

Пр 208 ^н
27-1-3  Первісне
грамаденство та
його перенятки на
Україні.

Вит. 1-3, 1924

5 пр. 1-3

НІБУ

НІБУ

НІБУ

п р 208
27-1-3



ВСЕУКРАЇНЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE
SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SES SURVIVANCES EN UKRAINE, REVUE SCIENTIFIQUE
SOUS LA RÉDACTION DE CATHÉRINE HRUSHEVSKA, MEMBRE ACTUEL DE LA CHAIRE.

Sommaire voir p. 235.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

1927

Вип. 1—3.

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК, НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

ACADEMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE.

Société primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique
sous la rédaction de Catherine Hrushevska, membre actuel de la Chaire.

м-1954/р.

Спец. ф.

Пр 208

27-1-3

Пр 208
27-1-3

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

ПРИМИТИВНА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,
СОЦІАЛЬНА ПРЕІСТОРІЯ,
НАРОДНЯ ТВОРЧИСТЬ В СОЦІОЛОГІЧНОМУ ОСВІТЛЕННІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури.

ЗА 1927 РІК

ВИПУСКИ 1—3

45243 318
Державна історична
БІБЛІОТЕКА УРСР

- 2015 -

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

Бібліографічний опис та шифри
для бібліотечних каталогів на цю
книгу вміщено в „Літописі Україн-
ського Друку” та „Мартковому репер-
туарі” Української Книжкової Палати.

Дозволяється випустити в світ.

Неодмінний Секретар Академії Наук

Академик *А. Кримський.*

1928

Київський Окріт № 232.

Держ.Трест „Київ-Друк“.

1-ша фото-літо-друкарня.

Зам. № 1932—2000.

ВІД РЕДАКЦІЇ.

Другий річник «Первісного Громадянства» виходить з деяким опізненням і в зменшених розмірах, всі три випуски за рік 1927 в одній книжці. Причиною було те, що Державне Видавництво України прийнявши на себе се видання в р. 1926, літом 1927 р. запропонувало передати його, як видання суто наукове, Управлінню Науковими Установами України. Минуло немало часу, поки ця справа була оформлена, і можна було випустити вже готовий річник за дотацією Управління Науковими Установами («УкрНауки» в скороченню), уділеною йому як виданню Кабінета Примітивної Культури Науково-дослідчої Катедри Історії України. Річник 1928 року також забезпечений сею дотацією, і Редакція сподівається випустити перший випуск його не далі вересня 1928 року. Сі формальні зміни не відбиваються на змісті нашого видавництва, що продовжується за тим самим планом і тими самими науковими силами—з участю нових цінних співробітників, що приступили до нього протягом минулого року.

В травні 1928 року.

Акад. МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

СТО ЛІТ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНИЦТВА.

Якраз сто літ минуло від часу, коли молодий Полтавець, вихованець новгород-сіверської гімназії й московського університету виступив з отсим маніфестом народности в передмові до першої збірки народніх пісень:

«Наступило, кажется, то время, когда познають истинную цѣну народности. Начинаетъ уже сбываться желаніе — да создается поэзія истинно русская! Лучшіе наши поэты уже не въ основу и образецъ поставляютъ произведенія иноплемennыя, но только средствомъ къ полнѣйшему развитію самобытной поэзіи, которая зачалась на родимой почвѣ, долго была заглушаема пересадками иностранными и только изрѣдка сквозь нихъ пробивалась».

Отже перша і безпосередня цінність народности для нього—літературна. Вона має служити джерелом поетичного матеріалу, певних постійних поетичних засобів, образів і загальних місць—як досі служила для нього поетична скарбниця антична: її мітологія, легенди і поетичні постаті й типи, витворені античною літературою і спопуляризовані псевдокласичними літературними школами XVII—XVIII вв. Друга половина XVIII в. принесла сенсаційну спробу оживлення сього літературного репертуару старокельтською традицією—так званім Осіяновим циклем, що при кінці XVIII в. і в перших десятиліттях XIX дійшов найбільших впливів і найбільшої популярности в літературних кругах—у тодішній Росії також, як і в Західній Європі. Далі, перша, четвертина XIX в., в процесі розвитку німецького романтизму, дала перші спопуляризації німецької епіки, заходами братів Грімів, що так яскраво підчеркнули велике значення народньої епічної традиції: «людина отримує від своєї батьківщини ангела-хранителя, що проводить її в житті: се невичерпана скарбниця казок, саг і оповідань», як писали вони в передмові до «Німецьких саг» 1816 року. За сими слідами слов'янські патріоти різних національностей старалися знайти в слов'янській поезії в фольклорній традиції і в сучаснім селянським побуті аналогічний репертуар поетичних образів: мітологічні й героїчні постаті, ліричні й сентиментальні тони, ідилічні картини й настрої, які-б могли стати поруч старих греко-римських і нових кельто-романських і германських та заступити їх місце в процесі творення національної літератури й культури того чи иншого слов'янського народу. З сього становища зрозумілі ті моменти, що висуває Максимович у своїм маніфесті:

«Въ семъ отношеніи большое вниманіе заслуживаютъ памятники, въ коихъ полнѣе выражалась бы народность: это суть пѣсни, гдѣ звучитъ душа, движима чувствомъ, и сказки—гдѣ отсвѣчивается фантазія народная. Въ нихъ часто видимъ баснословія, повѣрья, обычаи, нравы и нерѣдко событія дѣйстви-

тельныхъ, кои въ другихъ памятникахъ не сохранились: сказка—складка, а пѣсня—быль, говорятъ пословица. Въ семъ смыслѣ весьма значительны, а потому достойны вниманія и уваженія были бы разысканія слѣдовъ народной міеологіи, обрядовъ, собраніе пѣсень, пословиць».

