНЗІЇ.

„Краєзнавство“ — *щомісячний орган Українського Комітету Краєзнавства,* Харків, №№ 1, 2, 3, 1927, ціна кожного числа (завбільшки 2 аркуші) — 30 коп.

В-осени р. 1927 вийшло 3-є число журналу „Краєзнавство“ і хоч Український Комітет Краєзнавства й зазначає в своїому листі (ч. 3, стор. 31), що він кінчає „операційний рік і вважає за потрібне підвести підсумки праці і намітити головні точки роботи наступного року“, вигляд журналу залишається той самий, що мали ч.ч. 1 й 2, а тому доцільно оглянути всі три числа разом.

Журнал цей притягає до себе особливу увагу, як центральний орган краєзнавства на Україні, який „ставить за головну мету об'єднати краєзнавчі сили УСРР, об'єднати їхній досвід, своєчасно повідомляти про новинки краєзнавчої думки..., відбивати на своїх сторінках краєзнавчу роботу на Україні“.

В 1-му числі подано зразковий статут для краєзнавчих Товариств, положення про методичне Бюро У.К.К., положення про мережу кореспондентів та їх функції, чотири статті програмового характеру (М. Криворотченка, К. Дубняка, Д. Зайцева, С. Ялі), одну статтю популярно-описового змісту (Д. Зайцева — „Дніпробуд і острів Хортиця“), огляд життя краєзнавчих організацій на Україні, коротенькі бібліографічні вказівки для масового краєзнавства і програму для вивчення села.

У 2-му й 3-му числі за рахунок відділу керуючих матеріялів збільшується загальний відділ, що присвячується частково статтям програмового характеру (М. Криворотченка „До Жовтневих роковин“, К. Дубняка „Районування і краєзнавство“, С. Постриганя „До вивчення флори України“, Д. Зайцева „Методика краєзнавчої роботи“, А. Козаченка „Організація бібліографічної роботи в краєзнавчих осередках, програма для вивчення села“, В. Кравченка „Програма вивчення ганчарства“ (як кустарного промислу), частково-ж статтям популярно-описового змісту — Д. Солов'я „З нотаток подорожнього“, Ф. Лутая „До історії заснування с. Жеребця на Запоріжжі“, І. Савяка „Чинбарство м. Новомосковська“, І. Зеленського „Як ми готуємо вчителя-краєзнавця“. Як у 2-му, так і в 3-му числі є відділ „Життя краєзнавчих організацій“.

В анонсі про зміст журналу, надрукованому на обгортці ч. 3-го, редакція трохи обмежує завдання свого журналу проти тих, що висловлені у відозві „Від редакції“ у 1-му числі, підкреслюючи, що „Краєзнавство“ це журнал для м а с о в о г о краєзнавця, і скеровуючи в такому напрямі увесь матеріял, поданий в 3-х числах цього журналу.

В такому разі повстає питання, чи можливо й доцільно центральному органові краєзнавства прагнути безпосереднього керівництва масовим краєзнавцем і рівняти на нього увесь зміст своєї праці. Здавалося-б, що з організаційного боку доцільніше буде, щоб центральний краєзнавчий журнал мав-би своїм завданням координувати й скеровувати в першу чергу працю форпостів краєзнавства на місцях — краєзнавчих музеїв, товариств, комісій й т. инш., котрі вже існують, і, давши цим зміцнілим осередкам тверді директиви і конкретний план їх роботи, як-раз через них організувати масову роботу. Однак ролю цих місцевих краєзнавчих осередків в організації масової роботи, що її зорганізувати вважає за своє завдання краєзнавчий комітет, не виявлено з достатньою ясністю в провідних статтях цього журналу.

Невлучне, здається, для центрального органа завдання, яке собі поставило „Краєзнавство“, вплинуло і на загальний вигляд перших 3-х його нумерів. Відмічаючи правильність загальних думок і корисність мало не кожного з надрукованих у журналі матеріялів, все-ж-таки доводиться констатувати досить провінціяльний вигляд цього безумовно дуже своєчасного періодичного органу, провінціяльність, як змістом, так, почасти, і територією, що її торкається більшість краєзнавчих статтів конкретного змісту (приблизно район Запорізької Округи).

Редакція журналу слушно намічає свій основний шлях, підкреслюючи, що в сучасний момент краєзнавство нас повинно цікавити в першу чергу, як „громадський рух“, як поки що незрівняння метода притягнення до корисної наукової роботи масової людности в найширших її верствах і об'єднання провінціяльних наукових сил; але, як керуючий орган всього краєзнавчого руху на Україні, журнал „Краєзнавство“ повинен-би був, беручи під увагу і фахівців, оскільки їх чимало на Україні, освітлити й своє відношення до краєзнавства, як екології, як науки, що виходить по-над межі географії і має свій власний об'єкт дослідження — специфічні властивості даного краю, як наслідок властивої йому кон'єктури найрізноманітніших чинників.

„Краєзнавство“ в своїх перших трьох числах не використовує зібраний досі величезний досвід що-до краєзнавчої праці та її метод, а змагається йти своєю власною самотньою й боязкою ходою. Тимчасом по деяких республіках нашої Спілки, дослідження свійського краю, може й не старіші, як на Україні, встигли набути організованішої форми і мають надзвичайно цінні і конкретні досягнення.

Теоретичні підвалини сучасного краєзнавства і методику краєзнавчого руху розроблено, на даний, розуміється, момент, дуже глибоко, і ці досягнення яскраво відбиваються хоч-би на сторінках авторитетного журналу „Краеведение“ з його додатками або дуже енергійного „штомісячника Ц. Б. Краєзнавства“ – „Наш Край“ Білоруської Республіки. Я не вважаю за доцільне зазначити тут основні роботи що-до теоретичного обґрунтування краєзнавства і методики краєзнавчої роботи, — насамперед вони відомі редколегії, з другого-ж боку в них добре орієнтують бібліографічні краєзнавчі видання, щоб вказати на найновіші напр. — „Библиография по краеведению“ Селінова й Потапенка, Ленінград, 1927.

Не дивно було-б на сторінках центрального органу побачити і інформацію про те, що робиться в царині краєзнавства у Західній Европі, щоб знати і їх хиби і їхні досягнення. Організація того відділу не під силу хоч будь-якому провінціяльному виданню, про це природньо подбати центральному органові.

Щоб зупинитися хоч на одній подробиці „Краєзнавства“, зверну увагу на анкети, які займають, як видко, чимале місце в цьому часописі. Анкетна метода краєзнавчих досліджень, безперечно, відіграє не аби-яку ролю в масовій роботі, але її не слід перебільшувати. Складна, деталізована анкета має значіння доброго своєю конкретністю методичного підручника, що дає напрямок молодому дослідникові на перших кроках його роботи, але фактично цілком ніколи не може бути виконана. Короткі-ж, поверхові анкети часом виконуються, але зібраний на підставі таких анкет матеріял може вважатися тільки за підготовчий до дослідження етап. При такій ролі анкетної методи, не знаю, чи варт „Краєзнавству“ ставити собі завдання друкувати на своїх сторінках тільки оригінальні анкети, тимчасом коли за останні 10 років їх зроблено вже силу, до того-ж ще й не поганих. Чи не краще було-б, рекомендуючи анкети, як один з засобів краєзнавчих обслідувань, просто переглянути найрізноманітніші варіянти таких анкет, що їх тепер уже видрукувано по краєзнавчих періодичних і неперіодичних виданнях, вибрати з них найкращі і найпотрібніші для України та й видати їх по певних групах окремим додатком до часопису, пристосувавши їх там, де це потрібно, до умов українського життя. Часопис „Краєзнавство“ має той привилей, що починає виходити тоді, коли вже дуже багато підготовчої, так-би мовити, „чорної“ роботи пророблено і не слід її знов „розпочинати спочатку“.

Що-до чергових завдань як часопису „Краєзнавство“, так і Краєзнавчого Комітету, що цей часопис видає, я-б висунув як одне з найголовніших — сприяти всіма засобами

тому, щоб краєзнавчі осередки на місцях встановили як-найтіснішний контакт з окружними плановими комісіями, щоб ці останні призвичаїлися дивитися на краєзнавчі організації, як на справді корисні дорадчі й виконавчі органи для окружного господарства, а краєзнавчі організації і собі життьоздатністю та солідністю своєї праці були-б спроможні викликати до себе відповідну довіру й увагу. Коли-б Краєзнавчий Комітет здійснив тільки одне це завдання, це була-б надзвичайна його заслуга.

Побажаймо-ж, щоб молодий центральний орган краєзнавства на Україні, часопис „Краєзнавство" продовжував свою корисну працю й надалі, перенісши фокус своєї найближчої уваги на керування роботою вже заснованих краєзнавчих організацій, а через них і на масового краєзнавця, поглибивши свій зміст і поширивши обрій своєї роботи. Тільки в таких умовах „Краєзнавство" може справді організовувати та інструктувати краєзнавчу роботу на Україні, що, маючи в собі величезні сили, давно вже потрібує сталих та чітких форм свого існування.

Проф. Сергій Дложевський.

Музей Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. *Бюлетень № 2—3.* Харків 1926—1927 рік, стор. 1—82.

Бюлетень Харківського музею містить статті музейних співробітників, що присвячені переважно студіюванню тих матеріялів, які перебувають в музеї.

В цьому Бюлетені ми маємо такі статті: 1. Р. Данковська. Про пам'ятки, речі на Слобожанщині, що звязані з ім'ям Сковороди. 2. Ів. Єрофіїв. Рукописний відділ Музею Слобідської України ім. Сковороди. 3. Ів. Єрофіїв. „Марина" (один з музейних рукописів). 4. Ів. Єрофіїв. Літературно-етнографічний твір В. Г. Масловича. 5. В. Г. Маслович. Картина простой малороссійской жизни. 6. А. Ковалівський. З рукописів Акад. Сумцова про Г. Сковороду. Попередні уваги. 7. Акад. М. Ф. Сумцов. Історія української філософської думки. Вовенарг і Сковорода. 8. Ів. Єрофіїв. Нове змалювання О. С. Пушкіна. 9. А. Ковалівський. З журналів книгозбірні музею Сл. Укр.

З цього переліку статтів видко, що вони прямо та безпосередньо до етнографії не стосуються; як етнографічні, можна виділити дві статті Єрофієва.

З першої статті Єрофієва про рукописний відділ, ми довідуємося про існування в Харківському музеї трьох збірників, що містять в собі етнографічний матеріял, а саме: № 18, на ст. 34—41 — „Заговори від трясовиці, крови, перелогів, зубів, на велику дорогу, знову від перелогів, крови, від гадини, більма на худобі, ідучи на бенькет, від болячки. Заговори перемішані з різними лікарськими порадами"; № 19, ст. 1. „Заговір проти зубів; ст. 3. Заговір проти гніву; ст. 7. Прислів'я для тих, хто вступає до хати". № 27. Збірник приповідок Шишацького-Ілліча (Про них дивись замітку Єрофієва). Дозволимо пошкодувати, що Єрофіїв, повідомляючи про рукописи, не навів їх цілком у Бюлетені; бо ці заговори і прислів'я, переховуючись в рукописах, залишаються невикористаним скарбом.

Друга стаття Ів. Єрофієва знайомить нас з невідомим рукописним твором В. Г. Масловича: „Картина простой малороссійской жизни" з додатком оригіналу цеї-ж самої статті, що переховується в рукописах харківського музея (№ 22).

Цьому В. Г. Масловичу Єрофіїв вже присвятив свою невеличку статтю: „Перший журналіст на Слобожанщині", Черв. Шл. 1925 № 10, 107—117, а в своїй новій статті Єрофіїв ширше освітлює те оточення і ті літературні умови, що сприяли повстанню зазначеного маловідомого твору Масловича. Єрофіїв датує появу твору Масловича „не пізніш 1823 року" (ст. 33), але на жаль, для цього він не подає певних даних, бо від точного датування залежить і сама оцінка твору Масловича.

Коли справді твір Масловича можна датувати 1823 роком, то тоді його можна вважати за один з перших літературних творів, що користуються українськими етнографічними темами, а коли ні, то тоді доведеться дати зовсім иншу оцінку. Отже питання про дату вимагає докладнішого уґрунтування.

Сергій Якимович.

Українські узори. *Зібрала Олена Пчілка (О. Косач).* Видання п'яте. Ціна 1 кб. 20 к. Київ. 1927 р. I, 1—10.

Поміж видань останнього часу в галузі етнографії збірка відомої укр. письменниці, члена-кореспондента Української Академії Наук О. П. Косач — „Українські узори" становить явище видатного значіння. Видання це містить у собі дві частині: переднє слово і десять табличок (листів) узорів, а саме: 1) найдавніше шиття („занизування"), 2) шиття хрещиками (2—7) і 3) шиття „вирізуванням" та „настиланням" (8—9). У кожній табличці зазначається ті речі побуту, що на них цих узорів та вишиванок людність уживає; всі зразки виконано з додержанням їх кольорів. Видання, як бачимо, торкається тієї галузи українського побуту — орнаментики, за яку писано було чимало, але з якої матеріялів, і до того-ж суто-народніх зразків, маємо не багато. Потреба видання таких матеріялів — узорів та вишиванок, що, як зазначає видавниця, „придбали собі добру славу не тільки по за селами в наших краях, а й по чужих країнах" (Берлін, Париж, Лондон, Америка), цілком ясна як для практичного використовування їх у житті людности, так і для того, щоб забезпечити від псування риси суто-народнього орнаменту. Отже здійснення цієї потреби треба аж надто вітати. На жаль, в останньому — 5-му виданні, мимо волі шановної авторки, через сучасні умови друку, наукову передмову й кількість узорів не тільки не збільшено, а навіть зменшено. Перше видання („Український народний орнамент. Вишивки, ткани, писанки. Собрала и привела въ систему О. П. Косачъ, стор. 1—17 — предисловіе і I—V—примѣчаніе къ рисункамъ і 31 лист рисунків) виготовлювалося ще за часів діяльности Київського Відділу „И. Р. Г. Общества", коли працю над виучуванням укр. побуту поставлено було широко, і коли нею захопилася була і О. П. Косач; те перше видання вийшло в світ року 1876; друге видання (предисловіе—1—15, объясненіе рисунковъ—17—19, і рисунки 15 листовъ) у р. 1879. У V-му „переднє слово" — лиш на сторінці; зовсім не маємо в ньому окремих узорів килимів, запасок, хусток і писанок; ті узори, що їх подано тут, не являють тієї різноманітности малюнків орнаменту, що бачимо у першому, а також і другому виданнях. Проте це нове видання подає стислі, типово добрані взірці усіх основних видів узорів за їх способами виробу та зазначенням вживання їх у певних родах речей; крім того саму книжечку видано надзвичайно дбайливо, гарно, на чудовому папері. Видання само справляє враження справдешньої „Збірочки того меду", що подає правдиву естетичну насолоду, певні мистецькі емоції збуджуючи, а також викликаючи і практичні заходи — щоб використувати в житті ці орнаментні матеріяли, взяті до збірника з чисто-народнього джерела.

„Коли шановне громадянство", закінчує авторка свою передмову, „як і давніш, охоче привітає моє видання, тоді відважуся подати й більшого збірника". Побажаємо, щоб як-найскоріше пристойно перевиданий був збірник, про який відомий Рамбо колись так писав:

„C'est au fond des villages", писав він: „que des femmes à pieds nus ou chaussées des grosses bottes ont trouvé ces merveilles; l'auter est anonyme comme le poëte des byli-nes et des doumy's. Toute le monde à contribué à trouver, à completer ces gracieux motifs, simples et harmonieux comme une melodie d'Ukraïne. Il y a de l'art dans tout cela, un art naïf, instinctif, mais raffine".

В'ячеслав Камінський.

Проф. Євген Рихлик. *З етнографічних студій.*

Стаття ця — відбитка з „Записок Ніженського Інституту Народ. Освіти" кн. VII. Вона дуже цікава, бо торкається того предмету, який, можна сказати, так що й зовсім ще не звертав був на себе увагу вчених, а саме впливу російського, українського й польського оточення на чеських колоністів Волини, оскільки цей вплив виявився на лексиці. Автор у даній статті вивчав найбільше лексику села Вільшанки на Житомирщині (Volšanka, Olšanka, звідкіля: volšanák, volšanáci — мешканець, мешканці Вільшанки).

Автор подає слова в абетковому порядку; він каже: „відповідні російські слова додаємо лиш в тих випадках, коли чеське слово вимовляється відмінно від російського, так само нижче не додаємо українських слів, коли запозичення і без них зрозумілі". Російським словам, що запозичили чехи, автор присвячує 13 сторінок, українським чотири; польським, німецьким і жидівським багато менше, що і зрозуміло само по собі. Взагалі автор дуже добре опрацював свою тему, вміло й пильно, і наші невеличкі примітки й поправки аж ніяк не зменшують цінности його цікавої роботи.

З деяких прогалин у нього треба одзначити такі: 1) b o č e n e k; це слово є в статті, але його застосував автор до слів, позичених з українського оточення; це не так, бо українського слова „боченок" немає, а єсть тільки баклага, барило). 2) r o s c h o d o v a t i і r.-s e — це слово додав і сам автор, але тільки випадково при слові „chváti, chvátá (U vás letos brambory chvátěj? Ne vim, myslím nechvátěj: u nas se jich r o s c h o d u j e moc (багато); 3) d ě l e n í — аритмет. дія; інші аритмет. дії, як složeni, umnoženi, vyčitani в автора одзначено. Не показано так само й слова „доктор" (= лікар), але воно напевно єсть у чехів, як і напр., показане b o l n i c e. Можливо, що єсть і ще деякі прогалини з медичної царини, напр. sidělka „с и д е л к а" (чеш. posluhovačka u nemocných), але ми на цьому не настоюємо. До українських запозичень помилково здається зараховано й такі слова, які швидше можна вважати за російські, напр. c i r u l n i k, f i g a (укр. дуля); слово k a v á l e k взяте найпевніше з польського оточення, бо в українській мові цього слова немає, а єсть к л а п т и к, ш м а т о к, то-що; слова-ж к а в а л о к (kawalek), коли й трапляється де-небудь, прим. у західній Волині, — то це, здається, — полонізм. Між инш. вільшанські чехи зберегли ще в своїй мові і чимало характерних для північно-східнього діялекту слів і зворотів. Між инш. автор наводить і деякі місцеві приказки та дотепні приповідки й прислів'я, які були мабуть принесли чехи ще з своєї рідної країни, напр. „Voči by jedli, a huba ne může" — відповідає рос. „хоть видит око, да зуб неймет", „(K)dyž je vůl, at' žere seno", „z pytlíčku toho je ůz chmelák" — про поширення поговору, як каже автор. Єсть чимало приповідок і досить таки жартівливо-нецензурного, так-би мовити, непристойного характеру, але ми їх тут не наводитимемо... Деякі слова, що їх автор уважає за місцеві, вживаються і в загальноческій мові, напр. d a r m o = м а р н о, рос. н а п р а с н о, b r e j l i t — рос. пялить глаза, укр. витріщати очі, од „brýli", brejle = рос. очки, укр. окуляри. š m u d l a t — рос. шлёндать, болтаться, шататься без дела, укр. гультяїти, волочитися, то-що. Усі такі слова єсть і в словнику Ранка, показаному в автора серед його джерел, що він з них користувався. Слова „uklidnej vochlovat" (чухати, шкребти, рос. чесать) єсть теж і в словнику Ранка, але може автор подав їх з яким-небудь инш. значінням ніж у Ранка? З наведених у нього висловів, які він залишив без перекладу, важко точно довідатися, що вони визначають...: Kočka dělá uklidnou (тиху, спокійну? у Ранка: любящій порядокъ, спокойный, тихій) hospodyni" „To jsme mu navochlovali! (начухали?, а може що инше?). Будь-що-будь, треба шановному авторові дуже дякувати за його працю й щиро побажати йому так само успішно провадити її далі.

Проф. Андроник Степович.

Государственное Русское Географическое Общество. Отделение этнографии. **Сказочная комиссия в 1926 г.** *Обзор работ под редакцией председателя комиссии академика С. Ф. Ольденбурга.*

Казкова комісія „Р. Г. Общества" стає організацією, що працює регулярно. За це свідчить друге звідомлення про її діяльність — за рік після першого. Комісія зосередила навколо себе гурток постійних працівників, що для них справа казкова — збирання та вивчення казок — є справа особливої наукової уваги. Отже маємо в ній організацію безперечно потрібну та цінну. На першому місці з-поміж завдань серед членів комісії стоїть поки-що збирання матеріялів. У звідомленні маємо відомості про такі казкові матеріяли, здебільшого нові: 1) Збірка В. И. Ч е р н ы ш е в а — 200 казок з губерень

Калузької, Володимирської, Вологодської та Петербурзької (за роки 1897—1912). На жаль, записи робила не одна особа, а багато, ще й до того такі мало компетентні люди, як школярі. Проте половина казок, записаних од учнів міської школи у Петербурзі, цікаві тим, що виявляють обсяг відомого дітям казкового матеріялу, як з усної традиції, так і з книжної. 2) Дві збірки з Заонєжжя: а) А. И. Никифорова (165 №№), б) И. В. Карнаухова (90 №). 3) Збірка Н. Е. Ончукова з Тавдинського краю (на кол. Тобольщині), значна кількість легенд. 4) Збірка Н. М. Елиаш з Новгородської губ. (37 №). 5) Збірка Н. П. Гринкової з Воронізької губ. (37 №), цікава тим, що виявляє репертуар трохи чи не одного байкаря; подано й його характеристику. 6) Збірка М. Б. Едемського Вологод. губ. (8 №).

Інші збірки так само згадуються побіжно. Треба завважити, що збирання казкових матеріялів у Росії йде добре, але мало не в тих самих, здавна улюблених, районах (північно-східніх), тимчасом як центральні райони й досі занедбано. Шкода також, що ніщо з нового надбання не друкується, і що нема якоїсь нової збірки російських казок, добре й по сучасному опрацьованої, що стала-б поруч збірки Афанасьєва, як дуже потрібна довідкова книжка. Звичайно, що таку книжку треба укладати з матеріялів різних збирачів та різних районів, але-ж то — тим краще. Чи не випадало-б саме Казковій комісії подбати за це?

Поки-що всі зібрані матеріяли занотовуються у звідомленні на підставі відомої системи Aarne. Але-ж про саму систему у нас знають мало. Отже нетерпляче слід чекати друку вже опрацьованого каталога Aarne, що його впорядкував Н. П. Андреєв, як про це каже звідомлення комісії (ст. 5).

Що-ж до дослідів над казкою, то їх поки-що обмаль. Цікаво завважити, що (такий вплив моди!) найбільшу увагу привертає до себе питання казкової морфології. Не вважаючи на мало позитивні наслідки, що їх дала праця Волкова, на той-же приблизно шлях стає В. Я. Прапп. Він подає коротеньке повідомлення про свою розвідку над „Морфологиею русской волшебной сказки", — закінчену вже розвідку про типові казкові „функції", типову їх послідовність та казкових персонажів. Звичайно, на підставі короткого автореферата тяжко судити про те, що являє собою сама розвідка [1]). — А. И. Никифоров спиняється на питанні про картографування казок. Справа безперечно цікава та, на мою думку, навряд чи можна її розвязати тепер, поки не буде досліджено детальніше та рівнобіжно на всьому просторі Росії (шляхом детальної анкети), наявність певних казкових типів. Бо инакше лінії, що з'єднують не тільки крайні, але й сусідні райони наявности певних казкових типів чи рис, проходять через безмежні простори, на яких дослідник не бачить жадних знаків, ніби-то там таких рис і нема, чи не було. Отже така думка була-б цілком неправдива, а мапа, що її складено на підставі таких недостатніх даних, не виявляє ані картини поширення якогось явища, ані шляхів цього поширення.

Нарешті невеличка стаття Л. А. Мерверт подає цікаві відомості про казкову традицію на о. Цейлоні.

С. Савченко.

Этнограф-Исследователь. *Журнал Научно-Исследовательского Этнографического Кружка Этноотделения Геофака Ленинградского Государственного Университета.* № 1. Август 1927 г. Ленинград. Издание Н.-И. Э. Кружка. Ст. 40. Ц. 60 коп. Ответственный редактор профессор Богораз-Тан В. Г. Ответственный секретарь Макарьев С. А.

„Этнограф - Исследователь" — видання студентів-етнографів Етнографічного відділу Геофаку Ленінградського Університету, що починають науково дослідницьку роботу. Редакція визначає завдання часопису, як „посвященного интересам студентов-этнографов

[1]) До тієї-ж морфології стосується і стаття А. И. Никифорова, за яку згадує звідомлення (ст. 5), вміщена у юбілейному збірникові на пошану акад. Соболевського.

как в области их обучения, так и в связи с их практическим подходом к началу научно-исследовательской работы". Часопис має „отражать и общественные стремления студентов и, в особенности, способы их перехода к практической деятельности".

Відповідно до завдань і поділено часописа на відділи: I відділ — „Общий", II — „Научный", III — „Хроника", IV — „Отрывки из писем экскурсантов". У першому відділі подано звідомлення про виставку робіт студентів-етнографів-практикантів на загальній виставці Л. Д. У. Матеріялами репрезентовано такі народи: східніх слов'ян, турків, монголів, фінів, кавказців, палеоазійців і тунгусів. Експонати становлять собою широко розроблені окремі моменти з матеріяльної культури, прикладом — рибальство. Є і науково цінне, як петрогліф з Карелії. У цьому відділі подано замітку про необхідність поліпшити матеріяльні умови роботи студентів-практикантів і проєкт запровадити спеціялізацію на етновідділі.

В науковому відділі маємо статті: Макар'єв — „Расселение Вепсов в Прионежье" (подає перекази, які стверджують, що вепси розселилися в напрямку з півд.-сходу на півн.-захід); Іван Любімов — „Из пережитков прошлого у карел" (описує, як дівчата чарують хлопців. Мало не всі ці чари — відомі); Старцев — „Древний зырянский денежный счет" (про те, як раховано на білку й як коливалися грошові одиниці через різні впливи; порушує питання про давність такого рахування); Чернецов В. — „Жертвоприношения у Вогулов (подає опис); С. Козін — „Тамги у Крымских Татар" (порушує питання про те, чи не повстали, може, тамги з зображень родових богів; до цього додано деякі матеріяли). Г. Василевич — „Игры у тунгусов" (поділяє гри на дитячі, відбиток життя і гри дорослих, що деякі з них скидаються на слов'янські, піжмурки). Теми, як бачимо, порушено дуже цікаві. Прим. теми „Древний зыр. счет" і „Тамги у Крым. Татар" — надто мало висвітлено в етногр. літературі. Тут автори порушують нові й цікаві питання на підставі нових спостережень. Прикладом: чи не походять тамги з зображень родових богів після того, як ці малюнки спрощено, адже вони — то спрощені тваринні малюнки, знаходжені в орнаментах первісних народів. Иноді подаються, правда, завваження трохи побіжні. Для прикладу візьмемо з статті „Из пережитков прошлого у карел": „Вода есть также сила плодородная; невеста обливаясь водою, обеспечивает себя от бесплодия". У нас на Волині обливають водою тільки ту, котра до весілля не втратила дівоцтва (повідомила Я. Метельська 33 років, неписьм.). На Київщині обливають водою свекруху другого дня по весіллі, коли вона, неначе мати, пускає дітей в иншу стадію життя (розказала Оксана Лахтадир 28 р. з села Малютинки Київщ., неписьм.). Обливають водою й худобу привівши її в двір з ярмарку, щоб пішла по двору (спостереження наші на Переяславщині). Отже обливання в цих наведених випадках, надто в останньому, трактуються инакше, ніж у зазначеній статті. Цвєтко в цій-же книзі „Етн. Вісн." пояснює обливання так, неначе-б це роблять на те, щоб молоді були щасливі. Таке тлумачення дуже близько підходить до того, як можна-б визначити сенс обливання худоби. Одзначімо ще, що проф. Зеленін звичай обливати молоду в лазні тлумачить, як оберег од чар. Зрештою, ми хочемо сказати одне, що побіжно говорити про спірні питання не можна.

В „Отрывках из писем экскурсантов", не вважаючи на скарги, що практиканти одірвані „од світу" (працюють здебільша в Сибіру), чується те, про що можна сказати словами Л. Я. Штернберга: „тот, кто однажды вступил на путь этнографа, никогда с него не сойдет".

Григор Стельмах.

Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов С.С.С.Р., с вводной статьей проф. Л. Я. Штернберга. Изд. Комиссии по устройству студенческих этнографических экскурсий при Географическом Факультете Ленинградского Госуд. Университета, Научная Серия, вып. 1. Ленинград 1926, 265 стр., цена 2 руб.

Весільна драма, що являє собою дуже складний конгломерат господарчих, соціяльних, правних, релігійних, магічних та культурно-історичних обрядів, є одна з найважли-

віших та найцікавіших проблем фольклору. Тимчасом природа та генеза багатьох елементів весільного ритуалу лишаються досі невиразні та суперечливі. Ба й більше, підготовчу роботу що-до збирання матеріялу далеко ще не закінчено. Особливо треба сказати це про слов'янське весілля. Не вважаючи на те, що є ціла низка окремих описів весільних обрядів для різних місцевостей СРСР, а так само західньо та південно-слов'янських країн, у літературі немає жадного загального зведення всього матеріялу, що сюди стосується. Єдина, що є в нас досі, спроба підбити підсумки загально-слов'янському матеріялові, що належить, іронією долі, німецькій літературі (Joh. Piprek, Slawische Brautwerbung- und Hochzeitsgebräuche = Ergänzungsheft X zur Zeitschr. f. österreichische Volkskunde, Stuttgart 1914, 192 ст. великого формату), має великі хиби: неповноту, застарілість матеріялу, брак точних бібліографічних приміток у кожнім окремім випадку, то-що.

За таких умов появу в світ „весільної збірки", складеної на підставі матеріялів, що зібрали студенти-етнографи, можна тільки вітати. До складу її увійшли такі статті: К. Мыльникова й В. Цинциус, Северно-великорусская свадьба; Н. Гагенторн, Свадьба в Салтыковской вол. Тамбовской губ.; Е. Карачевская, Свадебный подарок на Украине; Д. Травин, Игра в „бачу" на Печоре; Г. Старцев, Свадебные причитания зырян; його-таки, Некоторые данные о браке и свадьбе остяков; А. Ефимова, Телеутская свадьба; Н. Дыренкова, Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут; її-таки, Родство и психические запреты у шорцев. З усіх цих робіт за найширшу та найціннішу треба визнати першу, присвячену північноросійському весіллю.

Перед нами перша спроба колективно збирати та систематизувати матеріяли до весільних обрядів, що стосуються до широкої царини, з точним зазначенням тих районів, де поширено кожен варіянт. Вага цього зведення ще більша через те, що вона має в собі низку зовсім нових фактів, як зазначає у своїй вступній статті проф. Л. Я. Штернберг. Серед описаних у збірці весільних обрядів заслуговують на особливу увагу „весільні ворота" з червоним прапорцем (про ролю червоного кольору в весільній обрядовості див. Ewa Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultur der Griechen u. Römer mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern, Giessen 1925, ст. 36—46), так зв. „телеграф", с.-то нитка, оздоблена різнобарвними клаптиками тканини та папірцями, що йде від ялинки побіля дому нареченої в той бік, де живе молодий, бризкання водою, що нею милася наречена (акт карпогонічний, моєю термінологією кажучи), те, як розміщено учасників весільного поїзду, вивід коня та зайця й баг. ин.

Дальша стаття (Н. Гагенторн) барвисто описує індивідуальне весілля, що його спостерегав автор в одній з волостів Моршанського повіту Тамбовської губ. Ми знаходимо тут надзвичайно цікаві подробиці, напр., про ролю свинячої голови в весільному ритуалі (пор. S. Eitrem, Beitr. z. griech. Religionsgeschichte, III, Kristiania 1920, ст. 34—48). Коротка замітка Е. Карачевської повідомляє про українське весільне печиво — подарунки батьків молодого батькові та матері нареченої („пряха" та „бочка"), що являють собою, на погляд Л. Я. Штернберга, рештки первісного інституту обміну жінками. Д. Травін одзначає своєрідну дівочу гру в „бачу" на Печорі, з безперечними елементами фалічного культу. Г. Старцеву належить у збірці стаття про весільні голосіння зирян, а також про шлюб та весілля в остяків. А. Єфімова наводить цікаві дані про весілля телеутів з текстами в академічній транскрипції. Нарешті, Н. Диренкова подає нові коштовні відомості про родовий лад, номенклатуру споріднених назов та шлюбні й психічні табу в алтайців, телеутів та шорців.

Як перша спроба колективно збирати матеріяли до весільних обрядів у великому районі (Півн. Росія), відповідна стаття студентської збірки, звичайно, має деякі хиби: записи пороблено здебільша не на підставі безпосередніх спостережень, а за поданнями инших, пісні та примовки записано, не додержуючи особливостей місцевої говірки, то-що. Але взагалі „Материалы" являють собою коштовну вкладку до російської етнографічної літератури з весільної обрядовости.

Проф. Євген Кагаров.

Труды по прикладной ботанике и селекции, том XVI, 1926, вып. 2. Ленинград, 248 стр. Цена 4 рубля.

На перший погляд може видатися дивним, що в етнографічному журналі з'являється рецензія на видання „Института Прикладной Ботаники и Опытной Агрономии". Але річ у тому, що зазначений том цілком виповнено працею Н. І. Вавілова, присвяченою центрам походження культурних рослин, — питанню дуже цікавому і для етнографів. Особливої набуває ваги праця Вавілова через те, що в ній застосовано цілком нові методи, щоб визначити географічні центри формотворення оброблюваних рослин у звязку з установленням огнищ хліборобської культури людства. Методи ці зводяться до диференціяльного систематично-географічного вивчення расового й різновідмінового складу розподілу всієї різноманітности форм даного виду.

Основні висновки авторового досліду можна зформулувати так. В історії людської культури позначається п'ять основних огнищ формотворення головніших культурних рослин: 1) Південно-Західня Азія, включаючи Індію, Персію, Південний Афганістан, Гірську Бухару, Малу Азію та Закавказзя; тут скупчено центри походження м'яких і карликових пшениць, жита, сочавиці, дрібно-насіннєвого гороху, кінських бобів, то-що. 2) Південно-Східня Азія, включаючи Гірський Китай, Японію, Непал та суміжні країни. Цей центр дав початок формотворенню голозерного вівса та ячменю, проса, сої, багатьох хрестоцвітних рослин. 3) Середземноморське огнище, що обіймає все узбережжя Середземного моря, включаючи Північну Африку, Палестину з Сирією, Грeччину, Італію та Еспанію; тут лежать центри, звідки походять тверді пшениці, культурні вівси, чільноплідний горох і сочавиця, цукровий буряк та багато городніх рослин і овочевих дерев. 4) Абісинія, де скупчилося багато надзвичайно різноманітних форм культурних рослин: плівчатого ячменю, фіялково-зерної пшениці, своєрідні раси гороху, вівса, то-що. 5) Мехіко та Перу в Америці з суміжними гірськими країнами: тут сконцентровано джерела формотворення картоплі, бульби, кукурудзи, квасолі, тютюну, сонячника, то-що. Вивчаючи процес розвитку хліборобської культури, Н. І. Вавілов робить той висновок, що загальнопоширений погляд на походження рослинних культур у долинах великих річок (Лев Мечніков та інші) помилковий: справжніми огнищами первісної хліборобської культури були гірські райони, що мають найкращі умови для диференціяції одмін і рас культурних сортів рослин.