Поруч того висувається незвичайно важне завдання—відсвіження, відновлення за народними візрцями літературної мови. Для Українців се значило поворот від великоруської літературної мови, що в другій половині XVIII в заступила вигнану з книжного вжитку мову першого відродження, до мови народної. У книжці призначеній стільки-ж, коли не більше, для публіки великоруської, скільки для української, Максимович не поставив сеї тези виразно—як не ставив її виразно та різко і в пізніших своїх писаннях. Вона висловлена більш прикровоно в словах, що наступають за вищенаведеними:

«Особенно языкъ совершенствуется изслѣдованіями остатковъ отъ прошедшаго, въ коихъ онъ ближе къ своему корню, слѣдовательно чище въ составѣ и крѣпче въ силѣ. Это можно отнести въ особенности къ пѣснямъ славянскимъ, кои видимо отличаются своимъ изяществомъ».

Але з-поза сих літературних і мовних завдань виступають також і проблеми дослідження народнього побуту, обрядовості, фольклору, соціальної, політичної, економічної історії—для того щоб зрозуміти народню поезію, і навазем—з творів поезії дійти до тих сторін і епох народнього життя, які не лишили своєї історії в пам'ятках писаних, історичних, одним словом—проблеми порівняно-етнологічного і фольклорного дослід, дослідження примітивістики, як її собі ставить сучасний етнологічний і соціологічний дослід. Полишаючи на боці завдання систематики, молодий ботанік ставить своєю метою виложити коротко «содержаніе и характеръ» української пісенности і робить се в таких пам'ятних виразах:

«Возникшая подобно кометѣ Малороссія долго тревожила своихъ сосѣдей, долго перепадала съ одной стороны на другую и была сильно буруема бѣдствами и безпокойствами, которыя не дали развиться духу народному и произвели только внутреннее волненіе. Массу ея составили не одни племена славянскія, но и другіе Европейцы, а еще болѣе кажется Азіяты. Недовольство и отчасти угнетеніе свели ихъ въ одно мѣсто; а желаніе хотя скудной независимости, мстительная жажда набѣговъ и какое то рыцарство сдружили ихъ. Отвага въ набѣгахъ, буйная забывчивость въ весельѣ и безпечная лѣнь въ мирѣ—это черты дикихъ Азіяцевъ—жителей Кавказа, которыхъ невольно вспомните и теперь глядя на Малороссіянина въ его костюмѣ съ его привычками. Такимъ образомъ коренное племя получило совсѣмъ отличный характеръ, облагороженный и возвышенный Богданомъ Хмельницкимъ. Свойства коренного племени кажется наиболѣе сохранились между дѣвами и женами, кои будучи отлучены отъ удалыхъ козаковъ своихъ, въ отношеніи къ нимъ весьма грубыхъ, чуждыхъ всякой домовитости, и не имѣя никакого участія въ общественномъ быту ихъ, находили все въ мирныхъ занятіяхъ домашней сельской жизни.

«Скоропостижное соединеніе трехъ первоначальныхъ образовъ жизни—нѣкогда наѣзднической, буйной, беззаботной, съ лѣнивымъ однообразиемъ и скудостью жизни пастушеской и осѣдлостію земледѣльческой—вотъ

что составило потомъ особенность Малороссіянъ, замѣтную еще донинѣ, по причинѣ малолюдности. Изъ сего очерка можетъ сдѣлаться нѣсколько понятнымъ и содержанніе и характеръ ихъ пѣсень».

Автор таким чином ставить питання про змішання рас і їх культур, з одної сторони, і з другої—про наверстування різних типів господарства. Висловлює дуже серйозну гадку, що тим часом як жіноча половина представляє традиції «корінного племені» (що мусить означати, очевидно, стихію слов'янську), хліборобського господарства і хатнього хазяйства,—мужеській половині припадає війна, мандрівки за домом, торгівля, очевидно—також і господарство пастирське. Відповідно до того Максимович ділить пісні на дві половини: мужеську і жіночу, хоч не переводить сього поділу в усіх подобицях і тільки жіночий репертуар виразно називає сим іменем («пѣсни женскія»), а чоловічому репертуарові треба дати сю назву по аналогії; можливо, що автор не дав йому сеї назви виразно тому, що припускав і в сих категоріях присутність жіночої пісні. В першій, чоловічій, половині названі пісні «про смерть козаків, про від'їзд їх на чужину, тугу за батьківщиною, бої і спомини про них»,—одним словом пісні козацькі, далі гайдамацькі; окремо зазначені «думи», але тут мішаються дійсні думи з історичними піснями; «сказання о частныхъ домашнихъ событіяхъ у козаковъ составляютъ переходъ отъ думъ къ повѣствованіямъ вымышленнымъ или баладамъ».