Значіння розглянутої праці полягає передусім у застосуванні нової методи вивчення центрів, звідки поширювалися культурні рослини. Метода ця, як ми бачили, зводиться до того, що кожну форму культурної рослини розглядається з боку її сортової різноманітности, причому останню береться на облік статистично й картографічно. Визначивши геоцентр максимальної різноманітности сортів даної форми культурної рослини, ми маємо спромогу встановити ареали її поширення. За хибу книги треба визнати однобічність авторового підходу до розглянутої проблеми: він зовсім не користується з даних археології, а тимчасом найновіші розкопи в країнах згаслих цивілізацій Сходу нерідко кидають світло на походження тієї або иншої форми оброблюваних рослин. Потрібний матеріял автор легко міг-би відшукати в чудовому словнику передісторичної культури, що його видає Макс Еберт (Max Ebert. Reallexikon der Vorgeschichte). Що-ж до гіпотези автора про гірські райони, як батьківщину найдавніших культур людства, то вона суперечить даним історичної етнографії, яка показує, що гірські племена нерідко з культурного погляду йдуть позаду народностей, які залюднюють рівнини.

Проф. Євген Кагаров.

Труды Комиссии по изучению племенного состава населения России. Российская Академия Наук.

З р. 1917 Комісія РАН почала низку надзвичайно цікавих видань, присвячених студіям над племінним складом людности Росії; тепер їх уже одинацятеро випусків, а саме:

1. Инструкція къ составленію племенныхъ картъ. 1817 г. (стор. 1—23). 2. Этнографическая карта Бѣлорусскаго племени. 1917 г. — сост. Е. О. Карскій (стор. 1—32). 3. Н. Я. Марр. Племенной состав населения Кавказа. Классификация народов Кавказа (рабочий проспект). 1920 г. (стор. 1—64). 4. Н. Я. Марр. Талыши. 1922 г. (стор. 1—23). 5. Н. Я. Марр. Кавказские племенные названия и местные параллели. 1922 г. (стор. 1—39). 6. Л. С. Берг. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность (с 10-верстной этнографич. картой). 1923 г. (стор. 1—59). 7. С. К. Патканов. Список народностей Сибири. 1923 г. (стор. 1—16). 8. Шкала цветных обозначений народностей на картах, издаваемых комиссией 1924 г. (стор. 1—12); 9. И. И. Зарубин. Список народностей Туркестанского края. 1925 г. (стор. 1—23); 10. И. И. Зарубин. Население Самаркандской области. 1926 г. (стор. 1—34); 11. Ф. А. Фиельструп. Этнический состав населения Приуралья. 1926 г. (стор. 1—37).

Всі ці випуски можна поділити на дві головні частині; а саме: одні — організаційно-вказівного характеру, що намічають принципи, план та деталі роботи комісії, а також основну мету; другі являють зразки самого виконання зазначеного плану, маючи на оці відповідні племена й країни. До першої частини треба зарахувати 1 і 8 випуски, до другої всі інші. Де-далі поширюючи свої завдання й удосконалюючи саму техніку роботи, комісія з 8-го випуску подає наслідки студій не тільки над племінним складом людности Росії, а й „сопредельных с нею стран"; разом з тим вона ставить і влучно розвязує технічне питання що-до вдосконалення самих мап, мета яких — як-найточніше та як-найкраще визначити племінний склад відповідної місцевости, позначаючи кольорами ті окремі племінні групи, що ввіходять до складу людности на відповідній території.

„Инструкція" (вип. I) докладно формулує завдання „указать не только районы разселенія отдѣльныхъ народностей Россіи, но и выяснить взаимныя численныя и территоріальныя соотношенія между всѣми этническими элементами, населяющими государство". Територія, яку має на меті Комісія — „Европейская Россія, Кавказъ, Сибирь и Средняя Азія". Тут-же подаються відомості про джерела та матеріяли „для составленія племенныхъ картъ", про картографічні роботи, причому комісія ґрунтуватиметься не тільки на сільській людності, але й на міській, визначаючи її склад і зосібна згадує за пояснялні записки, що подаватимуться до кожної мапи, „какъ главная часть всей совокупности работъ по составленію племенной карты" (ст. 9). В цій записці повинні бути зазначені методи, за якими складено мапу, і сами записки повинні бути двох типів — 1) до детальної мапи і 2) до звідомної мапи.

Першу спробу виконати завдання Комісії, що провадяться за певним планом, являє „Этнографическая карта Бѣлорусскаго племени", яку склав найвидатніший в цій галузі дослідник акад. Е. Ф. Карський. Хоча автор, як він зазначає, і не має спроможности використати геть-усі джерела та матеріяли через несприятливі умови, проте перша спроба — це гарний зразок того, як Комісія виконує свої завдання і з погляду статистичного, і зазначаючи співвідношення поміж племенами. Автор надзвичайно точно визначає межі білоруської людности, базуючись на добре йому відомій діялектології, і дає бібліографію праць про білорусів російською, польською й литовською мовою. Кольорові позначення, як це ми можемо судити на підставі наших особистих спостережень, що доводилося нам провадити в межах Ковенської губ., виучуючи місцеві говірки ще р. 1903, — пороблено ретельно й точно. За дуже добру прикмету праці треба вважати те, що автор базується на матеріялах перепису не тільки 1897 р., а й 1917 р.

Другу гарну спробу являють випуски акад. Н. Я. Марра 3, 4 і 5. Поміж них вип. 3: „Племенной состав населения Кавказа" являє першу спробу подати класифікацію племінного складу за двома принципами: а) територіяльного звязку корінної частини його (яфетиди і яфетидоїди; яфетидо-аріевропейці; семіти; аріоевропейці; турки; монголи; фіни; цигани); б) за національностями або за історично-культурним самовизначенням (а) національно-культурні й релігійно-культурні колективи, що вже самовизначилися — вірмени й грузини, а так само ті колєктиви, що ще б) самовизначаються — абхазці й осетини; удини; грузини-мусулмани, чани, хемшини, курди); в) колоніяльні відгалуження різ-

них національностей; г) релігійно-етнічні „общини“ мимовільних переселъців і д) національно-економічні угрупування. Вип. 4 — Дослід про плім'я талишів. Вип. 5 — про місцеву ономастику та паралелі. Мап немає; немає так само і докладної статистики людности. Автор ставить питання про палеонтологію мови і, сполучаючи археологічні міркування з лінгвістичними, показує зразок праці, що свідчить про як-найточніше знання Кавказу, його племін та їхніх мов. Автор об'єднує в собі глибокого знавця матеріяльної культури й лінгвіста, що окрім фонетичних і морфологічних міркувань та дослідів дає новий стимул мовознавчим студіям, поглиблюючи та поширюючи їх своїми палеонтологічними уґрунтуваннями.

Поміж иншими випусками випадає спинити увагу на вип. 6 — Л. С. Берга: „Населеніе Бессарабии“ і 11 — Ф. А. Фиельструпа: „Этнич. состав населения Приуралья“.

До поданого треба додати, що джерела, на яких засновано статистичні відомості, не можна визнати за однаково цінні: тимчасом як за основу для статистики правлять статистичні матеріяли перепису людности р. 1897, у багатьох із випусків є покликування на инші новіші матеріяли. У вип. 2 (про білорусів) маємо покликування на дані 1917 р.; так само про Басарабщину — матеріяли 1907 р. і „Статистич. Ежегодникъ“ 1915 р.; кажучи за Туркестан (вип. 9), автор покликується на матеріяли 1917 й 1920 р.; про Самарканд (вип. 10) — матеріяли сільсько-господарчого перепису 1917 р.; Приуралля (вип. 11) — за основу бере перепис 1897, а окрім того різноманітні — по Пермській і Уфімській губ. матеріяли 1920 р., Оренбурзькій — 1917. Опріч того в одних працях автори силкуються показати, як зростала людність протягом певного часу (Приуралля, Туркестан, Басарабщина, Біла Русь), в инших тільки стабілізувати кількість (Самарканд. Сибір) на матеріялах 1897 р.

У всіх випусках маємо список літератури до виучування даного плім'я, але без критичного розгляду праць, який-би допоміг належним чином орієнтуватися робітникам на місцях.

Що-до української людности, то тут ми маємо обчислення її в Білій Русі (376, 154), Басарабщині (408, 420), у Сибіру — південно-східній його частині (223, 274), в Самарканді кількість українців показано разом із білорусами та росіянами (стор. 11), хоча й по-за межами міст їх показано 3287. У Приураллі —136. 887— українців. У Туркестані в складі корінної людности їх не показано, а зайшлу людність не розглянуто. Отже тут до певної міри відбився давній погляд на наш народ, який то сполучували з т. зв. східньослов'янським плім'ям, то надавали йому порівнюючи другорядної ваги, і окремо не обчисляли. Дуже шкода, що випуски, які вийшли в світ після 1920 р., в справі статистичних даних не вдалися до праці відомого С. Рудницького, де він подає відомості про кількість української людности („Основи землезнання України“). В розділі: „Скількість українців та їх розміщення по Україні (стор. 220—245) читаємо, що напр. у Басарабщині—1.020.000 українців, тоб-то 41%, а в Берга (вип. 6) 22%, у Самарканді-місті — 2000, то-що.

А втім не можемо разом з тим не зазначити, що ця широкого маштабу праця Р.А.Н. має надзвичайно велику вагу. Статистичні матеріяли, що вже дав останній перепис, виправлять хиби та помилки і дадуть ґрунт для ширших і ще корисніших праць. Не можемо не побажати, щоб із списком літератури, присвяченої відповідній місцевості, автори подавали хоч-би стислий, коротенький критичний її огляд.

В'ячеслав Камінський.

Проф. Г. Виноградов. *Детский фольклор в школьном курсе словесности* („Родной язык в школе“ научно-пед. сборник. Книга вторая, стр. 52—66. Книга третья, 84—97 ст. „Работник Просвещения“, Москва 1927) [1]).

Проф. Виноградов у названій статті порушує надто цікаве й важливе питання про ролю дитячого фольклору в шкільному курсі словесности. Аналізуючи сучасну поставу

[1]) Із праць проф. Виноградова в царині дитячого фольклору варто відзначити й такі: 1. „К изучению народных детских игр у бурят“, Иркутск 1922.

викладання нар. словесности в школі, проф. В. констатує значні в цій галузі хиби. За основну причину безуспішности праці над фольклорним матеріялом є невідповідність його особливостям дитячого віку. За матеріял, що відповідає потрібним вимогам, є дитячий фольклор. Різні групи й види його дають дітям цікавий матеріял для ознайомлення з головнішими особливостями усно-народньої творчости й для засвоєння елементів поетики в обсязі вимог нової доуніверситетської школи. Курс, збудований на творах дитячого фольклору, можна вважати, в одному разі, за самостійний і закінчений, в другому — за вступний до дальшого курсу другого концентру, збудованого на загально-прийнятих класичних зразках народньої словесности. Ось у загальних рисах резюме статті проф. В. Вся його праця розподіляється на три частини: — I. Народня словесність у школі, II. Дитячий фольклор, III. Методичні уваги. Розгляньмо докладніше кожну частину зокрема. В першій частині автор звертає увагу на ненормальний стан шкільного викладання нар. словесности. Коли на ранніх ступенях навчання діти дуже цікавляться творами нар. слов., то згодом, коли їй спеціяльну вділяли увагу, вона втрачала свою привабливість, кінець-кінцем, являючи собою „самую тусклую страницу в школьном курсе литературы". Першу причину цього автор вбачає в тому, що програма відділу нар. слов. заповнена загальним матеріялом, себ-то класичними зразками усно-нар. творчости, чужими для дітей. До того-ж часто й густо дітям невідомо, де живуть ці словесні твори, хто й за яких обставин виконує їх, хто надав їм форму книжних віршів, чому передусім треба читати, напр., весільні пісні і т. д. і т. д. Отже, коли класичний матеріял нар. словесности не відповідає вікові, діти не все в ньому розуміють, — то чи варто включати його в курс літератури? І коли варто, то який зміст цього відділу має бути. Даючи позитивну відповідь на перше питання, проф. В. такі ставить вимоги до змісту відділу нар. словесн.: 1) він повинен відповідати особливостям і потребам школярського віку, 2) повинен включити матеріяли вже відомі дітям, 3) бути безпосередньо близьким і цікавим. Усім цим вимогам, на думку проф. В., відповідає дитячий фольклор.

Другий розділ статті визначує термін та обсяг дитячого фольклору й подає його класифікацію. „К детскому фольклору следует относить все устные словесные произведения, хранителями, исполнителями и слушателями которых являются исключительно дети" (II кн. 57 ст.). До дитячого фольклору проф. В. зараховує і ті твори, що ввійшли до дитячого репертуару з сторони, випавши з репертуару дорослих. За класифікацією проф. В. дитячий фольклор розподіляється на 5 груп. Найбільша кількістю творів, що сюди ввіходять, I група — „детский игровой фольклор" — словесні твори, що є складові частини гри. Характером виконання ця група розподіляється на 3 підгрупи: 1) твори призначені для співів — пісеньки, звязані з т. з. формальними, постійними іграми; 2) твори призначені для читання — мовчанки („молчанки"), жеребовки („жеребьевки") і лічилки („считалки"); 3) твори, що виконуються речитативом — „голосянки", II група дит. фолькл. — „потешный фольклор". Сюди належать вірші, звязані з іграми-імпровізаціями й з забавками. До 1-ої підгрупи належать твори, що виконуються співом — „детские потешки", „забавы-звукоподражания", „устные стихотворения". До 2-ої підгр. — твори, що виконуються читанням (скандування, приказування) — „стишки-перевёртышки", „сечки", „скакалки", „каламбуры". До 3-ої підгр. — твори, що виконуються „говорком-тараторкой" — „скороговорки", або „частоговорки". III-я гр. дит. фолькл. — сатирична лірика Формою, будовою, змістом віршів твори, що належать до цієї групи, розпадаються на дві великі підгрупи: до 1-ої належать — „дразнилки" й „издевки", до 2-ої всі види „поддёвок". IV гр. — побутовий фольклор — „приговорки", „попрошайки", „заговоры"

---

2. „Детская сатирическая лирика" („Сибирская Живая Старина", 1925, вип. 3—5).

3. „Детский фольклор и быт". Программа наблюдений. Этнологическая секция ВСОРГО „Библиотека собирателя", Иркутск 1925, ст. 83.

Особливої уваги варта остання з цих праць. Автор розгортає тут широку програму спостережень над дитячим фольклором, ілюструючи її різними прикладами. Тут-же проф. В. ставить і питання про використання дитячого фольклору, як цікавого й зрозумілого дітям матеріялу, при викладанні усної словесности й поетики. *П. О.*

й „заклинания". V гр. — календарний фольклор. До складу його ввіходять — різдвяні приспіви, або „рацейки", масничні пісні, гойдальні („качельные") пісні. Така, коротенько кажучи, класифікація дитячого фольклору в проф. В. На повну вичерпливість вона не претендує, вона є тільки „намек на план уяснения наличия и собирания" дит. фольклору, як скромно зазначає автор; проте мусимо відзначити її ясність і, до певної міри, вичерпливість. Кожний вид ілюстровано прикладами і це збільшує вагу наведеної класифікації.

У третій частині своєї праці проф. В. подає цінні методичні завваження про те, як-же саме використати дит. фольклор у шкільному курсі літератури. Спочатку автор зазначає двоє труднощів, що сполучаються при вивченні фольклору дорослих: — працю пам'яти й логічну працю розуму. Використовуючи-ж фольклор, відомий дітям, залишається тільки логічна праця розуму („памяти делать нечего") — класифікація й розуміння явищ словесної творчости. Вивчення дитячого фольклору, на думку проф. В., важливо й тим, що „сохраняет радостное воспоминание к тому времени, когда нужно будет изучать классический материал устно-нар. творчества". „Тільки в дитячому фольклорі, зазначає автор, є те, що потрібно дітям". І далі він ставить питання: Чи може дитячий фольклор, відповідаючи вимогам одного порядку, замінити цілком класичні зразки нар. словесности? Прямої відповіди на поставлене питання автор не дає. Коли нар. словесність розглядати, як перший розділ літератури, то ні дитячим, ні загальним фольклором не можна заповнити відповідний відділ курсу. Але рація вправ з нар. слов., на думку автора, — не в тому, щоб вичерпати певні види творчости, а в тому, щоб з'ясувати природу усно-нар. творчости, розібратися в питанні про колективну й індивідуальну творчість, виявити властивості усної творчости, з'ясувати питання про авторів, про носіїв, виконавців, про способи й шляхи поширення, про еволюцію творів усної словесности etc. На якому-ж матеріялі побудовано буде зміст курсу нар. слов., — значіння немає. Треба використати усні твори самих дітей — такий крайній висновок, кінець-кінцем, таки робить проф. В.

Далі автор досить ґрунтовно з'ясовує ролю дитячого фольклору при вивченні поетики. Ще в давній своїй праці („Детск. фолькл. и быт") проф. В. висловив думку, що „материал, даваемый детским фольклором, обеспечивает возможность говорить и об эпосе, и о лирике, и о драме" (op. cit., 41 ст.). Ціла низка ілюстрацій стверджують думки автора. Розвиваючи свої попередні думки, проф. В. на конкретних прикладах доводить, що матеріялом дитячого фольклору можна заповнити пункти досить докладної програми вступу до поетики. Особливості мови художньої й практичної, властивості поетичної лексики, явища поетичної семантики, явища поетичної синтакси, особливості якісної евфонії, з'ясування, що воно таке ритм, рима, питання тематики, з'ясування окремих жанрів і т. д. і т. д. — всі ці питання як-найкраще можна з'ясувати на матеріялі дит. фольклору. Поширюючи й поглиблюючи програму праць, треба звернути увагу на ті види дит. фолькл., що близько підходять до фольклору дорослих. „Исходя из фольклора детского, необходимо найти переход к фольклору общему". І далі проф. В. цілком слушно зазначає, що, переходячи до творів загального фольклору, вчитель, не покладаючися на свої тільки власні сили, мусить удатися по допомогу до т. зв. народнього педагогічного досвіду. Учитель повинен одіслати дітей до бабусь, дідусів, до відомих їм зберегачів поетичної традиції. І коли тут діти увійдуть у те оточення й настрої, де живуть і виконуються твори нар. словесн., — вони зрозуміють і нар. пісню, і казку, і взагалі всякі види фольклору дорослих. От у загальних рисах ті думки, що становлять зміст цінної статті проф. В.

Питання дитячого фольклору мало досліджені, а тому праця проф. В., бувши цілком педагогічного характеру, цікава, проте, і з суто-наукового теоретичного погляду. Вона певно визначає термін — дитячий фольклор, подає класифікацію творів дитячого фольклору і т. д. Та найкорисніша, безперечна річ, буде вона для педолога, надто тепер, коли краєзнавство кладеться в основу шкільної праці. Головна хиба праць із шкільного краєзнавства є здебільша їхня абстрактність — панують загальні фрази, живого й конкретного-ж змісту здебільшого їм бракує. Праця-ж проф. В., поруч із розвязанням прин-

ципових теоретичних питань, повна конкретного матеріялу, що дає вичерпливу відповідь на поставлене питання. Проф. В. переконливо доводить нам неминучу потребу поробити чималі поправки в сучасному викладанні нар. поезії й поетики, збудувавши його на рідному для дітей матеріялі. Але, захопившися дитячим фольклором, автор доходить иноді до крайніх висновків. Не можемо погодитися з авторовим твердженням, що різні види дитячого фолькл. відомі всім дітям. Репертуар дит. фолькл. в різних місцях — різний. Своїм багатством і різноманітністю видів він не однаковий у різних місцях. Дозволимо собі зазначити, що є цілі відділи загального фольклору, не тільки приступні дітям, але й цілком відповідні їхнім інтересам та потребам, безпосередньо близькі й відомі дітям., напр. колискові пісні. Коли взяти на увагу простоту й разом із тим своєрідну красу цих пісень, таку зрозумілу дитині, то почесне місце мусимо вділити цій галузі загального фольклору (я-б сказав навіть — „дитячого фольклору", бо-ж слухачами, а здебільшого й виконувачами бувають діти, надто в селянській родині, де дівчинка-семиліток няньчить якого-небудь Ваську, приспівуючи йому „котка"). І сам проф. В. у попередній своїй праці (op. cit.) зазначав ролю колискових пісень, — тут-же він чомусь ігнорує їх. Нічого не згадано також і про казку, що, безперечно, найбільше панує в дитячому фольклорі. Обминати казку ні в якому разі не можна, бо-ж вона найкраще відповідає дитячим запитам. Отже й у поетиці казка дасть потрібний матеріял для визначення епосу. Та й чи не рідніша для дитини буде казка або колискова пісня над яку-небудь „поддёвку". Та й педагогічне значіння матиме швидше казка з моральним змістом або високохудожня колискова пісня, перейнята материною любов'ю, ніж соромітська „издёвка". Так само, напр., і укр. нар. пісні часто й густо бувають спільним добром і загального фольклору, і дитячого репертуару. Отже, на нашу думку, не слід так дуже різко обмежуватися самим тільки дитячим фольклором. Особливо вивчаючи елементи поетики, слід притягати й твори загального фольклору, що відомі й зрозумілі дітям.

Фольклорно-краєзнавча праця, покладена в основу викладання нар. словесности й поетики, є найкращий засіб уникнути всіх хиб давньої постави викладання нар. слов. й викликати живий інтерес до неї. Проф. В. не дооцінює значіння праці учнів, як збирачів і записувачів. На його думку, збирання матеріялів загального фольклору „непосильно детям и даже подросткам". Досвід Етнографічної Комісії У. А. Н. свідчить за протилежне.

Отже, даючи, безумовно, перевагу дитячому фольклорові при шкільному вивченні нар. слов. й поетики, слід притягати й твори фольклору дорослих, що ввійшли в дитячий репертуар і цілком відповідають дитячим інтересам та вподобанням. Замість книжного матеріялу, треба вдатися до багатої скарбниці живого життя — записувати й збирати матеріяли безпосередньо з нар. уст. Запровадження краєзнавчого елементу оживить шкільну працю, викличе живий інтерес до народньої творчости й усуне хиби сучасної постави шкільного курсу словесности.

На закінчення хочеться побажати широкої популярности дуже цінній праці проф. Виноградова між нашими українськими педагогами.

Петро Одарченко.

Бюллетень Северо-Восточного Областного Бюро Краеведения. Выпуск 3. Архангельск 1926 г. Ціна 60 коп. Стор. 1—62 + 1—VI.

Книжечка містить у собі низку статтів з різних питань краєзнавчої праці. I, стор. 1—5 „Областное Совещание в Вологде", це протокол наради обласного краєзнавчого бюра. II. Стор. 5—8 „Об изучении производительных сил Северного края краеведческими организациями". Це — одна з доповідів, зачитана на обласній нараді в Вологді 15—17 березня. Доповідач висовує ті вимоги, переважно матеріяльно-технічні, які обумовлюють нормальність в кр-чій праці. Наприкінці він подає підсумки попередньої праці. III. Стор. 8—10 „Н. М. Книпович и его работы на Севере" (До 40-річчя наукової діяльности). Тут стисло подається наукова діяльність відомого вченого зоолога Н. М. Книповича, що досить по-

працював на дрибним господарством та морськими рибними промислами. IV. Стор. 10—16 „Из истории точильного производства на Печоре". Автор статті історично освітлює розвиток точильної продукції. Зокрема він торкається виробництва брусків. Він підкреслює величезну ролю що-до цього деяких коштовних мінералів Півночи. V. Стор. 17—22 „По онежскому тракту" — спостереження краєзнавця. Він коротенько малює життя й зайняття селянства Півночи. Кожне сільце описує окремо. VI. Стор. 22—24. „Илья Константинович Вылка". Автор характеризує самоїда, що побував уже і в Москві серед культурних людей. Це — молодий, здібний від природи художник, але ще не вишліхтуваний. VII. Стор. 24—26. „Русский север в кино". VIII. Стор. 26—27. „Куманика" или „Комонина". На Півночі ростуть на кущах ягоди, що їх місцева людність зве мамурою. Автор сам особисто дослідив, що правдива назва їх буде Куманика, що походить од карельського слова кінь, і навіть правдивіше коминика від стародавнього слова комонь (кінь). IX. Стор. 28—29. „Народные наговоры и заговоры". Тут подається кілька наговорів про те, щоб приворожити хлопця до дівчини та один заговір проти чухачки. Матеріяли записано в 1921 році в Арханг. повіті. X. Стор. 29—32. „Крестьянские праздники в Пинежском уезде". В кожному сільці Пінезького повіту справляють свята: чи храмові, чи просто на честь якогось святого. Тут є певна обрядовість, звичаї. Автор докладно описує їжу, що її подають на стіл, за яким порядком, яких звичаїв додержуються, поводження з гістьми. Хлопці з дівчатами підчас свят улаштовують різні гри; тут вони приглядаються одно до одного, щоб потім одружитися. Місце для гри зветься „Мечищами". XI. Стор. 32—35. „Краеведение пускает корни". Автор підкреслює ту зацікавленість краєзнавчою працею, що останніми часами поширює свої межі серед культурного громадянства. Цікавість до кр-ва особливо помічається на місцях у Вологодській губерні. Цікавляться цим питанням передові селяни-культурники, а надто школи II ступеня. XII. Стор. 36—38. „О наблюдениях над ходом весны и лета". Автор вказує на величезне значіння запису спостережень за ходом весни, літа, осени й зими. Що більше пунктів буде для спостережень, то ясніше можна уявити хід цілого сезону в даній місцевості. Порівнюючи цей матеріял з метеорологічними спостереженнями, засвідченими певними досвідами, легше підійти до загального освітлення найважніших моментів явищ природи. Далі подається досить докладну програму для таких записів. XIII. Стор. 39—54. „Краеведческая хроника Северо-Восточ. области". Цей відділ книжки містить резолюції на різні доповіді з краєзнавства, постанови конференції, програми, праці місцевих музеїв, плани діяльности кр-чих організацій, то-що. XIV. Стор. 54—56. „Краеведческие заметки". Автор подає замітки про деяких птахів, між иншим, про т. зв. сибірську зозулю в Вологодській губерні. А це є дивна річ, щоб пташка ця жила на 61° північної широти, серед представників північної фавни. Є замітки також про випробування сортів польових рослин на Кошногорському участку, про рибну справу, то-що. XV. Стор. 56—62. „Бібліографія". Бібліографія в цій галузі досить солідна. Тут подається чимала низка наукових праць в галузі кр-ва. XVI. Нарешті, як додаток до книжки, наприкінці вміщено каталог видань північних краєзнавчих організацій.

Оце — коротенький перелік статтів північних краєзнавців. Книжка не дає читачеві якогось певного суцільного враження, цьому перешкоджає до певної міри лаконічність окремих статтів, а иноді й невиразність ідеї, що її автор хоче передати. З другого боку: та чи й можливо від бюлетеня вимагати більшого, і треба сказати, що книжка без сумніву має свою цінність для сучасного краєзнавця, дарма що це є бюлетень далекої Півночи. Опріч індивідуального, своєрідно-побутового, ми подибуємо тут і дещо загальне. Для українського етнографа-фольклориста, гадаю, не менше цікаві оті „наговоры й заговоры" Північного краю, ніж для тубільного етнографа-краєзнавця. Для порівняльних студій в галузі української фольклористики ці невеличкі записи, що їх уміщено в бюлетені, мають безперечний інтерес.

Варті уваги вказівки що-до метеорологічних спостережень у звязку з краєзнавчою працею взагалі. Це може бути за певний стимул і для наших сучасних краєзнавчих організацій. Взагалі, кожен краєзнавець знайде в цій книжці дещо з матеріялів йому потрібних.

П. Ковальов.

„Труды Иваново-Вознесенского губернского научного общества краеведения. Вып. 3. Итоги краеведческой работы губернии в докладах первой губернской конференции 1925 г.“. Стор. 1—305 і „Вып. 4. Сборник Историко-революционный. 1926 г.“. Стор. 1—77. Ціна 1 карб. 20 коп.

Книга вип. 3. містить у собі такі статті: 1) А. Моклецов „Крестьянские и рабочие бюджеты по Иваново-Вознесенской губернии в 1923 году“. 2) А. Г. Маслов „Ив.-Вознесенская губерния в сельско-хозяйственном отношении“. 3) В. В. Нагорский „Возможные пути к поднятию овцеводного промысла в Иваново-Вознесенской губернии“. 4) А. Д. Крилов „Промыслы Палеха и Холуя, сел Шуйского уезда, — иконопись и строчка“. 5) А. А. Борнеман „Торфяные болота в окрестностях г. Иваново-Вознесенска“. 6) В. М. Пчелкін „Пять лет ботанического исследования Иваново-Вознесенской губернии“. 7) Н. В. Козулін і Л. Я. Чернишева „Растительность (макроюиты) Валдайского озера Иваново-Вознесенской губернии“. 8) М. С. Камнев „Материалы по Шуйскому народному говору“. 9) Евг. Дюбюк „Из истории промышленности Кинешемского уезда (очерк первый)“. 10) П. Экземплярский „Село Иваново в начале XIX столетия (к истории города Иваново-Вознесенска)“. 11) Н. В. Малицкий „Тайное общество в городе Иваново-Вознесенске в 90-х годах XIX столетия“. 12) М. П. Сокольніков „Литература Иваново-Вознесенского края (введение в изучение местной литературы)“. 13) Л. П. Шуйський „Современное состояние огородничества в Иваново-Вознесенской губернии (по данным губземуправления)“. 14) А. Н. Прохоров „Почему зола должна интересовать земледельцев“. 15) Ан. Наткина „Обследования зольного фонда Иваново-Вознесенской губернии“. 16) А. Н. Казанський „Шмелиное население Иваново-Вознесенской губернии, его видовой состав, порайонное распределение и хозяйственное значение“. Додаток: Протокол Иваново-Вознесенской краеведческой конференции 5—8 октября 1924 г.

Не кажучи вже за статті, які сами по собі цінні з наукового погляду, журнал дає нам найновіші відомості про стан губерні з різних галузів знання: економіка, промисловість, природознавство (ботаніка), істор.-революц. діяльність у минулому і навіть діялектологія.

Зокрема, мусимо підкреслити науковий інтерес статті „Торфяные болота в окрестностях г. Вознесенска“. Матеріял, що подається в статті, є результат пильних дослідів над торфовими болотами самого автора. Статтю ілюстровано планами тих місцевостей, де досліди роблено.

На оригінальний засіб що-до збирання народніх говорів вказує М. Камнев у статті „Материалы по Шуйскому народному говору“. М. Камнев, як лікар, вбачає в лікарській практиці досить багатий і своєрідний ґрунт для запису різних народніх говорів: лікар у розмові з хорим про стан його здоров'я може почути різні форми вислову, форми слів і навіть нові слова, звязані з слабістю. Ми бачимо, напр., такі характерні записи: „Кидает в ознобу“. „В ухо стреляет“. „Горло прехватило“. „Схватило за живот и не отпускает“. „Сперва к ушам подступило, а потом к сердцу бросилось“ і т. д. Або цікаві порівняння: „В животе схватки, как собаки грызутся“. „В брюхе у меня, как коровы ревут“. „Под сердце ровно шар подкатывается“. Ми подибуємо тут також цілу низку нових вигаданих слів та різних морфологічних форм.

Що-до книги вип. 4, то це — збірник історично-революційний. Книжка невеличка. Має три досить цікаві статті.

I. В першій статті „Село Иваново в жизни Сергея Геннадьевича Нечаева“ М. Екземплярського подані документальні відомості про життя та революційну працю 70 років відомого за тих часів революціонера С. Нечаєва.

II. Друга стаття „Шуйский противоправительственный кружок 80-х годов прошлого столетия“ Н. Д. Агрикова.

III. Нарешті, третя стаття — „Из школьных лет К. Д. Бальмонта — история увольнения его из Шуйской гимназии (1884 год)“ А. Н. Овсяникова. Матеріялом для цієї статті послужили „документы секретного архива гимназии“. Про зміст свідчить сама назва статті. Взагалі цей збірник має велике історичне документальне значіння.

За додаток журнал має дві брошуровані програми: 1) „Программа по обследованию торговли низовыми краеведческими организациями"; 2) „Программа по изучению местной промышленности низовыми волостными и районными — краеведческими организациями", а також два звідомлення: 1) „Первый год деятельности Иваново-Вознесенского губернского научного общества краеведения за 1924 год" і 2) „Второй год деятельности Иваново-Вознесенского губ. научного общества краеведения за 1925 год".

Журнал має багато ілюстрацій: плани, схеми, то-що.

Проте, не можна сказати, щоб „Труды"... охоплювали геть-усі галузі науки. Про народній фольклор, напр., немає ані слова, тимчасом це питання в сучасній науці набуває великої ваги, і через те воно поруч із иншими мусить зайняти почесне місце в краєзнавчій праці.

І треба побажати, щоб і в нас на Україні, принаймні, кожна округа в своїх кр-чих дослідах провадила як-найдокладніші, подібні оцим, досліди з різних галузів науки. Цим краєзнавець зробить велику послугу в усебічному вивченні рідного краю.

П. Ковальов.

Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1921—1922. Im Auftrage des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde hrsg. v. **E. Hoffmann — Krayer.** Walter de Gruyter et C°. Berlin-Leipzig. 1927, 414 p.p.

Нема чого багато казати за ту величезну вагу, що її мають у всякій творчій та організаційній роботі систематичні бібліографічні покажчики, які допомагають нам легко й швидко знайти потрібну довідку, книжку, журнальну статтю з цікавого для нас питання. Для етнографії до останнього часу таких систематичних покажчиків, на зразок німецьких Jahresberichte або англійських Uear's Work, не існувало. Тільки р. 1919-го вийшов перший том бібліографічного покажчика з етнографії, що його задумав швайцарський фольклорист Ед. Гофман-Краєр. Була то скромна книжечка на 108 стор., що містила в собі заголовки праць з матеріяльної, соціяльної та духовної культури переважно европейських народів. За нею р. 1920-го вийшов другий том (етнографічна література за 1918 р.), далі — третій р. 1922-го (за 1919 р.), вже значно повніший (142 стор.), та четвертий р. 1924 (за 1920) на 212 стор. В міру цього суто-зовнішнього зросту та поширення вдосконалювався і внутрішній бік видання: чим далі, то все більше країн втягалося до цієї загальної, інтернаціональної бібліографічної праці, поліпшувалося класифікацію відділів та внутрішню структуру кожного з них, то-що. І от кілька тижнів тому вийшов п'ятий випуск „Бібліографії", солідний том на 414 сторінок, що містить у собі 5292 назов книжок та журнальних статтів, які друкувалися протягом 1921—1922 рр. найрізноманітнішими мовами, в тому числі скандинавськими, слов'янськими та фінськими. Особливо добре репрезентовані країни німецької мови, північ Европи, Італія, гірше — слов'янські країни та Румунія. Екзотичні країни з самого початку свідомо були викреслені з програми видання.

Література СРСР репрезентована в цій бібліографії досить убого. Наприкінці р. 1926-го поміж редактором проф. Гофман-Краєром та нижчепідписаним почалися переправи про співробітництво в „Етнографічній Бібліографії", але на час виходу в світ V-го тому я встиг переслати Редакції тільки обмежену кількість карток. Можна сподіватися, що в дальшому томі (VI), який буде присвячений літературі за 1923 та 1924 рр., С.Р.С.Р., зокрема Україна будуть репрезентовані більш-менш повно.