«Пѣсни женскія» починаються лірикою і баладами на любовні теми—те що відповідало романтичним тодішнім вимогам. Далі—«Къ пѣснямъ женскимъ можно отнести пѣсни праздничныя и обрядовыя, кои носятъ на себѣ иногда печать древней славянской міеологіи (сторона особливо важна в тодішнім літературнім аспекті). Но вообще показывая приверженность къ удовольствіямъ земледѣльской и семейственной жизни, представляютъ собою образцы весьма изящной, естественной идилліи; таковы веснянки, троїцкія, свадебныя, на обжинки и другія пѣсни. Въ семъ отношеніи едва-ли какая страна можетъ назваться столь пѣсенною, какъ Малороссія: тамъ каждое время года, каждое занятіе къ сельскому быту относящееся сопровождаются особенными пѣснями. Сюда же можно причислить и пѣсни заклинательныя, подобныя скандинавскимъ. (Образцы таковыхъ мнѣ показывалъ покойный Зоріанъ Ходаковскій, послѣ коего остался знатный запасъ для изданія малороссійскихъ пѣсень)».

У зв'язку з сим автор подає, в примітках до своїх пісень, пояснення про народні свята, з котрими зв'язані різні обрядові пісні—короткий календар свят у сумі, і різні мітологічні, як тоді говорили, коментарії, даючи таким чином перші провідні лінії досліду, до котрого сам автор повернувся пізніш, у своїх «Днях і місяцях українського селянина».

В сумі, як бачимо, його передмова, в зародковім, не розвиненім стані, давала дуже широку програму, не тільки збирацьку, але й дослідницьку, української поезії і традиціоністики: не лише в напрямі формальнім, але і в порівняно-етнологічнім та соціологічнім. Не все з того було відповідно відчуте, усвідомлено і перенесено в практику,—дещо зісталось надовго без уваги, і знову встало як проблеми досліду з кінцем століття, або нарешті в наших часах. Але цікаво зазначити, як багато з того, що стоїть перед

нами як завдання досліду, містилося в зародковому стані вже в тім маніфесті українського народництва року 1827: перехрещення в українській людності рас і їх культур, наверхствовання господарських і соціальних верств, відбиття того всього в устній словесности й обряді, роля в утриманню традиції чоловічої й жіночої половини, і т. д.

Пізніші десятиліття романтичного народництва багато де-в-чим затемнили сі початкові завдання. Культ українського простого народу, себто українського селянина-хлібороба в його останніх побутових формах, безоглядний шіетизм до них і всього з ними зв'язаного, збирацтво для збирацтва, безплатнове і безрозбірне громадження все нових і нових записів за даними старшими етнографами, в наївнім переконанню, що поскільки воно не буде поїдене мишами ані подерте на цигарки, послужить і оправданню сього народництва, і тріумфові того містичного народу над усіма лихими замислами ворогів. Ходження протертими стежками без яких-небудь дослідчих завдань, без яких-небудь наукових провідних перспектив, у тім переконанню, що ним відкривається «народний дух», уловляється єство народнього морального, художнього і артистичного світогляду, і зафіксується український етнічний тип. Усе се кінець-кінцем мусило викликати, і дійсно викликало протест з боку людей, які пам'ятали про наукові завдання сеї роботи. Вираз сьому протестові дав через 50 літ після Максимовичевого маніфесту Драгоманов своїми різкими виступами проти українського «самобутництва», проти скороспілих висновків про національний дух на підставі навиривки, без попереднього обслідування вихоплених із народнього репертуару мотивів і тем. Драгоманов зажадав—і се жадання повторив ряд українських фольклористів—попереднього вияснення інтернаціональности ходячих тем народньої словесности, дослідів над інтернаціональним репертуаром і обслідування в сім аспекті мотивів і тем українських—щоб мати право говорити про оригінальність тої чи иншої теми, або її оригінальне освітлення в українській словесности. Се був важний постулат, занедбаний у попереднім п'ятдесятилітті, що пройшло від «Малоросійських П'єсенъ» і майже не дало порівнянних студій—крім побіжних заміток на тему аналогій слов'янських, головню російських (тільки в 1880-х рр. з'явилися «Объясненія Малорусскихъ п'єсенъ» Потебні з ширшим апаратом). Драгоманов ставив свої вимоги як передумову констатування оригінальности нашого поетичного репертуару,—що стояло метою для українських народників 1870—1880-х років. Але в процесі висвітлення сього питання, що належить уважати в нім оригінальним, а що запозиченим, сильно обтерлися його гострі сторони, і незвичайно змаліла та межа, що ділить сі дві категорії інтернаціонального і національного. З сього боку була дуже цікавою полеміка на сю тему Сумцова й Житецького в 1890-х роках, з приводу «Мыслей о малорусскихъ думахъ» — котру я й нагадав свого часу в моїй Історії Укр. Літератури. Вона між иншим ясно поставила сі—кінець-кінцем навіть самозрозумілі, але до сього часу не досить брані під увагу гадки, що запозичується тільки споріднене: те для чого єсть уже готовий сприятливий ґрунт, певна ідеологічна підготовка. Що запозичене ні в яким разі не лишається чужорідним, відчуженим, незміним стороннім тілом, а в самім процесі засвоєння підпадає асиміляції, ув'язці з наявним складом