Проф. Євген Кагаров.

Ziemia. Dwutygodnik Krajoznawczy Ilustrowany. Organ Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. 1927. №№ 1—12. Redakcja i Administracja w Warszawie, ul. Karowa 31. Redaktor: **Alexander Janowski**. Wydawca: Polske T-wo Krajoznawcze.

Часопис Польського Краєзнавчого Товариства за півріччя цього року має надзвичайно різноманітний і багатий зміст. Не зважаючи на різноманітність змісту, його проте можна звести до певних ділянок: а) Історія й археологія, б) етнографія, в) охорона пам'яток природи, а також географія й природознавство, г) бібліографія (z piśmennictwa), д) хроніка, яка містить дві частини: 1) виключно справи товариства і 2) з краю та з світу (z kraju i ze świata). Опріч того є ще окремі статті, що присвячені питанням організації музеїв та взагалі завданням краєзнавства і подають підсумки праці. На першому місці випадає поставити історично-археологічні статті, а саме: 1) (№ 1) Т. Шидловського — „Шидлов — Середньовічне містечко", 2) Вітановського: „Королівський замок у Пьотрокові, тепер осідок Т-ва краєзнавців (№ 2), 3) Бр. Стемповського: Місце подвигів св. Свирида у Тропі над Дунайцем (№ 2), 4) Т. Шидловського:„ Відкриття костьола в Ендржейові од початку XII століття" (№ 6), 5) Вл. Багатинського: „Замок у Ланцуці" (№ 3), 6) Каз. Конарського, „Граничник", р. 1545 (№ 9), 7) І. Платковського: „Замки мисливські" (№ 9), 8) С. Якимовичевої: „Археологічні здобутки у Злотій поблизу Сандомира р. 1926 (№ 10), 9) Яна Бистроня: „Давні польські людознавці" (№ 11); 10) О. Яновського: „Давні польські географи та мандрівники" (№ 11), 11) Богд. Януша: „Невідомий костьол св. Варжиньця у Львові" (№ 12), 12) Л. Савіцького: „Стоянки молодшого палеоліту в Городку на Волині", 13) Останки людини в палеолітичну добу (№ 4).

З галузи етнографії маємо небагато статтів, а саме: 1) І. Савіцької: „Різдвяні звичаї в селі Городку на Волині (Рівненщина" (№ 7). 2) Я. Бистроня: „Написи на будинках як у середині, так і зовні" (№ 12). 3) Каз. Мошинського: „Люд польський у річищі Вісли" (№ 11), 4) П. Сосновського: „Невідповідне вживання назв: малопольська і великопольська". (№ 8), 5) Емілії Сукертової: „Na wsi". Значно ширшої порівнюючи уваги звернуто на питання охорони природи, на місцеву географію і природознавство. Питанням у цій галузі присвячено цікаві статті — Яновського (Ліга охорони природи; Властивості польської флори, то-що), а також статті Узємплової, Я. Колодзейчика та инш. Окремий відділ становлять статті про музеєзнавство (Антоневича). Що-ж до загального краєзнавства, то зазначити треба статті: Про розвиток академічного краєзнавчого кола на коні краєзнавчої ідеї й про краєзнавство на Білорусі. Часопис, присвячуючи окреме місце нарисам про діяльність людознавців, географів та мандрівників, з особливою увагою спиняється на найвидатніших, як наприклад — Степан Жеромський (№ 4—5), а також брати Снядецькі (№ 5). З пильною увагою часопис стежить за справами краєзнавчого Т-ва, і поміж засобів до розвитку справи краєзнавства вважає за один з найважливіших екскурсії (wycieczki). Ми маємо тут інформації про зимову екскурсію (№ 10), про літературу за екскурсії, про другий з'їзд туристичних т-в у Варшаві в квітні 1926 р. (№ 10 Orłowicza), а також чимало дрібних заміток про місцеві екскурсії в різних частинах краю. Що-до бібліографії, то часопис починає її з 1-го числа, подаючи раз-у-раз повніші та докладніші розгляди праць. Праці, що їх розглянено, торкаються переважно місцевого краєзнавства, історії та археології. От підсумок змісту часопису за тими відділами, що ми вгорі подали.

Поміж статтями цікаво спинити увагу на тих, що стосуються до Українських земель у Польщі, на Волині, а саме: археологічних розкопів у Городку — маєткові Т. Р. Штейнгеля. В стислій, порівнюючи, статті її автор Л. Савіцький розповідає про Городок, його геологію та історію, згадує, що вже в році 1899-му був улаштований тут видатний місцевий музей, і за нього згадувано на XI-му археологічному з'їзді. В працях цього з'їзду, що відбувсь у Київві, є опис цього музея. Автор статті Л. Савіцький зазначає, що ще перед війною досліди провадили тут сам Штейнгель, Чикаленко і проф. Вовк; вони встановили тут місце першої та другої стоянок палеолітичної доби. Питання про відновлення тут дослідів повстало року 1922-го; тоді-ж-таки й почато працю. В цій праці брали участь сам автор статті, Ірена Савіцька, Древко та Чикаленко. Підчас дослідів і розкопів

у роках 1922-му, 24 та 25-му викопано силу археологічних матеріялів (27 скриньок) і тепер переводиться описування їх. Автор статті підкреслює надто велику наукову цінність дослідів; вони зацікавили широкі наукові кола, і з Гельсингфорсу вже приїздив сюди відомий археолог Др Aarne Europaeus. Надзвичайно прихильно автор статті ставиться до власника маєтка Штейнгеля, який дав усі можливості, щоб було забезпечено як-найкращі наслідки наукової праці. Одна з співучасниць цієї праці складала опис різдвяних звичаїв цієї місцевости, а саме: записала колядки, щедрівки, звичай ходити з козою, з Іродом, з вертепом і з зіркою (№ 7). З утіхою одзначаючи про увагу до України та української етнографії, слід одначе сказати, що поданий опис неповний: на превеликий жаль, не подано змісту ні колядок, ні щедрівок.

Зводячи до купи все те, що зазначено вгорі, а також аналізуючи зміст часопису, випадає сказати, що девіз часопису: Semper tibi Polonia з одного боку, а з другого: ukochanie ziemi ojczystej wykonuetsya цілком. Чудове видання, малюнки (z naszych krajobrazów . намагання зазначити й зафіксувати навіть дрібниці, справляє добре враження і забезпечує ту популяризацію краєзнавчої справи, що становить основне завдання часопису.

В'ячеслав Камінський.

Bogdan Zaborski. *O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu.* „Prace Komisji Etnograficznej Polskiej Akademji Umiejętności". W Krakowie, 1927.

Проблемою осадництва цікавилися оддавна, але тільки в 40-х роках минулого століття з'явилися ґрунтовніші наукові праці. Що-до Польщі студії над формами, величиною й положенням сіл перебувають у початковій стадії. Найбільш дослідів належать історикам і значно менш географам. Автор поставив собі завдання розглянути умови, в яких села в Польщі набрали свого сучасного вигляду, керуючись головно методою географічною, а також почасти й історичною. До першої методи автора схиляє те, що матеріял історичний дуже обмежений.

Лице Польщі складне, це — мозаїка різних віків. Картографічно автор відділяє новіші типи сіл од старших. Форми сіл і їх угрупувань залежать од чинників географічних і суспільних. Базуючись на географічно-генетичному принципі, автор бере за основу своєї класифікації типів і форм села в Польщі Meitzen'івський розподіл. Але автор виточнює його типами переходовими й тими, що походять від комасації, парцеляції, то-що. Хронологічно вони розподіляються на 4 групи: 1) З епохи перед німецькою колонізацією (до XIII в.); 2) з колонізації на німецькому праві (з XIII в.), об'єднання („scalania") від XVI в. і новішої парцеляції; 3) з осадництва північно-польського від XIV і XVI в. і 4) села самотні новішого походження. У першої групи був черезмежний уклад полів; дороги-ж, що сполучували окремі села, пробігали досить нерегулярно. В другої групи — від дороги, при якій стояли хати, одходили поперечно (пасами) видовжені поля, що часто відграничені були польовими дорогами. Села третьої групи мали черезмежні ґрунти: шляхи-ж поміж селами були покручені й бігли безладно.

До першої групи автор зараховує такі типи: 1) Окольниця („Okolnica") — села в формі підкови, вінка, персня; хати стоять підковою довкола вільного плацу чи ставу. 2) Села круглі — великі села довкола озер чи багнистих нецьок. 3) Закруглиця („Owalnica") — села в формі веретена, зложеного з двох густо забудованих опуклих вулиць, поміж яких — вільний плац, став, цвинтар, або церква (костьол). 4) Вулицівка („Ulicówka") — села з двома рядами хат по обидві сторони дороги чи річки. 5) Багатодорожниця („Wielodrożnica") — села забудовані без ладу вздовж кількох звичайно покручених вулиць. 6) Вилиця („Widlica") — села форми вил. з двох ніби об'єднаних драбиною вулиць.

Друга група: 1) Ланцюгівка („Łańcuchówka") — села, як вільно покладений ланцюг (після викорчування лісу). 2) Шеренгівка („Szerengówka") — села з двох рядів хат, що стоять скупчено біля дороги. 3) Рядівка („Rzędówka") — села з хатами, що стоять

по одній або по обох сторонах вулиці в деякому віддаленні одна від другої. 4) Села правильної геометричної форми. Третя група: Присілок („Przysiółek") — села з малою групою хат, що стоять на самоті. Присілок має три зразки: безформний, вуличний і плацовий. До четвертої групи належать села самотні („Wieś Samotnicza") — що складаються з певної кількости віддалених одне од одного господарств.

На території Польщі треба відзначити дві великі площі з селами типу багатодорожниць — німецьку й українсько-подільську. Ці площі найдавніше були придатні для оселення, і тому села цих місцевостей вважаються за дуже старі. На північ від пояса сіл багатодорожниць йде лінія сіл закруглиць і вулицівок. Ще далі до півночи лежить широкий пас присілків, що йдуть з Росії через Виленщину. Території, зайняті в Польщі багатодорожницею, оддавна безлісі. На Волині — межи Володимиром, Корцем, Берестечком, і Рівним панує вулиця; Ковель показаний у пасі вулицівки; Ратно й Крем'янець — багатодорожниці; Львів — у пасі ланцюгівки; Перемишль — багатодорожниці, Холм — рядівки, Біла на Підляшші — шеренгівки й т. инш.

Автор узяв надзвичайно широку тему, що обіймає цілу територію сучасної Польської Республіки. Недостатність літературних джерел що-до окремих частин останньої дозволяє йому зробити тільки дуже загальний схематичний огляд форм осадництва й їх розміщення в Польщі. Те-ж саме ставить автора в залежність од попередників, у працях яких чимало суперечностів і гіпотетичности. Особливо це помічається в тих частинах книги Заборського, котрі торкаються давніших часів. Воно також звязане й з деякою недооцінкою в нього історичної методи. Правда, історичні дані в тих питаннях, що стосуються до теми автора, часом дуже побіжні. Але все-ж прийнята у нього головним чином географічна метода дослідів ставить часом його в безпорадне становище, навіть у дуже відповідальних місцях. Так, автор мусить визнати, що визначені в нього форми осадництва все-ж далеко не вкладаються в умови, що за географічним принципом повинні сприяти даним типам. Багатодорожниця, хоч займає території, де бракує води, але трапляється й за протилежних умов. Ланцюгівка трапляється не тільки в відповідних їй місцях, як Карпати, але й поширюється на рівнинні місця. Як вихід з того, доводиться авторові гіпотетично припускати, що за силою звичаю осадницькі форми переносилися в инші місця з иншими особливостями.

Брак історичного поглиблення в дослідженні етнографічних фактів помічається в книзі автора й що-до новіших часів. Наводячи типи сіл, що повстали від різноманітних земельних регуляцій, автор обмежується тільки самим констатуванням цього генетичного звязку. При такому підході не видно лиця об'єкту етнографічного дослідження — людини, що творила форму селищ. Подібна схематичність не дозволить зрозуміти усіх факторів, що призвели до тих чи инших форм осадництва, або зможе привести до неправильних висновків, що ці форми властиві місцевим умовам, або звичаям. Тимчасом в історичній літературі [1]) зазначено масові факти утворення, при земельних змінах, осадницьких типів проти звичаїв і бажань селянства, під примусом їх колишніх власників. Ці осадницькі явища повинні були знайти в схемі автора відповідну формулу, тим більше, що, описуючи в иншому місці своєї книги присілки, він робить закид дрібно-шляхетським поселенням за їх неправильну форму й хвалить поміщиків за протилежний напрямок.

Схематичність викладу часом спокушує автора на висновки, які може задалеко йдуть. У розміщенні осадницьких форм на колишньому перед 1569 р. польсько-литовському кордоні він бачить відбиток давніх історичних кордонів. Тимчасом навряд чи без спеціяльного територіяльного дослідження можна ствердити це, і тим більш, що й в складеній в автора мапі не так вже суворо згадана в нього тотожність з'ясовується. Послідовно з своєю методою, автор не підсумовує форм селищ за національним принципом. Тому, український читач не знайде в його праці особливого визначення фактів, що стали властиві українському народові. Взагалі, з погляду етнографічного, залишається на майбутнє з'ясувати мозаїчність села в Польщі що-до того, оскільки в утворенні її була чинна воля

[1]) Напр.: W. Grabski, Historja Towarzystwa Rolniczego, 1904, I, str. 76—100. И Горемыкинъ, Очерки исторіи крестьянъ въ Польшѣ, 1869, стор. 151—155 й инші.

людська, чи переважала саме вона, чи більше впливали умови фізіографічні, чи були якісь улюблені місцевими звичаями різних народів Польщі форми села, то-що.

Проминаючи, за браком місця, інші завваження, а також деякі прогалини в списку літератури й такі дрібниці, як найменування Петербурга Ленінградом за ті роки, коли він ще ним не був, треба зазначити, що праця Заборського має велику наукову цінність, до того-ж її добре написано й вона легко читається. Автор широко використав літературу, констатував деякі хиби своїх попередників [1]) і зробив тонку та цінну спробу деталізувати розподіл форм села. Книжка його особливо цінна для нас тому, що в ній описано й територію Західньої України. Окрім того, вона будить увагу наших етнографів й через те, що після революційного перерозподілу земель, в нас, на наших очах, творяться нові форми селищ, для зрозуміння чого в книзі Заборського знайдуться відповідні цінні матеріяли й міркування.

Михайло Корнилович.

W. Kubijowicz. *Życie pasterskie w Beskidach Magórskich.* „Prace Komisji Etnograficznej Polsk. Akad. Umiejętności", № 2. Kraków 1927, стор. 64 + 4 табл. і 2 мапи.

Автор зазначеної праці описує побут пастухів і умови пастівництва в Магурському (низькому) Бескиді, тоб-то в тій частині Західнього Бескиду, що перетинається допливами Вісли: Солою, Скавою, Рабою і Попрадом (з Дунаєвцем). Власне авторів дослід охоплює тільки терен західньо-галицького Бескиду в політичних межах сучасної Польщі; отже пастівництво в поріччях Орави та верхів'ях Попраду й Дунайця (Підгалля) лежить по-за межами цього досліду (на терені Чехо-Словаччини); так само й пастівництво в Бескиді Шлезькому.

Описуючи різні форми пастівництва, автор для зручности розбиває студійований терен на окремі частини, відповідно до розміщення пасовищ, а саме: I Живеччина, II Баб'я-Гура, III Горцина (Gorce) та IV Бескид Сандецький. Автор докладно подає фізичну географію кожного району, зокрема й гірських частин, де люди випасають худобу. На жаль, додані до рецензованої праці мапи складено досить недбало й надто схематично: отже багато залюднених пунктів, назов річок та різних верховин, що їх згадує автор у своїому викладі, на мапі не позначено. Виклад авторів засновано на вивченні літератури (50 назов польських і німецьких розвідок про фізіографію та антропогеографію Бескиду Магурського) і на власних спостереженнях.

Що-до українського матеріялу, то автор не використав його, починаючи з невеличкої брошурки Будзіновського [2]) і кінчаючи нарисом В. Охримовича — „Галиція" (Зб. „Украинскій народъ", т. II, СПБ. 1916). Так само автор не згадує і ґрунтовної праці S. Rudnick'oго — „Ukraina. Land und Volk" W. 1916. А що найбільше вражає — автор не скористався навіть і з книжки польською мовою: Lewicki W. — Zagadnienie gospodarcze Galicyi. Lwów 1914, що така багата на статистичні дані, до того-ж трохи відмінні від наведених в автора.

Цінну здобу праці Кубійовича становлять різні статистичні дані про число пасовищ (гірських), їхнє походження, відстань од місця людської осілости, число худоби, що на них випасається, і т. п. Дані ці різного походження, не на один якийсь певний час — це пояснюється станом відомостей про описувану країну в різних джерелах, — проте вони певною мірою дозволяють авторові зробити поважні висновки що-до історії розвитку гірського пастівництва.

---

[1]) Між иншим автор зазначив, покликуючись на С. Рудницького, помилку Meitzen'a що-до розповсюдження самотніх сіл у „Полудневій Росії й Україні".

[2]) Будзіновський В., Хлопська посілість в Галичині і новочасні суспільно-реформаторські змагання — Універс. Бібл., ч. 1—4, вид. І. Л. 1895.

Автор спиняється на побуті пастухів у горах — часі випасу, пересування і чабанських шляхах, господарюванні й архітектурі будівель; на формах пастівництва, обопільних стосунках пастуха-підприємця й власників худоби; історії пастівництва, взаєминах з власниками лісових та инших ужитків. Отже з цього погляду праця Кубійовича, зводячи до купи матеріял про цікаву й визначну форму господарювання, що на цей час під натиском культури й економічних умов уже починає занепадати, дуже корисна й цінна. Подаємо тут головніші авторові висновки.