народного репертуару. З другої сторони нагромадження порівняного матеріалу, досліди культурної еволюції і міжнародного культурного обороту по-учують саме поняття оригінальності зводити до досить тісних і умовних границь. Нарешті все більше виясняється, що саме народне добро зовсім не представляє собою чогось суцільного, зведеного до певних однастайних принципів: народня словесність чи так званий світогляд може бути скорше прирівняний до комори, в котрій зберігаються знаряди і вироби з різних епох різного походження. В ній існують наверстовання з різних часів, втягнені і змодифіковані різними верствами в різних часах, часто суперечні між собою і в ужитку даного середовища не погоджені. Сам нарід не представляє собою нічого однастайного, об'єднуючи різні соціальні й професійні групи, з відмінними традиціями, світоглядом і мораллю,—як то нам приходилось переконуватися і в наших студіях над українською традицією. Таким чином народній репертуар мусить розглядатись не як щось єдине, суцільне і само-стійне, як його собі уявляли старі адепти народности—джерело національної оригінальності, яка-б могла і повинна-б була протиставлятися чужоземному і інтернаціональному (як се ми бачили у Максимовича), а в аспекті громадської еволюції (в широкому розумінню, в ув'язці процесів господарчих, технічних, інтелектуальних і соціальних)—з одної сторони, і міжнародного культурного обороту—з другої. Якраз широкий діапазон запозичень та інтенсивне асимілювання запозиченого може тішити спостерігача, як доказ сильної активності цього соціального середовища. Історик літератури з приємністю спиняється на влучних естетичних досягненнях, у які виливається сей неустанний асиміляційно-перетворчий процес. Для історика культури і соціолога—се незвичайно цінний комплекс документів часового і просторонного зв'язку: різних зв'язків в часі і простороні, слідів пережитих стадій в історичному розвитку даного етнічного скуплення і перехрещення в ньому міжнародних етнічних і культурних стичностей і впливів. Се многоцінний горизонтальний і вертикальний розріз людського життя даної країни, народности, культурного кола.

Як бачимо, з цього сучасного становища начерк тих питань, з котрими рекомендував підходити до пам'яток народньої творчости, молодий український фольклорист сто літ тому, досі не стратив своєї ваги і серйозности!

1927, жовтень.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

З ПРИМИТИВНОГО ГОСПОДАРСТВА.

Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства.

I.

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

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

«Тілесна магiя», як що можна так сказати, виявляє себе в сих обрядах так само як напр. зачаровання хлібом в різдвянiй і весільнiй ритуалі, як негативна магiя мертвого тіла в похороннiй обряді, або принцип імітації в лікуваннях та в инших галузях народної магії. Що-ж до наведених нижче фактів, то коли в них принципи магiчної імітації, або симпатії, часом теж мають деяке значення, то ніколи вони не пояснюють обряду в цілому. Для

уникнення-ж неясности ми старалися використовувати передусім такі приклади, де магія тіла не затемнюється іншими факторами, і відкидали не дуже виразні приклади з нашого і так невеликого репертуару фактів.

Зовнішньо ці факти характеризуються двома моментами: в них грає певну роль або дотик тілом, або роздягання того, хто виконує обряд.

Обряди з роздяганням в свою чергу знов розпадаються на дві дуже нерівні групи. Не однакові вони численністю ані віком: вік і численність явищ стоять до себе в протилежній пропорції. Так з одного боку маємо дуже маленьку жмійку фактів правдоподібно незвичайно давнього походження, з другого—досить численну групу безумовно новішу. Перша торкається обрядів, що їх виконують звичайні люди, друга—торкається спеціалістів: знахарів, шептунів, а передусім—відьом!

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

И сев на веник перед печкой
Разделась до нага; потом
Из склянки три раза хлебнула
И вдруг на венике верхом
Звизлась в трубу и улизнула.

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

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

Що правда, маємо враження ніби в новіших записах відьми не завжди роздягаються до гола: в більшості оповідань у Чубинського і у В. Кравченка або нічого не говориться про відьомський одяг, або тільки те, що відьма для відьмування лишається в самій сорочці і в поясі²⁾, або в самій сорочці³⁾. Чи се уступка загальним почуттям звичайности, чи щось інше, але навіть «конотопська відьма» Зубиха також не роздягалась для своїх подорожей і лігала на мітлі в сорочці, тільки розперівана. Може для того, щоб не образити скромности сотника, що летів з нею разом, а може се був тільки ком-

¹⁾ Труды этнографическо-статистической экспедиции, т. I. с. 197. Буквально схоже оповідання про господиню відьму і жовняра, привязане до Зеленої Суботи, знаходиться в архіві Ржегоржа: се запис з Теревовельщини в Східній Галичині з 1893 р.

²⁾ В. Кравченко, Народні оповідання й казки (Етнограф. мат. т. I с. 62).

³⁾ Там-же, с. 64.

проміс автора, Квітки,—тільки в кожному разі се не було зовсім правильно, бо за первісне і більш типове мусимо вважати таки повне роздягання відьом¹⁾.

Дійсно в описах діяльності всяких спеціалістів від магії: чарівників і знахарів усякого роду, чи то в «забобонах» європейських народів, чи в практиках некультурних, ми дуже часто зустрічаємо наготу виконавця, як передумову магичних маніпуляцій²⁾. Не кажучи про більшість сучасних некультурних народів, що заховавшись в країнах з теплим кліматом вживають мало одєжі і через се мають інші погляди на роздягненість ніж ми, але власне на далекій півночі, у народів шаманістичних культур, що загалом вживають багато одєжі, оголювання тіла належить до магичних засобів першої ваги. Чукотські шамани роздягаються до половини, щоб чарувати³⁾. В фінських магичних піснях описуються як особливо сильні чари такі, коли чарівник, або кілька чарівників чарують зовсім голі без єдиної ганчірки на тілі⁴⁾.