Кубійович установлює три найголовніші форми пастівництва: „1) саме тільки (гірське) пастівництво, коли полонини гірські правлять за пасовища та місця, де худоба перебуває певний час; 2) сполучення випасу й сіножати, коли пасовище найчастіше використовують на сіно, але й пастух там пробуває; 3) пастівництво толочне (la transhumance agricole, szałaśnictwo rolne), коли на полонинах випасають тільки велику (рогату) худобу, що її туди вигонять, але вівці зостаються на терені сільсько-господарської осілости" (стор. 57). Перша форма одрізняється од другої тільки способом визискування, каже автор у своїому резюме. Якщо вівці можна випасати в лісі, тоді полонини використовують на сіно, коли-ж ні, тоді на пасовища. Перше спостерегаємо на Горщині та в Бескиді Сандецькому, виключно друге — в Бескиді Живецькому та Бабій-Гурі.

Кінець-кінцем автор установлює два головні типи пастівництва: 1) пастівництво овече, чи волове, з перебуванням на полонинах і 2) сполучення випасу волів на полонинах і пастівництва толочного (стор. 49). Одміну між обома типами, коли фізіографічні умови однакові, пояснює він етнічними умовами: перший, мовляв, виступає на етнічному терені польському, другий на етнічному українському (лемківському) терені. Подібні-ж стосунки спостерегав автор і в східньому Бескиді, що пастівництво в ньому описано в иншій (попередній) праці.

Всі форми пастівницького побуту в Бескиді-Сандецькому автор об'єднує територіяльно так: на півночі випас овець по полонинах, незначний випас волів і слабо-розвинене господарювання скотарсько-хліборобське на нечисленних галявинах; на південь і схід — пастівництво толочне, з випасом волів по полонинах і багатими формами оселення на галявинах (стор. 48)[1]). Звідси й той авторів висновок, що той або той етнічний склад людности впливає на вподобання такої чи инакшої форми.

Але коли ми придивимося ближче до різноманітних форм пастівництва на всьому досліджуваному терені; коли зважимо, що випас під ріллю (по толоці) так само провадиться в Живеччині (на сподках), як і в Бескиді-Сандецькому (на галявинах); коли, кінець-кінцем, читаємо, що ті самі підгаляни, які так „уподобали" толочне пастівництво, — в північній Горщині (по Рабі) орендують сіножаті в місцевих селян (стор. 41), ба навіть женуть туди худобу на випас (стор. 39—40); коли так само, Підгалля віддавна посилало вівці почасти в Татри, почасти в Горщину (стор. 37), — то ми гадаємо, що авторові не пошкодило-б критичніше поставитися до своєї думки про „вподобання" та пошукати глибших, економічних причин.

Загалом кажучи, такий спосіб студіювання, коли автор „досліджував виключно географічні проблеми, полишаючи на боці питання етнографічні й суто-господарські" (стор. 4) — на нашу думку, мабуть чи не хибний.

Обминаємо тут, змістовні, що правда, та цікаві, описи різних типів будівель для пастухів і худоби, зілюстровані до того-ж 11-ма фотографіями (чомусь позначеними з № 2 до № 12). Так само цінні уваги й до господарсько-власницьких форм. Тут автор одрізняє: 1) пастівництво індивідуальне, коли кожен господар, инколи жінки та діти (стор. 22) сами випасають худобу на своїх ужитках; 2) спільне пастівництво, коли на спільних ужитках, або й індивідуальних, господарі почережно випасають худобу, а зиски розподіляють різними способами; 3) подекуди приймають худобу та вівці на випас з инших місцевостей, або навпаки віддають випасати; 4) інститут пастухів-фахівців (бацїв), що або наймаються випасати, або сами наймають

[1]) Тимчасового, бо на стор. 44 автор знову-ж-таки підкреслює, що постійно замешкані хати й хутори на галявинах знаходимо тільки на етнографічно-польському терені, тоб-то на півночі, лемки-ж усе живуть по селах.

пасовища та беруть худобу на випас. Автор спостеріг цікаве явище: тут, у Магурському Бескиді інститут цей занепадає: старі баци вимирають, а молодь через загальне зубожіння волів йти кудись на заробітки.

Дуже цінну частину праці становить спроба з'ясувати історію пастівництва, отже причини розвитку й занепаду його за останніх часів. Скотарство, колись дуже поширене, де-далі все більше підупадає, надто в західній половині Бескиду Магурського. Впливало тут багато чинників. Через запровадження правильного лісового господарства, надто з перевагою чатинних порід, од пастівництва відтято лісові простори, опріч Горщини тільки, де збереглися сервітути. По знесенні сервітутів селянство здобуло натомість тільки маленькі клаптики лісу по-над полонинами („пасьонки"); „а часто й того не діставало" (стор. 28). Цих пасовищ було замало й доводилося орендувати випаси в поміщиків [1]). Згодом поміщики здебільша поодмовлялися й од цього орендування, бо воно шкодило лісовому господарству; через це потім увесь час точилася боротьба з недозволеними випасами. Поміщики закривали прогони, а через це мусіли селяни або пасовище переводити в сіножать, або продавати його, і тоді пасовище засаджувано лісом.

Часом полонини громадські ділено поміж окремими власниками, і тоді вони обертали їх у ріллю. А брак робочих рук, що відходили на заробітки до промисловости, або й виемігровували, а так само й конкуренція словацьких вовняних виробів — усе це спричинилося до того, що пастівництво почало підупадати вже з 1870 р., а найбільше за рр. 1900—1905. Запровадження політичних кордонів, одібравши полякам змогу орендувати випаси по угорських узбіччях — так само призвело до підупаду. Отож павперизація селянства (стор. 26) — то головна причина тому, що скотарство підупало.

У Горщині пастівництво підупало тому, що площа на випас ізменшилася, коли вирубано було багато лісів. Подекуди, надто в Бескиді Сандецькому, чимало пасовищ позникало, бо через земельний голод їх позаорювано.

Ці, повторюємо, цінні уваги авторові, вкупі з наведеними статистичними даними, багато дадуть майбутньому дослідникові („przysztym badaczom"). Такі питання, як-от: чому пастівництво підносилося по р. 1905? які економічні чинники впливали взагалі на долю пастівництва? чи поклала національність людности хоч будь-які ознаки на господарські, архітектурні та інші форми пастушого побуту? — з'ясувати усе це не пошкодило-б, і то не тільки в обіцяному синтетичному нарисі.

Микола Іваненко.

Осман Акчокракли. *„Старо-крымские и отузские надписи XIII—XV вв."* *„Татарские тамги в Крыму".* Симферополь 1927.

Народження нової робітничої суспільности на руїнах царату, відродження поневолених народів, викликало цілком зрозумілу цікавість до студій над минулим нації, намагання виправдати свої права на власну культуру, на національний розвиток. Поглянувши на культурне життя в усенькому нашому Союзі, побачимо, що цей процес помічається скрізь. Те, що ми спостерегаємо на Вкраїні, так само бурхливо одбувається і в Татр. Республіці, і в Білорусі, і в Молдавії, в далекому Туркестані, барвистим квітом цвіте на Кавказі, буйним живчиком б'ється в Криму. Особливо цікавить нас Крим, що довгі роки кривавим ланцюгом звязував своє життя з Україною. В Криму ми можемо знайти багато безпосередньо близьких пояснінь до історичного минулого України, з'ясувати темні сторінки нашої бувальщини. Археологічні розкопи, провадженні за допомогою всенького наукового апарату европейської науки, багато прислужилися-б до цього. „Старо-крымские и отузские надписи XIII—XV вв." та „Татарские тамги в Крыму" Османа Акчокракли особливо цікаві з цього погляду, як спроби такого дослідження на території Криму.

[1]) Чи не тому розвинулося толочне пастівництво, що держати худобу по полонинах стало невигідно („chów owiec przestał się optacać", стор. 47)?

Стисла мова, обережне ставлення до висновків, використання найнеобхіднішого науково-допомічного матеріялу, яскраві покликування та порівняння, все це вирізняє матеріяли О. Акчокракли, ставить їх вище од звичайних звідомлень про зроблену роботу. А втім сила-силенна досліджуваного матеріялу та рамці бюлетеню, видко одразу, не давали авторові спромоги подати ввесь здобутий матеріял та виявити свою ерудицію. Треба визнати, що автор дуже добре виконав своє нелегке завдання. Звертає на себе увагу знаходження серед археологічних пам'яток свідчень про те, що в давньому Криму існували цехи, ті славнозвісні робітниче-політичні братства, які відогравали колись таку велику політичну ролю за сельджуків у Малій Азії, а згодом навіть у Царгороді. Цікаво було-б порівняти їх з українськими цехами. Матеріяли О. Акчокракли певною мірою дають змогу встановити, що слово Солхат походить од вірменського Сурпхач, у ґенуезців — сурхат. Коли переведено буде в життя широкий план археологічних розкопів у Криму, цей висновок набере особливої ваги і, звязаний з існуванням в околицях старого Криму вірменського манастиря Сурпхача (засн. 1338 р.), встановить ще один щабель у справі студій над шляхами кримської колонізації.

Студії над самими пам'ятками-надгробками, що їх надзвичайну красу та соковитість композиції можна помітити навіть на поданих в автора поганих фотографіях, розгортають широкі перспективи для дослідів над епіграфікою Сельджуцького періоду та для перетворення цього роду мистецтва в місцевих самобутніх формах. І коли читаєш, що не десятки, а тисячі епіграфічних пам'яток, свідків славної минувшини давнього Криму, з датами та написами пішли на будування барканів, повіток, то-що, а перед самою війною 1914 року — на шосування Теодосійського поштового тракту, хочеться думати, що може, нарешті, тепер зупиниться дальше руйнування культурних цінностів. „Татарские тамги в Крыму" — невеличкий екскурс. Риси, властиві авторові попереднього етюду, та-ж лаконічність, те-ж багатство матеріялів, та-ж ясність твердженнів і висновків позначилися й на цій праці. Те, що тамга, як ознака роду, володіння, цеху, заміни підпису, то-що, надзвичайно поширена по всіх країнах і трапляється на всіх щаблях людського розвитку, вивчення її за певними періодами в житті народів набирає особливої ваги, накреслюючи нові шляхи та етапи в історії культурних впливів і обопільних межи народами стосунків. Зокрема, що-до України вивчення татарської тамги в аспекті відповідних українських матеріялів висвітлить певною мірою деякі темні боки з її татарського періоду.

Сподіваймося, що ці два нариси — то тільки вступ до монументальних праць з археології Криму. Що-ж до статті про старокримські мусулманські пам'ятки Теодосійського Музею, яку обіцяв був Осман-Ефенді, то він мабуть пам'ятатиме популярну арабську приказку: „людина шляхетна за́всіди виконує свої обіцянки".

Павло Лозієв.

ХРОНІКА

ЗВІДОМЛЕННЯ ЕТНОГРАФІЧНОЇ КОМІСІЇ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК ЗА РІК 1927-ий.

Протягом року 1927 в складі президії змін не сталося. Комісія працювала під головуванням акад. А. М. Лободи, маючи двох штатних співробітників: секретаря Комісії Віктора Петрова та Керівника Музично-Етнографічного Кабінету Климента Квітку. В складі членів Комісії треба відзначити дві невиджалувані втрати: смерть П. Д. Демуцького та Д. М. Щербаківського. На членів Комісії обрано: проф. Д. К. Зеленіна (Ленінград), проф. М. І. Привалова, С. М. Терещенкову (Звиногородка), О. Ю. Андрієвського (Київ) та А. М. Грабенка-Конощенка (Херсон). Отже на 1-ше січня р. 1928 Комісія налічує в своїому складі 31-го члена.

Протягом р. 1927, засідань Комісії відбулося 19, що на них було зачитано 32 доповіді; отже з р. 1920-го до 1-го січня р. 1928 відбулося 188 засідань з 222 доповідями.

1) 19/I—1927 р. А. М. Лобода. З пісень на Україні про світову війну р. 1914—1918; В. В. Білий. До планів краєзнавчої роботи в звязку з побудуванням Дніпрельстану. 2) 2/II—1927. Ф. М. Сенгалевич. Київські музики. Гуслярі та цимбалисти. 3) 16/II—27. Віктор Петров. Вірування в сонце. 4) 2/III—27. С. М. Терещенкова. Народній календар (Великий піст та Великдень). С. Т. Якимович. Розвідки К. О. Копержинського про обжинкові обряди. 5) 16/III—27 р. Ф. М. Сенгалевич. Сопілка. Віктор Петров. Казковий репертуар діда Нестора з с. Війтовець на Переяславщині. 6) 11/IV—27 р. В. А. Камінський. Юридичний фольклор у працях П. П. Чубинського. 7) 11/V—27 р. В. В. Білий. Друге видання „Старосвітського бандуриста" М. В. Закревського. Г. Кононенко, В. Василенко та О. Кащенко. Дитячі гри. (Записи). 8) 18/V—27. Юбілейне засідання з приводу 100-ліття, відколи вийшов у світ збірник українських народніх пісень р. 1827 М. О. Максимовича. С. О. Єфремов. М. О. Максимович в історії української самосвідомости. В. В. Білий. Українські народні пісні р. 1827. М. О. Максимовича в одзивах його сучасників. Віктор Петров. Непубліковане листування М. Максимовича з Н. М. Язиковим 30—40-х років. 9) 25-V-27 р. А. М. Лобода. З етнографічного життя в Москві. М. І. Корнилович. Звичай бити хлопців на межі при розподілі земель в Холмщині й Польщі. І. Г. Лютий. Робочі пісні з м. Чигирина. 10) 8/VI—27 р. Є. М. Витошинський. Музична етнографія Холмщини та її сучасні завдання. 11) 4/IX—27 р. Д-р. Махулько-Горбацевич — Етнографія та медицина. 12) 5/X—27. Експедиція Етнографічної Комісії У.А.Н. на Днепрельстан. Лоцмани й лоцманство. А. М. Лобода. Вступне слово. Вол. Білий. Огляд літератури про лоцманів. Мих. Тараценко. Плав по Дніпру. Вікт. Петров. Лоцманський цех за часи революції. 13) 19/X—27 р. В. Ф. Демич. Чаклунство у східніх слов'ян за даними народньої медицини. Віктор Петров. Українські варіянти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. 14) 12/XI—27. В. В. Білий. Археологічна екскурсія на Дніпрельстан у червні р. 1927. Є. Ю. Спаська. Життя й етнографічна діяльність П. Я. Литвиново ї-Бартош. 15) 11/XI—27. А. М. Лобода. Українська етнографія за 10 років (1917—1927). 16) 15/XI—27 закрите засідання. 17) 21/XI—27 р. Кл. В. Квітка. Наукові й практичні завдання досліду українських народніх інструментів. 18) 14/XII—27 р. Ф. М. Сенгалевич. Айсори (асирійці) у Київві. 19) 28/XII—27 р. О. Н. Малинка. Діти, як збирачі фольклорного матеріялу. В. П. Петров. Звідомлення Етнографічної Комісії за р. 1927-й.

З екскурсій і експедицій Комісії треба відзначити експедицію Комісії для збирання фольклорного матеріялу в районі Дніпрельстану, що організувала Комісія в вересні. За предмет обслідування було обрано лоцманів і лоцманство; наслідком експедиції підготовано до друку збірник на 12 друк. арк., що незабаром має почати друкуватися. В експедиції брали участь В. П. Петров, В. В. Білий, М. О. Тарасенко, Н. К. Дмитрук. До участи в роботі над виучуванням лоцманів притягнено П. А. Козаря (Дніпропетрівське).

В. В. Білий у червні за дорученням од Комісії брав участь в археологічній екскурсії, на Дніпростан, що організувала Укрголовнаука.

В'яч. Камінський відбув екскурсію до Кам'янки для збирання там матеріялів з лоцманського юридичного фольклору.

Ів. Лютий мав відрядження на Кавказ, де налагодив звязки з місцевими науково-етнографічними організаціями.

В. П. Петрова у січні було відряджено до Москви й Ленінграду для роботи в архіві Географічного Т-ва та в бібліотеках цих міст.

Таке-ж відрядження до Москви й Ленінграду мав В. В. Білий. В наслідок архівної праці в справі історії української етнографії розшукав нові матеріяли, що стосуються М. Закревського, Б. Грінченка, Д. Яворницького.

П. М. Попов подорожував на Курщину й Чернігівщину.

С. М. Терещенкова працювала на Звиногородщині (обслідування чумацтва, народній календар та народня медицина).

За дорученням од Комісії Л. М. Юркевич працював на південному Поділлі, Н. К. Дмитрук на Коростенщині, І. П. Галюн на Роменщині.

З видань Комісії протягом р. 1927 було закінчено друком кн. 3-тю „Етнографічного Вісника", видрукувано 4-у й 5-у та розпочато друком 6-у. „Етнографічний Вісник", як і взагалі діяльність Комісії набуває популярности в науковій літературі. „Русское Географическое Общество" ухвалило видати золотого медаля Голові Комісії акад. А. М. Лободі та тод. Секретареві В. П. Петрову. Видано також 4 чч. „Бюлетеня" Етнограф. Комісії (ч. 3—6).

Опріч „Бюлетеня" протягом р. 1927-го було видано низку окремих програм (про завмирання, про пісню „Ой не ходи Грицю", про гайдамак, про перекази за Касяна).

Видання цих невеличких спеціяльних програм, що з них кожну присвячено окремому питанню, цілком виправдало себе, бо в наслідок розповсюдження зазначених програм Комісія зібрала матеріяли, що мають лягти в основу низки окремих наукових розвідок. Особливо багато було одержано відповідів на програму з приводу пісні „Ой не ходи Грицю", найменше про гайдамак (велику збірку переказів про Залізняка та гайдамаччину взагалі прислала С. М. Терещенкова).

Поруч з виданням „Етнографічного Вісника" Комісія передбачає видавати „Збірники матеріялів з українського фольклору", в першу чергу намітивши видати „Народній Календар". За допомогою своїх кореспондентів Комісія зібрала чималий новий і свіжий матеріял з річного циклу народнього календаря.

В розпорядженні Комісії є кілька тисяч частушечних записів, над збиранням яких особливо попрацювали студенти Старобільського Педтехнікума за керівництвом П. Я. Тихоновича. Публікація частушечного матеріялу вже при наявній кількості дала-б том не менший од відомого видання збірки великоруських частушок Є. Елеонської.

Окрім того з доручення Комісії О. Андрієвський, як і раніше, протягом звідомного року працював над складанням бібліографічного покажчика до українського фольклора. Праця наближається до кінця; вибір матеріялу закінчено, провадиться систематизація їх з тим, щоб у найближчому часі друкувати цю капітальну роботу, над якою О. Андрієвський працював більше як $1^1/_2$ роки.

З роботи кореспондентів Комісії треба відзначити діяльність С. М. Терещенкової (Звиногородка). Опріч великого як-найкращого на якість фольклорного матеріялу, зібраного як за програмами Комісії, так і по-за цими програмами, С. М. Терещенкова надіслала до Комісії дві великі збірки: штучних квітів (за анкетою І. Рудинської) та з народньої медицини. Цього року С. М. Терещенкову було обрано на члени Комісії.

Після статтів проф. О. Ветухова та Вол. Білого, надрукованих у „Селькорі України", Комісія одержала сотні листів селькорів з пропозицією взяти участь у роботі Комісії. Отже року 1927 число кореспондентів значно збільшилося коштом селькорів. В історії розвитку селькорівського руху слід визначити цей момент, коли селькори почали масове обслуговування наукової роботи Академії Наук.

Окрім наукової ваги цієї масової роботи, до якої притягнено широкі кола селянського активу, доводиться підкреслити й громадське значіння даного організаційного моменту в діяльності Етнограф. Комісії. Отже про громадський бік справи див. статті в „Пролетар. Правді" та „Комсомольці України".

На жаль, не зважаючи на таке листування та його наукову й громадську вагу, Комісія не має ані посади завідуючого кореспондентською мережею, ані механічних співробітників і належного апарату. В найближчий-же час не передбачається ані збільшення посад, ані асигнувань на технічні витрати.

Через це Комісія вже в середині року 1927-го мусіла була припинити розгортувати кореспондентську мережу, і взагалі при наявних штатах і грошових аж надто обмежених асигнуваннях навряд чи доводиться говорити про можливість для Комісії збільшити кількість кореспондентів. Саме через зазначені причини довелося відмовитись здійснити план ув'язки краєзнавчо-етнографічної роботи Комісії з відповідною роботою трудових шкіл, не зважаючи на всю привабливу плідність такої науково-організаційної ув'язки як для трудшкіл, так і для Комісії.

Що-до участи в наукових з'їздах, то звідомного року у вересні місяці підчас Всесоюзного з'їзду Патологів у Київві Етнографічна Комісія виставила літературу як закордонну, так і українською та російською мовами спеціяльно з народньої медицини, а також і рукописний матеріял (праці д-ра С. Д. Носа, що архів його належить Комісії).

Бібліотека Комісії, в основу якої покладено було добірну колекцію етнографічних видань небіжчика члена-кореспондента У.А.Н. Я. П. Новицького, протягом р. 1927 зросла мало не втроє (на 1 січня 1928-го р. 700 назов). Поповнення Бібліотеки йшло як шляхом купівлі, так і обміну та пожертви. З пожертов треба згадати колекцію книжок кол. завідувача Етнографічного Відділу Російського Музею у Ленінграді М. М. Могилянського, яку передала дочка його С. М. Могилянська. Комісія складає їй щиру свою подяку за такий щедрий дар. Окрім того Комісія одержала від М. М. Грінченкової III-ій том етнографічних матеріялів Б. Д. Грінченка; цей подарунок згадуємо тут з подякою, бо як-раз цей том збірки Грінченка являє собою бібліографічний раритет (видано було всього 300 примірників). З покуплених книжок особливо цінні ті, що належали небіжчикові професорові кол. університету св. Володимира А. І. Сонні. Що-до книжок, які Комісія одержує в обмін, то звідомного року Комісія мінялася виданнями з Ярославським університетом у Росії, Ніженським та Київським ІНО, редакцією часопису „Этнография" (Москва). З закордонних інституцій — обмін налагоджений з Швайцарським Народознавчим Т-вом (Базель), Етнограф. Музеєм у Брюно (Чехія), Нижнє-Німецьким народознавчим Т-вом (Гамбург) та часописом: Südetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde (Прага).

Збірка портретів українських фольклористів, здебільшого — реліквій збільшилася протягом 1927-го року на 10 шт.; на 1 січня 1928-го р. в колекції 56 порт.

Починає підбиратися колекція реліквій, звязаних з історією української етнографії (ліра Скубія, скрипка П. Д. Демуцького, то-що).

Завдяки активній участі члена Комісії С. М. Терещенкової підібралася чимала колекція народніх ліків (Звиногородщина) та ритуальних речей (весільні, обжинкові та купальські вінки „спасова борода", то-що).

Етнографічна Комісія складає свою щиру подяку нижчезазначеним особам і інституціям, що протягом звідомного року надсилали до Комісії свої матеріяли та висловлює надію, що й надалі вони братимуть близьку участь у праці Комісії.

Андріївська трудшкола Сталін. окр.; Леонид Андрієнко (Гуманськ. о.); М. П. Афанасьїв (Запоріж. о.); Макар Ахтирський (м. Куп'янське); Грицько Бабій (Проскурів. о.); І. М. Балаклицький (Харків. о.); Баранник (Ромен. о.); Карпо Батура (Харків. о.); Яків Башта (Кременч. о.); Бездітний (Б.-Церків. о.); Іван Безпалько (Тульчин. о.); Микола Бе-

реговий (Б.-Церків. о.); Віра Білецька (Харків); Білоус (Лубен. о.); Іван Білоусенко (Лубен. о.); Микола Білоус (Зинов. о.); Михайло Биризюк (Проскур. о.); Григорій Бичков (Кременч. о.); Микола Божор (Зинов. о.); Федір Божор, етногр. гурток Трудшколи ч. 4 (Зинов'ївське); Василь Бойко (Гуман. о.); Вол. Бондаренко (Полтав. о.); Василь Борейко (Київ); Бородянська райтрудшкола; Броварська трудшкола, краєзнавчий гурток, Г. Р. Равчук; Т. Бузулюк (Проскур. о.), К. І. Бурий (м. Погар); Павло Вакуленко (Луб. о.); Кузьма Воловий (Конотіп. о.); О. Ведмідь (Тульч. о.); А. Величко (Черніг. о.); Іван Вербицький (Полт. о.); Аркадій Вержбицький (м. Верхньодніпровське); Василь Версаль (Зинов. о.); К. П. Вітковський (Черніг. о.); П. Воловий (Могилів-Под. о.); А. С. Войтович (ст. Котюжани); Вал. В'юн (Бардич. о.); Іван Гаєвський (Кременч. о.); Хома Галака (Київськ. о.); Ів. П. Галюн (Ромен); Панас Галян (Ром. о.); Григорій Гарнага (Першотрав. о.); Мих. Гарасименко (Київ. о.); Іван Геращенко (Зинов. о.); Глобинська Тр. школа Крем. о.; Павло Гніденко (Полт. о.); Андрій Головко (Запор. о.); Іван Голубинський (Черкаськ. о.); В. Ю. Гонтар (Тульч. о.); Андрій Гончаренко (Миргород); Омелян Гончаренко (Микол. о.); Іван Гаращенко (Зинов. о.); С. П. Гребінка (Б.-Церк. о.); Григ. Губенко (Глухів. о.); Віктор Гудим (Крем. о.); В. Я. Дашкевич (Харків); Павло Демченко (Б.-Церк. о.); Максим Дереза (Київськ. о.); Микита Дерипащук (Гуман. о.); Сергій Джолос (Гадяч); Димченко (Зинов. о.); Ів. Н. Діхтярів (Черніг. о.); О. Дихтяр (Диканька, Полт. о.); Павло Дмитренко (Б.-Церк. о.); Нік. К. Дмитрук (Корост. о.); Залізнична школа Н.-Дніпровське; Григ. Добридень (Поділля); Марко Сучако (Першотр. о.); М. Доброскок (Дніпроп. о.); Віталій Довгопол (Конот. о.); Дмитро Довженко (Луб. о.); Драбівська тр. школа; Василь Дранник (Богодухів); Кост. Дремов (Борзна); Федір Дудник (Полт. о.); П. К. Дятел (Дніпроп.); М. М. Дяченко (Прил. о.); С. Дяченко (Ніжен. о.); Ів. Євфимовський (Ніж. о.); Арсен Єремієв (Проскур. о.); Сл. Єфимович (Староб. о.); Петро Жадейко (Микол. о.); В. Жак (Київ. о.); Сев. Жовтий (Поділля); Завадський Леонид (Черкас. о.); Іван Задорожній (Полт. о.); Петро Захарченко (Київ. о.); Петро Згола (Луб. о.); Григ. Зеленський (Полт. о.); Ол. Зинов'їв (Микол. о.); Андрій Зінченко (Київ. о.); Павло Зубенко (Харків. о.); Трохим Зубенко (Полтав. о.); Д. П. Іваненко (Гуман. о.); Гриць Іванюк (Вінн. о.); Василь Іванюк (Гуман. о.); Г. Ілленко (Глухів. о.); Ю. Д. Йосипчук (Київ. о.); Вол. Леліовський (Козятин); Антін Калениченко (Полт. о.); Б. Калмановський (Ніж. о.), Залізнича школа ч. 40, І. Грищенко (Кам.-Под.); Ганна Касіян (Ромен. о.); Петро Касіян (Ром. о.); Леонтій Качарський (Київ. о.); Омел. Кошарайло (Микол. о.); Павло Кваша (Київ. о.); Іван Кизима (Полт. о.); Василь Килимник (Вінн. о.); Євген Кімлач (Зинов. о.); Кириченко (Переяслав); Остап Кириця (Бардич. о.); Дем'ян Кладієнко (Б.-Церк. о.); Мусій Коваль (Донбас); Петро Ковбасюк (Полтав. о.); О. Козій (Тульч. о.); Олекс. Козловський (Зинов. о.); В. О. Козловський (Бардич. о.); Петро Коломийченко (Лубні); І. Кондратенко (Зинов. о.); П. П. Конєнко (Вінниця); Н. М. Корнійчук (Тульч. о.); Тр. Котик (Поділля); Гр. Котляр (Зинов. о.); Кочетковський, Досв.-пок. школа малописьм. (м. Старобільське); Федір Коміль (Ніжен. о.); Кошовий (Гуман. о.); М. Кошовий (Прилуцьк. о.); Нат. Крамаренко (Хорол); О. Крамаренко (Полтава); Арсен Крівов-Сварук (Вінн. о.); Олекс. Кривокінь (Червоноград); Гнат Криворучка (Проскур. о.); Петро Крутько (ст. Погребище); Ант. М. Кудрицька (Гумань); Іван Куліш (Харків); Олекс. Кумпаненко (Гуманщина); А. П. Курило (Мелит. о.); Марія М. Сліпченко-Курило (Меліт. о.); Павло Куриленко (Прилуцьк. о.); Касян Лазоренко (Червоноград); Дмитро Лебідь (Чернігів); Василь Лесик (м. Сміла); Кіндрат Липко (Дніпропетр. о.); Іван Липовий (Б.-Церк. о.); Олесь Лисенко (Дніпропетр. о.); Лісняківська тр.-школа Прил. окр.; Конон Литвин (Зинов. о.); В. Литвиненко (ст. Овдіївка, Зал. шк. І); О. Ліщинський-Недоля (Бардич. о.); Мих. Лозовий (Київ. о.); Вол. Лопушанський (Тульч. о.); Гарасимович (Краєз. секція Лучин. сельбуда); П. Ляпота (Запоріжжя); Ол. Лясківський (Київськ. о.); Мик. Майборода (Дніпропет. о.); І. С. Магар (Зинов. о.); Й. Мазяр (Поділля); Кузьма Макаренко (Переясл.); Олесь Маковський (Київ. о.); В. Маковський (Київ. о.); Яків Маленко; Ів. Мальований (Гуман. о.); Манастирський (Кам'ян. о.); П. Жилінський (Маріуп. педтехнікум); Маріїнська тр. школа (Донбас); Г. Д. Мартинюк (Волинь); К. Маслівець (Полтава); Г. А. Матвієнко, Т. Пидан (Дніпроп. о.); Мик. Матвієнко (Київ. о.); Арсен Матійко (Черкас. о.); Ів. Мацько (Конотіпськ. окр.); Івга Мелай (Черк. о.); Ів. Мелащенко (Миргород); Т. Мельник (Моги-

лів. о.); Авкс. Мельник (Київ. о.); Дмитро Мелниченко (Б.-Церк. о.); Дмитро Миколенко (Червоногр. о.); Андрій Минченко (Шевченк. о.); Миронова (Запор. о.); З. І. Михальчук (Тульч. о.); Олексій Михно (Пирятин); Юрій Могущий (Дніпропетр. о.); С. П. Можаровський (Сквира); Конон Мороз (Дніпропетр. о.); Морчаківська (Шепетів. о.); Андрій Москаленко (Гуман. о.); Кирило Мудрак (Київ. о.); Макар Наменат (Б.-Церк. о.); Андрій Найда, І. Ф. Неутрієвський (Червоноград, Педт.); Кузьма Некрутенко (Київ. о.); Панас Непомнящий (Дніпроп. о.); Ю. Т. Нестеренко (Глухів. Педт.); С. С. Нечипоренко (Гуман. о.); Ю. Цегельник (Глухів. о.); А. І. Нігівська (Гумань); Є. Тичина (Ніжен. о.); Ів. М. Новодран, Новомосковський педт.; О. Носенко (Лубен. о.); Іван Овдієнко (Прилуцької о.); П. В. Одарченко (Ніжень); Яків Однокінь (Київ. о.); Вен. Олександрівський (м. Дніпропетрівське); Яким Олійник (Донбас); Петро Олійник (Чернігівщина); Никифор Олійник (Ніжен. о.); Параска Олишевко (Полтав. о.); Олексій Омельченко (Кременч. о.); Онис. Мищенко (Охтирка); Семен Опанасенко (Шевченк. о.); Герман Осадчий (Гуман. о.); Остерський педтехнікум; Павло Охримчук (Шеп. о.); І. Павловський (Ніжень); Василь Падалка (Ніж. о.); Никандр Паляниця (Шепет. о.); А. М. Пашківський (Біла Церква); Олекс. Перепічай (Зинов. о.); Василь Перехрест (Первотр. о.); Олексій Петренко (Черкас. о.); С. Л. Підгайний (Ромен. о.); Яків Пінчук (Лубен. о.); Анатолій Піонтковський (Київ); Пірка (Кременч. о.); Пирятинський педтехн.; П. Н. Пищулка (Першотрав. о.); Іван Побіда (Лубен. о.); Пилип Погиба (Кубань); Погорняц (Одеса); А. П. Полив'яний (Б.-Церк. о.); Мик. Поліщук (Гуман. о.); Ф. Полянський (Б.-Церк. о.); Іван Пономаренко (Оржиця); О. Д. Прищепа (Лубен. о.); А. Присяжнюк (Вінниця); Яків Притика (ст. Христинівка); Ю. Г. Прокопенко (Славгород); Проскурівський Педтехнікум (Л. Г. Гаєвий); Дмитро Проценко (Херсон); О. Дм. Проценко (Лубен. о.); Микола Пшенишний (Зинов. о.); Олекс. Раб (Луб. о.); Варвара Радзієвська (Київ. о.); Микола Радченко (Червоноград); Іван Реков (Никіпіль); Андрій Репенко (Зинов. о.); Леонид Речмедин (Бардич. о.); Віктор Речмедин (Б.-Церк. о.); Г. Й. Рибалка (Золотоноша); Рівенська тр. школа Зинов. о.; Іван Роженко (Бровари); Єлисей Риженко (Полтав. о.); Іван Рожко (Сталин. о.); Василь Ролля (Волинь); Опанас Роман (Полт. о.); Михайло Роман (Полт. о.); З. Романенко (Київ. о.); Олекса Рубин (Вінн. о.); Марія Руденко (Київ. о.); Методій Рябий (Поділля); Андрій Сабайдаш (Луган. о.); Методій Савицький (Тульч. о.); Іван Савченко (Корост. о.); Петро Савченко (Зинов. о.); А. В. Савченко (Конот. п.); Тодось Савченко (Шепет. о.); Микола Савчук (Шепет. о.); Микола Саєнко (Мелитоп. о.); Петро Сажко (Кременч. о.); Григорій Салата (Черкас. о.); Мих. Салієнко (ст. Фастів); Мих. Сапко (Лубен. о.); Ілля Свічаревський (Дніпроп. о.); М. Середович (Вінн. о.); Надія Сидоренківна (Харків. о.); Дмитро Сивобородка (Київ. о.); О. В. Сивоголовка (Ніж. о.); Кость Сидоренко (Кам'янець-Под.); Яків Сироватка (Лубен. о.); Петро Сирота (Ромен. о.); Матвій Сіроштан (Зин. о.); Микола Сліпенко (Київ. о.); Микола Сліпенко (Київ. о.); Іван Сліпенко (Київ. о.); Грицько Слободяник (Бардич. о.); Михайло Слободяник (Б.-Церк. о.); К. М. Соколов (Тульчин); Семен Соколов (Харків. о.); Юрій Ст. Виноградський, Сосницький Музей; Н. Солодовник, Глух. о.; Яків Сохнич (Б.-Церк. о.); Матяшевич (Київ. о.); О. Спиця (Запор. о.); Дмитро Сподаренко (Прил. о.); Яків Спринчак (Миколаїв); Леон Ставицький (Тульч. о.); Гр. Стадник (Проскур. о.); Гр. Стельмах (Київ); Іван Стеценко (Луб. о.); Стогній Федір (Полт. о.); Павло Стодоля (Лохвиця); Марко Сучак (Першотрав. о.); Сумський Музей; Петро Сурженко (Першотр. о.); Арсеній Сущенко (Зин. о.); Гр. Танцюра (Поділля); Софія Терещенко (Звиногородка); Старобільський Педтехнікум, П. Я. Тихонович; Іван Ткаченко (м. Артемівське); Іван Ткаченко (Запор. о.); Олексій Товкачук (Бардич. о.); Торяник (м. Новомосковське); Іван Труба (Луган. о.); Хома Уманський (Гайсин); Гуманська 1-а Тр. школа; М. С. Уткин (Старобільське); Касян Федоренко (Лубні); Іван Фесенко (Поділля); Григ. Фідровський (Полтав. о.); Петро Фомин (Проскур. о.); А. Фрайман (Волинь); Панас Халабуда (Гуман. о.); Хорольське Краєзн. Т-во при музеї; Худоліївська тр. школа; Данило Царенко Зинов. о.); Цуруль М. Т. (Київ. о.); П. Череватенко (Зинов. о.); Степан Чернов (Дніпропет. о.); Чигиринська рай. тр. школа; Семен Чорній (Могилів. о.); Юрій Чуб (Крем. о.); Іван Чубар (Зін. о.); Грицько Шапар (Славгород); Андрій Шевченко (Кубань); Надія Шевченко (Артемів. о.); С. Ф. Шевченко, Зинов. педтехнікум; А. М. Шенгер (Крем. о.);

Олег Шеремецинський (Ромен. о.); В. Шидловський (Б.-Церк. о.); Микола Шитик (Зин. о.); В. Шкабура (Проскур. о.); Василь Шкиль (Луб. о.); Олекса Шпаківський (Б.-Церк. о.); Іван Шпортько (Полтав. о.); Мих. Шульга (Київ. о.); Остерський педтехнікум; Вол. Щепотьєв, Полтав. І. Н. О.; Л. М. Юркевич (Одещина); Сергій Юрків (Київ); Г. Юхимчук, Коростишів. педтехн.; А. М. Яворський (Бардич. о.); Сергій Якименко (Луб. о.); Я. Якуша, Корост. педтехн.; Мих. Ялинич (Червоноград); Олекса Яценко (Зін. о.).