Для боротьби з усякими незвичайними небезпеками зі зміями, драконами старі магичні рецепти теж поручають роздягнутись — «бо голий переможе того, кого одягнений не подолав-би»⁵⁾.

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

¹⁾ Навіть в нашої сучасності се правило не втратило сили: ще два-три роки тому на Поділля знайомий тов. Смика бачив серед ночі знахарку, що гола кинула в криницю цілушку хліба, поки хліб мокнув—варила щось в печі, а потім годувала тою цілушкою і варивом хвору корову. Інформ. т. Смика подана на засід. Кабінета Прим. Культ. 11 грудня 1927 р.

²⁾ Через таке тісне сполучення відьмарства з роздяганням, роздягання саме по собі часто вважається за підозріле—так побачити в когось на подвір'ю жінку в сорочці, в 1705 р. в Кам'янці на Поділля, було зовсім достатнім приводом, аби обвинуватити сю жінку в відьмарстві перед судом.—Див. Чубинський, I, с. 332.

³⁾ Czapllicka, Aboriginal Siberia, с. 206.

⁴⁾ W. Bonser, The Magic of the Finns in relation to that of other arctic peoples. Folk-Lore v. XXXV. 1924, с. 61.

⁵⁾ Там-же, з Loitsu-runoja § 14. b.

ділилася, як професія, від загально розповсюджених практик, що належали до нормальних засобів боротьби з природою в даній суспільності.

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

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

Правда, сей зв'язок дуже далекий, і через се досить слабкий. Роздягання відьом, що летять на Лису Гору, се останній етап в дуже довгій ланцюгу перемін: результат перехресних впливів, що виходили з різних епох і різних культур. Відьомське роздягання—се складне культурне явище, що вийшовши від простіших початків пережило еволюцію довгу і нерівну. Нерівну—що-до свого напрямку і що-до громадських наслідків та того значення якого

набирало само явище в світогляді суспільності. Протягом сеї еволюції магічне роздягання стояло то в центрі цілого світогляду, як один з головних принципів життя природи, то знов як таємний забобон окремої групи населення, то його значення сходило до чисто формальної практики, як вияв традиціоналізму, що йому кожний може давати таке трактування яке захоче.

В теперішнім його стані особливо—пережиток магічного роздягання має характер якогось дуже убогого і мало значного рудименту. Але йдучи назад за поступовими змінами сього явища, ми тим не менше доходимо до одного з надзвичайно важких і цікавих питань примітивної культури, що варте щоб його розглянути хоч би в найголовніших рисах. Тим більше, що ми можемо прослідити його на своїх місцевих матеріялі.

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

1) Шухевич оповідає за Кайндльом, що на Введення вночі жінки мають звичай прости самосівні коноплі сидючи голі на порозі хати¹⁾. До сього додається, що вдень вони «розпочинають всякі великі роботи—аби велися в році». Таким чином се нічне прядіння являється немов прологом робочого року. Особлива-ж обстановка, в якій воно відбувається, впливає очевидно на успіх усіх сих «великих робіт».

2) На Благовіщення під вечір на Гуцульщині-ж таки жінка закопує в муравельник соли, булку і дещо з своїх прикрас і лишає все се до Юрія²⁾. А на Юрія перед сходом сонця іде туди гола, виймає все що закопала і дає коровам з'їсти благовіщенську сіль з єїном, примовляючи так: «Я вам даю сю манну з усього світа, що мурашок наробив, що тут наносив—що я вам дала, аби так моя голубаня сего зуживала і так аби сі старала, як мурашок се ніс і віз, ішов і тікав. Абиь була така легка та люта, як і мурашок! Як понесу від тебе масло у місто, то так аби сі збігали купці до него, як мурашок у мурашковину!»³⁾ Потім господиня доїть корову через пацьорку (намистину), що була закопана в мурашковині—«аби уроки не чіпалися молока.» Так в сеї особливо відповідальний момент року (свято Юрія являється на Гуцульщині першим днем весни, і у всіх наших скотарських провінціях воно отворяє скотарський рік початком випасу худоби), жінка-господиня старається вплинути на події не тільки магічною силою свого голого тіла, але і силою своєї одежі чи покрас—намиста то-що.

3) На Київським Полісся роздягання зв'язане з иншим відповідальним моментом. «У чистий четвер досвіта встане (господиня) да обміє діжку (хлібну), об'яже настолником і виносе на двор. Установет і булку хлеба і солі кладьот, да вернетса у хату. Озме скине рубаху та як маті народила да вімете хату і кругом хати обмете, да озме те смєте і несе на чуже поле без рубашкі і висипає там, щоб не було на полі смєтя, а тільки на

¹⁾ Шухевич, Гуцульщина, ч. IV. с. 268. ²⁾ Там-же, с. 214.

³⁾ Там-же, с. 217. Текст замовляння на нашу думку записаний в зіпсованому вигляді.

чужом»¹⁾. Тим впливає вона на успіх польових робіт взагалі, та на стан своєї ниви, від чого в деякій мірі буде залежати і урожай.

4) З інших околиць Київщини—с. Рубежівка: На перший день Зелених Свят удосвіта, поки ще збудиться село, жінка повинна роздягнутися і гола оббігти засаджені грядки—розуміється так щоб ніхто не бачив²⁾.

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

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

5) «У нас от, щоб хата була чиста, щоб ніщо не нападало, не заводилось од блощиц, то жуонка виганяє всіх з хати і гола маже і коси розплехає, і на сходніє дні (нів) маже»³⁾.