— 5 лютого 1925 р. у Гельсингфорсі помер відомий фінський фольклорист, проф. Анті Аарне (Anti Aarne), один з основоположників т. зв. фінської методи вивчення народньої творчости (дослідження спорідненості варіянтів за допомогою географо-статистичної аналізи). Найвидатніші його праці стосуються до галузи вивчення народньої казки та загадки. Він народився 5 грудня 1867 р.; скінчивши Гельсингфорський університет, віддався педагогічній діяльності; р. 1911 одержав приват-доцентуру, а 1922 — професуру в Гельсингфорському університеті. Ленінградський учений Н. П. Андрієв переклав російською мовою дві праці Аарне „Підручник до порівняльного вивчення казок" та „Каталог типів казок".

— 6 серпня 1926 р. зійшов у могилу один з талановитих істориків релігій Ернст Замтер (Ernst Samter), що поєднав у собі великі знання з класичної філології та сучасного фольклору.

Народився 7/II 1868 р. у Познані. Скінчивши гімназію (1887) та університет (1891) був стипендіятом Німецького Археологічного Інституту в Римі. Протягом довгого часу учителював у середній школі; р. 1913-го він заснував „Товариство для вивчення релігій". Учень Узенера, Роберта, Ділься, він послідовно додержувавсь у своїх працях їхніх методологічних заповітів. Особливо цінні й важливі Замтерові досліди в галузі весільних та похоронних обрядів стародавніх народів (Familienfeste d. Griechen u. Römer, 1901; Geburt. Hochzeit, Tod 1911 та інші).

— 1 квітня 1926 р. помер один з видатних італійських археологів Карло Маркезетті (Carlo de Marchesetti), що досліджував переважно передісторичну культуру іліро-венетійського некрополя Санта-Лючія. Він робив численні розкопи в Італії. Помер на 77 р. життя.

— 16 листопада 1926 р. помер французький африканіст Моріс Деляфос (Maurice Delafosse), знавець західньої Африки. Найґрунтовніша праця його — „Haut-Sénégal-Niger" 3 томи.

— 26 січня 1927 р. на 65 р. життя помер німецький етнограф та історик мистецтва східньої Азії Ернст Гроссе, проф. народознавства у Фрайбурзькому університеті. Він був одним з представників економічного напрямку в етнографії. Його книжка: „Форми родини та форми господарства" (1896) перекладена на російську мову.

— 19 червня 1927 р. упокоївсь видатний англійський етнограф, Едвін Сідней Гартланд (E. Signey Hartland). Нар. р. 1848-го; головна праця його — трьохтомний твір „Легенда про Персея" (The Legend of Perseus), 1894—1896, яка, на вузьку тему не зважаючи, охоплює величезний порівняльно-мітологічний матеріял. З инших його праць слід згадати: Folklore: What is it and whaut is the Good of it (1899), Primitive Paternity, 2 томи (1910), Ritual and Belief (1914), Primitive Society (1921), Primitive Law (1924) та багато инших. У своїх релігійно-історичних теоріях Гартланд виходить з поняття „оренда", особливої життьової сили, що діє у внутрішньому єстві людини й проймає всі речі та явища природи (слово ірокезьке, а потім загально-людське). Магію та релігію він уважав за два боки того самого медалю й виводив з уявління про „оренду". Жертва є богоїдство, єднання з богом через вкушення його плоти та крови. Про погляди Гартланда та його школи див. (тенденційно-католицьку) книжку W. Schmidt'a, Ursprung d. Gottesidee, 1927 та невеличку брошуру Hanuš'a Úvod do srovnávací vědy náboženské, Praha 1920. За останні праці Гартланда див. детальні та змістовні рецензії К. Грушевської (Первісне Громадянство, 1926, 1 - 2, стор. 130—134 .

— 8 серпня 1926 р. минуло 70 років одколи народивсь відомий історик первісної культури Едвард Ган (Ed. Hahn), що являє собою тип приват-гелертера. З низки його праць найбільшу вагу мають його праці з історії хліборобства, освоєння тварин, з первісного господарства взагалі.

— 9 вересня р. 1926-го минуло 25 років, відколи помер австрійський орієнталіст, географ та етнограф Вільг. Томашек (W. Tomaschek), професор у Граці та Відні Для етнографії та фольклору важливі його праці про брумалії та розалії (візантійсько-слов'янські свята), також про стародавніх тракійців. Більшість його праць видрукувано в „Sitzungsberichte" Віденської Академії Наук (histor.-phil. Klasse).

— 1 грудня 1926 р. святковано в Юго-Славії 50 річницю з дня народження відомого сербського антрополога та етнографа Ніко Жупанича (N. Županić), який чимало праці поклав на вивчення Балканського півострова та Малої Азії, а також працював над історичною етнологією цих країн. Він народився р. 1876-го, закінчив філософський факультет Віденського університету, де слухав лекції Їречка, Пенка (Penck), Гернеса та инших. Потім працював у Серджі (в Італії) й Мануврієе та Ерве (у Парижі). З р. 1914 — кустос Етнографічного інституту при Національному Музеєві в Любляні. Зацікавившись проблемою походження людности на Балканському півострові та в Малій Азії, узявсь він студіювати кавказознавство. Він є редактор часопису „Etnolog", що його видає Етнографічний Музей у Любляні (з р. 1926).

— 20—29 вересня 1927 р. в Амстердамі відбувся з'їзд Міжнародного Інституту Антропології. Було утворено 6 секцій: антропології (морфологічної та функціональної), передісторичної археології, етнології, соціології, спадковости, евгеніки та фольклору. В етнологічній секції заслухано низку доповідів з принципових питань та з методології дослідницької праці в даній галузі, зокрема — про ролю психіятричних хороб як матеріяла та джерела для вивчення расових ознак у збільшеному розмірі, про спорідненість психічних процесів у первісних племін та европейських народів, про утворення міжнароднього квестіонара з етнографії, щоб координувати працю по різних країнах та встановити постійні рубрики (Ця пропозиція викликала гострі заперечення). Велику ролю відогравав на з'їзді принцип наочности — фільм та фотографія. Цікаве було інсценізування яванського танку у супроводі яванської музики. — Від С. Р. С. Р. було 6 делегатів, в тому числі Л. А. Мерварт та Б. Н. Вішневський (Ленінград), проф. Рубашкін та д-р Ніколаєв (Україна).

Є. К.

ДО ЕТНОГРАФІВ ТА ФОЛЬКЛОРИСТІВ УКРАЇНИ.

Редактор „Бібліографічного покажчика з етнографії" (Volkskundliche Bibliographie), що виходить з р. 1917-го, проф. Ed. Hofmann-Krayer (Базель) запропонував нижчепідписаному взятися скласти бібліографію з етнології, археології та фольклору для СРСР, починаючи з р. 1923-го. Тому я дозволяю собі звернутися до колег з проханням вислати мені їх праці з зазначених галузів, особливо відбитки з періодичних видань або-ж відомості про те, що вони видрукували (точно зазначивши заголовок і сторінки) — на адресу: Ленінград, Музей Антропології та Етнографії при Академії Наук СРСР, проф. Є. Г. Кагарову.

ДЕ ЩО Є:

	Стор.
Акад. Сергій Єфремов. Зламане життя. Пам'яті Д. М. Щербаківського	V — VII
Валерія Козловська. Пам'яті дорогого товариша Д. М. Щербаківського	VIII — XIX
В'ячеслав Камінський. Етнографія в науковій діяльності Д. М. Щербаківського	XX — XXVI
Автобіографія П. Д. Демуцького I, II	XXVII — XXXIV
Климент Квітка. Порфирій Демуцький	XXXV — LXVII
Євген Кагаров. Пам'яті О. М. Яневича	LVIII
Євген Кагаров. Пам'яті проф. Л. Я. Штернберга	LXIX — LX
Сергій Цвєтко. Символічні речі й обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українськими	1 — 15
Михайло Корнилович. Народній звичай на Холмщині і в Польщі бити хлопців на копцях, міряючи землю	16 — 22
Євген Кагаров. Казки африканських племін	23 — 29
Володимир Щепотьєв. Старечі прохання	30 — 38
Олександер Малинка. Учневі записи старечих прохань	39 — 40
Василь Кравченко. „Шопка" (Вертеп)	41 — 54
Віктор Петров. Нові українські легенди про походження лихих жінок	55 — 66
Климент Квітка. Ангемітонічні примітиви і теорія Сокальського	67 — 84
Михайло Гайдай. Жебрацькі рецитації (з нотним додатком)	85
Євген Кагаров. Про один український весільний звичай	86

СТАТТІ ТА МАТЕРІЯЛИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

Володимир Білий. Уваги до життєпису М. В. Закревського	87 — 109
А. Ковалівський, Праця проф. Вєтухова на полі етнології	110 — 114

РЕЦЕНЗІЇ.

Сергій Дложевський. Краєзнавство №№ 1, 2, 3, 1927 г.	115 — 117
Сергій Якимович. Музей Слоб. України. Бюлетень № 2—3, 1927	117
В'ячеслав Камінський. Українські узори. Зібрала О. Пчілка (О. Косач).	118
Андроник Степович. Єв. Рихлік. З етнографічних студій	118 — 119
Степан Савченко. Сказочная Комиссия в 1926 г.	119 — 120
Григор Стельмах. Этнограф—Исследователь	120 — 121
Євген Кагаров. Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов С. С. С. Р.	121 — 122
Євген Кагаров. Труды по прикладной ботанике и селекции. т. XVI, 1926, в. 2.	123

Стор.

В'ячеслав Камінський. Труды Комиссии по изучению плем. состава населения России . . . . . 123 — 125
Петро Одарченко. Г. Виноградов Детский фольклор в школьном курсе словесности . . . . . 125 — 128
Пант. Ковальов Бюллетень Сев. Вост. Обл. Бюро Краеведения. В. 3. . . . . 128 — 129
Пант. Ковальов. Труды Ив -Возн. губ. науч. о-ва краеведения. В. 3, 4. 130 — 131
Євген Кагаров. E. Hoffman—Kreyer Volks. Bibliographie 131
В'ячеслав Камінський. Ziemia, №№ 1—12, 1927 . . . . . 132 — 133
Михайло Корнилович. B. Zaborski. O kształtach wsi w Polsce. 1927 133 — 135
Микола Іваненко. W. Kubijowicz, Zycie pasterskie w Beskidach Magórskich, 1927 . . . . . 135 — 137
Павло Лозієв. Осмак Акчокраклы. Старо-крымские и отузские надписи XIII—XIV вв. Татарские тамги в Крыму . . . . . 137 — 138

ХРОНІКА.

Звідомлення Етнографічної Комісії Укр. Академії Наук за рік 1927 . 139 — 143
Varia . . . . . 143 — 145

ВИДАННЯ

ІСТОРИЧНО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ВІДДІЛУ

I. Записки Історично-Філологічного Відділу: кн. I (1919)—1 крб. 50 к.; кн. II - III (1920 - 1922) та кн. IV (1923) — по 2 крб.; кн. V (1924—1925) — 2 крб. 50 коп.; кн. VI (1925)—2 крб.; кн. VII—VIII (1926)—7 крб.; кн. IX (1926) та кн. X (1927)—4 крб.; кн. XI (1927) — 3 крб. 50 к.; кн. XII (1927) — 4 крб.; кн. XIII-XIV (1927) — 4 крб. 25 к.; кн. XV (1927) і кн. XVI (1928) по 3 крб. 50 к.; кн. XVII (друк.), кн. XVIII (друк.), кн. XIX (друк.).

II. Етнографічний Вісник: кн. I (1925) — 90 коп.; кн. II (1926) — 1 крб. 80 к., кн. III (1927), кн. IV, кн. V та VI — по 2 крб.; кн. VII (друк.). **Бюлетень** Етнограф. Ком. (1925-1927) по 5 коп.

[III] Україна: (1924) кн. I - IV — 5 крб.; (1925) кн. I - VI — 6 крб.; (1926) кн. I - VI — 6 крб.; (1927) кн. I - IV — 5 крб. 90 к. (продається тільки в Держвидаві).

IV. Збірник Історично-Філологічного Відділу:

№ 1 — акад. **Дм. Багалій.** Нарис української історіографії. Вип. I: Джерелознавство (1923) — 1 крб.; вип. II: Козацькі літописи (1925) — 1 крб.

№ 2 — **Т. Сушицький.** Західньо-руські літописи, як пам'ятки літератури (1921) — 1 крб.

№ 2а — **Ф. П. Сушицкій.** Зап.-русскія лѣтописи, какъ памятники литературы (1921) — 1 крб.

№ 3 — акад. **Аг. Кримський.** Історія Персії та її письменства. I. Як Персія, звойована од арабів, відродилася політично (1923) — 1 крб.

№ 4 — Давній Київ: а) **Хв. Ернст.** Контракти й контрактовий будинок у Київі. Економічно-історичний нарис (1924), 2-ге вид. (з 20 малюн.) — 50 коп.; [б) Збірка — Київ та його околиця (1926) — 6 крб. 25 коп.]; в) **В. Щербина.** Нові студії з історії Київа (1926; з 26 мал.) — 2 крб. 50 коп.

№ 5 — **В. Науменко.** З історії початків української літератури XIX в. (1924) — 50 коп.

№ 6 — акад. **Аг. Кримський.** Перський театр, звідки він узявсь та як розвивавсь, з 5 малюнками (1925) — 1 крб.

№ 7 — проф. **Вол. Рєзанов.** Драма українська (Старовинний театр). Вип. I. Сценічні вистави в Галичині (1926) — 2 крб. 75 коп. Вип. 2. Як устатковувано сцену (з мал.) (друк.). Вип. 3. Шкільні дійства великоднього циклу (1926) — 4 крб. Вип. 4. Шкільні дійства різдвяного циклу (1927) — 2 крб. Вип. 5. Драми агіографічні (закінч. друк.).

[№ 8] — **Ол. Курило.** Уваги до сучасної української літературної мови, 1923 і 1925.

№ 9 — акад. **Аг. Кримський.** Хафиз та його пісні, в його рідній Персії XIV в. та в Европі (1924) — 1 крб. 25 коп.

№ 10 — акад. **Аг. Кримський.** Історія Туреччини та її письменства, т. I (1924) — 1 крб. 50 коп.; т. II, вип. 2 (1927) — 1 крб. Вступ (1926)—75 коп.

№ 11 — **Ів. Каманін.** Водяні знаки українських паперів до 1650 р. (1923) — 2 крб. 50 к.

№ 12 — акад. **О. Шахматов** та акад. **Аг. Кримський.** Нариси з історії української мови та хрестоматія старописьменської українщини (1924) — 1 крб.

№ 13 — Програми для збирання етнографічних матеріялів: 1. **Ол. Курило.** Початки мови (1923) — 25 коп. 2. **Клим. Квітка.** Професіональні народні співці та музиканти (1924)—60 коп. 3. Проф. **Є. Тимченко.** Діялектологічні вказівки (1925) — 16 коп. 4. Програми до збирання пісенного матеріялу (1925)—5 к. Див. № 29.

№ 14 — **В. Ганцов.** Діялектологічна класифікація українських говорів (з мапою) (1928, відб. з IV-ої книги „Записок") — (випродано).

№ 15 — Найголовніші правила українського правопису (1927, 165-та тисяча)—10 к. (випродано).

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК ... БІБЛІОТЕКА