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

а) Часом се мусить робити дівчина «до зросту», підліток⁴⁾.

б) Часом се зв'язується з моментом печення паски: «Як хоче жінка щоб у хаті було чисто, не було блощиц і ріжної нечисти, то тра після того як усадять паску у піч, роздягнутись ті жінці наголо й замести віником хату. Другі ще й до того штовхають у кожний кут хати лопатою з під паски»⁵⁾. Подробиця з лопатою як видно не типова і внесена сюди з так сказати—хлібною магії; в інших записи з того-ж села згадки про лопату немає: «Кохались у нашій хаті було багато погані. От моя мати як усадила паску в піч, повиганяла нас усіх з хати, а сама роздягнулась на голо, замела хату, винесла гола те сміття в канаву. З того дня стало в хаті чисто»⁶⁾.

в) Обмітають хату в Чистий четвер, голо, ще й для того щоб відьма не вступила в хату⁷⁾.

Хоч сей обряд часом ніби і не прив'язаний до якогось господарського сезону, але через те що від «чистоти» хати залежить до деякої міри доля життя і господарства що буде провадитися в хаті, можемо і се метення теж приєднати до «початкових обрядів»⁸⁾.

Менше далекосяглі наслідки має інша група маніпуляцій зв'язаних з роздяганням:

а) На Івана раненько ідуть Гуцулки голі «зберати кураш-зілля аби ним підкурювати дітей, як переполюшаться чого»⁹⁾.

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

¹⁾ З записок Л. П. Шевченко.

²⁾ Повідомлення В. Денисенка, що чув се оповідання від місцевої селянки в 1925 р.

³⁾ Від Наді Шатун з Виступовичів Овруцького пов. записала Л. Шевченко 5/IV 1927 р.

⁴⁾ С. Бондарі на Овруччині, від Ігнаткова. ⁵⁾ С. Старий Кайдак від Палажки Кряж записав В. Фрайківський; подібне від Лукії Девяткиної там-же. ⁶⁾ Запис того-ж таки, від Оляни Молитви. ⁷⁾ С. Бондарі, записав Ігнатів.

⁸⁾ Правда в сім останнім випадку може здаватися, що жінки роздягаються для зручності щоб не побрудити одєжі; але-ж розпущене волосся не має в собі нічого практичного і саме підкреслює обрядовий і магійний характер сього мазання. Обрядовий характер підкреслюють §§ а, б. Тимчасом у є слід відмітити момент «відвороту», див. нижче.

⁹⁾ Гуцульщина IV, с. 262.

в) На Полісся в сей-же день при допомозі роздягання дізнаються хто в селі відьма: «На Івана Купайла до сходу сонця недоросток бере косу межи ноги, до гори острієм, і гола переоре дорогу де буде товар іти. А путём черцем (червона краска) або тою костріцею, що после Благовіщення коноплі б'ють, або попелом, що пуд Івана Купайлиного девкі палять, пере-сипає. То котрої відьма (котра відьмина) корова, то не пуйде через ту роллю. У нас одна прішла хватіла веніка да махнула по той дорозі і каже: «То вовк наспав!» А єе корова реве! І не пошла»¹⁾.

Нарешті голі ворожать гуцульські дівчата на Андрія, щоб вийти заміж, виконуючи досить складний обряд. Пізно ввечері як всі хатні заснуть, дівчина скидає сорочку і волочить нею тричі навколо хати, потім іде у дроворуб, або в коленно і сіє там сім'я примовляючи про те доки вона має дівувати. Заскородивши се сім'я сорочкою (або в деяких місцевостях, напр. в Жаб'ю чоловічими штанами) дівка іде гола на вулицю, і тут рахує кілля в плоті ворожачи на ньому про своє віддання, а лягаючи спати кладе сорочку, або штани, якими скородила, під голову²⁾.

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

Роздягатися слід і для деяких зовсім маловажних дій, напр. для того щоб одганяти горобців. Одначе тут не сказано докладно кому се слід робити: чоловікам чи жінкам. Можливо перше, так виходить із тексту замовляння: «До пашні стань од першого краю і молися Богу. Та скинути сорочку, та кинути трохи горобцям землі, назначить оджу і покинуть там. Оббігти з тоєю землею і стать де сорочка лежить, прокинути навхрест землею: Агу, горобець: і я молодець. Сказати, обойти ще два рази і землі кинути три рази»³⁾. Молодець—се вважує на чоловіка, або хлопця, як виконавця обряда. Друге замовляння теж не говорить виразно про того хто виконує: «Треба з сією примовкою,—каже порада,—оббігти голому уночі грядки, тримаючи

¹⁾ Від Наді Шатун з Виступовичів, записала Л. П. Шевченко.

Інший спосіб побачити відьму зв'язаний з роздяганням торкається хлопця—первака. З дерева, що росте на межі лісу, зробити борону, сокирою з нового заліза (з такого кавалка, що з нього коваль не зробив ще нічого) і в навічере'я св. Юра нехай хлопець первак занесе сю борону до стайні, покриє убрисом що на ній святили паску, і роздягнувшись стане за борону. Тоді він побачить відьму як вона прийде доїти корову і зможе її зловити (в згаданім архіві Ржегоржа).

²⁾ Там-же, с. 270. На Поділлі, с. Половинники Литинського повіту, подібне ворожіння зв'язане з Новим Роком: ввечері дівчина гола оббігає тричі хату, і коли вона має вийти заміж, то за третім разом сужений має подати їй сорочку; повідомлення Г. М. Смика.

³⁾ Є ф и м е н к о, Собрание малорусских заклинаний, Чтения въ И. Обществѣ исторіи и древностей при московскомъ университетѣ, 1874 к. I, ст. 44 № 140.

в руках паляницю забудьку, що з усього печива сама залилась в печі забута: «Як не може годе по світу ходити, щоб так не могли горобці соняшників пити»¹⁾).

Се все явища, що належать до нормального людського життя, хоча до моментів неоднакової ваги.

До засобів незвичайних, що не передбачаються в нормальнім току домашнього життя, але все-таки можуть бути потрібні кожній людині (в данім разі кожній жінці), і тому входять до категорії загально розповсюджених магичних практик, належать оббігання хати від вогню. Се засіб чи не найбільш розповсюджений і найліпше відомий з усіх обрядів з роздяганням. Правда, є тенденція вважати його просто за вираз паніки і безголов'я наляканих і доведених до розпучки жінок, але в дійсності ми і тут маємо правильний магичний обряд, що належить до категорії магичних кружлянь, окружувань, замикань в магичний круг, при якому роздягання грає роль зміцнюючого чинника. Відомості про сі оббігання маємо з різних частин України із порівняно нових часів. В селі Лип'янци на Черкащині ще 15 літ тому під час пожежі гола жінка оббігала горючу хату, щоб спинити нещастя. Подібні-ж факти не що давно траплялися і на Херсонщині²⁾.

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

Але трапляється, що під час пожежі оббігають і не горючу хату: се охоронний засіб, що запобігає аби хата не загорілась³⁾. В деяких випадках се роздягання обмежується тим, що заміжні жінки знімають з голови хустки⁴⁾.

Окрім того роздягання існує також, як засіб надзвичайний, в хвилі великої небезпеки чи напасти, що загрожує цілій громаді: пошести людської чи худоб'ячої, або посухи. В сій галузі се засіб добре відомий і очевидно колись дуже розповсюджений. Не вдаючися в повторювання наведемо тільки одну цитату—оповідання, що надрукував покійний Д. М. Щербаківський з записної книжки проф. В. Г. Ляскоронського⁵⁾. Сам факт відбувся десь 1818—9 р. на Пирятинщині, підчас пошести холери.—«Якось літом коли в с. Костянтинівці була пошість, пізно вечером зібрались жінки в одно місце, поскидали з себе одержу і голими впряглися в рало... і почали оборювати. Їх вів чоловік, а сами вони провадили борозну замість волів. Решта жінок, що не були впряжені в рало, озброїлися нагостреними косами і під час цього оборювання мали убивати всяку живу істоту, яка здибається по дорозі: коня, корову, овечку і навіть чоловіка, тому що думали, що пошість щоби втікти може перекинутись в живу істоту. Вогні в усьому селі було погашено, і ніхто не смів не тільки запалювати в печі, але навіть і курити люльку. Коли борозну було обведено навкруги села, жінки одягли одержу і зійшлись до

¹⁾ Єфименко № 142. ²⁾ Село Баштанка; від Т. Гавриленка. ³⁾ Від В. Денисенка—з Великого Токмаку на Запоріжжю. Оббігання голої жінки круг хати, як відворот від діточих хороб (невідомо яких саме) доводилось бачити. Л. П. Шевченко на Шевченківщині (Звенигородщині).

⁴⁾ Записав т. Мисько в Полонським районі Шепетівської округи.

⁵⁾ Д. Щербаківський, «Сторінка з української демонології». Науковий Збірник за 1924, вид. Історичної Секції УАН, с. 216.

церкви, де ждали їх чоловіки й священник, які теж не мали вогню». Тоді було викресано «живий вогонь».

Се більш менш все що ми знаємо про роздягання як магичний засіб в звичайнім господарським і родинним побуті на українських селах. Фактів, як бачимо, дуже не багато, так не багато, що ніби то і не варт на них спинятись, але разом з тим ці факти такі відірвані від решти господарських практик, що силоміць спиняють на собі увагу. До того зважаючи, що ці факти записані або в дуже архаїчних чи відсталих околицях як Гуцульщина або Полісся, або в порівняючи давніх часах, як 6фименкові матеріали, можемо висловити здогад, що роздягання як засіб домашньої не професіоналізованої магії належить до вимираючих явищ, а тому і заховалося в зовсім невеликим числі фактів звісних українській етнографічній науці.

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

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

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

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

Не представляють великого інтересу і такі факти як обряди проти горобців, а саме через невиразність що-до умов виконання. Вважаємо їх так само як і качання по росі для чоловіків і жінок на Купала обрядами не первісними, але секундарними, що з'являються через поширення і перенесення подробиць певного обряду з одної якоїсь сфери на сторонні подібні явища. При тім у замовляннях 6фименка можна рахуватися і з недокладністю запису, дійсно дуже лаконічного. Друге його замовлення: «як не може голе ходити, так щоб не могли горобці соняшників пити», має безумовно пізній характер: пізніша раціоналізація незрозумілого вже старого обряду.

Але ся незрозумілість являється взагалі характеристичною для всіх сих звичаїв теперішности. Ні при одному з них не маємо ніякої спроби хоч би як наївної до пояснення самого роздягання. Чому треба роздягнутися, аби ткати самосійні коноплі? Чому голою треба нести сміття на чуже поле—сього ніхто не поясняє. Чи думка що лежить під сим звичаєм занадто очевидна, чи навпаки вона цілком незрозуміла, так що її і не розгадаєш? що думають про се оповідачі—не знати. Можливо, що й одне й друге; так само як одно

і друге може відповісти в сім випадку й дослідник. Бо у всіх сих фактах однаково легко помітити виразну думку про те, що голе людське тіло являється резервуаром якоїсь особливої сили, що може могутньо впливати на речі, і однаково трудно доглянути, яка саме природа сеї сили, і які ті таємні закони, що нею керують.

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

Натомість в юр'ївськім обряді і в дівочім ворожінні на Андрія бачимо, що сила жіночого тіла зміцнюється, чи то може регулюється, окремою участю в обряді одержі чи покрас. Се наводить на думку, що ці речі мають і свою власну природну чи надбану силу, яка впливає поруч з силою голого тіла. Розуміти се можна так, що одіж через контакт з тілом в ношенні вже надбала певну силу від тіла, і її хочуть використати ще окремо для зміцнення ефекту від цілого обряду. Думка про передавання магічної сили, нечистоти чи святости тіла також і тій одержі, що його покриває, не може викликати суперечок, вона занадто добре відома з цілої низки вірувань про освячування одержі через дотик з неприроднім, про магічну силу одержі святих і т. и. Особливу важну категорію впливань через одержу бачимо в маніпуляціях з сорочкою коло молока. Перш усього через подолок підять молоко «відьми»¹⁾, але підять також і звичайні люди—«як стане корова мало молока давати»²⁾, або «щоб хто не спортив»³⁾; підять також через подолок напхавши в нього голок, аби було «більше молока»⁴⁾.

В наших обрядах також видно сю думку, з виїмком тільки штанів в деяких варіантах андріївської ворожби: тут очевидно грає ролю «аналогічна магія», внесена в сей обряд иншою течією думок, над якою спинятись тут не будемо⁵⁾. Паралельна-ж поява жіночої одержі поруч із жіночим голим тілом показує ясно, що се тіло уявляється силою настільки могутньою, що вона може впливати не тільки просто, а й «через передачу», і правдоподібно—незалежно від певних перепон. Інакше кажучи—і за допомогою одержі і через одержу.

Потвердження сьому ми бачимо в таких обрядах, де магічна сила дії збільшується навіть від часткового роздягання. В сих обрядах навіть окремій якійсь частині голого тіла приписується певний вплив на речі, подібний до впливу цілого голого тіла в обрядах з повним роздяганням. Так напр. прибуток з молока зростає, коли жінка доїть корову підтикавши сорочку вище пояса⁶⁾.—Подібно як впливає на якість молока, коли корову доїть цілком гола Гуцулка на Юрія.

¹⁾ На Білоцерківщині, записала О. Зубченкова. ²⁾ Ст. Кайдак, записав В. Франківський. ³⁾ Так само. ⁴⁾ Овруччина, записав т. Ігнатів.

⁵⁾ Як на інші факти сеї серії магічних практик вважемо за маніпуляції з очкурком від чоловічих штанів або перших хлоп'ячих штанів то-що. З окрема обволочування штанів (подібно до андріївського ворожіння) має місце в художнім знахарстві: так лікують коров від пристріту. Див. В. Доманицький, Народна медицина в Рівненським повіті. Матеріали до українсько-руської етнології т. VI с. 106.

⁶⁾ З екскурсійного дневника Л. П. Шевченко з містечка Скородне 15/XII 1926 р. До того-ж «відьми» в Скородному обминають діжки корови своєю сечою замість води.

Відкривання певних частин тіла для зміцнення магічної сили якоїсь дії дуже часто ускладняється ще дотиком відкритої частини тіла до об'єкту, на який треба вплинути. Такий характер має практика при посаді капусти на Полісся: посадивши розсадку і умявши ямку коло рослини, жінка придушує її голим коліном, що має вплинути на ріст і якість капусти¹⁾.

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

Так на Поділлі в 1860 роках качалися люди на Юрія по засівах, вірячи, що таким чином «способовують хорошему урожаю»²⁾.

На Волині се пояснювалося бажанням бути здоровими³⁾.

Пинчуки качаються щоб не хворіти⁴⁾.

Подібне толкування існує і на Білорусі щодо качання на обжинки—тут качаються щоб добути із ниви сил⁵⁾. Але качання на обжинках по стерні також пояснюється і бажанням прискорити врожай на той рік⁶⁾.

Існують і інші толкування качання: на Поліссі качаються «щоб жіто хілілося в одну сторону, а качаєцца із зсхода да захода»⁷⁾,— качаються одружені люде парами. В селі Журба на дожинках також треба «покотица по жневнічку, щоб жіто в одну сторону легало»⁸⁾. «Або щоб жіто родило і качалося, як ми качаємось»⁹⁾.

Всі ці качання не прив'язуються спеціально до одної чи другої статі: качаються і чоловіки і жінки, хоч маємо вражіння, що більше жінки. Також у деяких місцях замість качання на обжинках є звичай волочити когось за ноги по стерні, і здебільшого волочать дівчат¹⁰⁾. Се й не може нас дивувати після наведених кількох прикладів того, яке велике значення надається магічній силі людського тіла в архаїчній жіночій економіці, що заховалася по-

Обидва явища: чари сечою і чари еманациєю відкритого тіла можуть стояти в сьому випадку в тіснішому зв'язку, але загалом їх слід вважати за явища різного порядку. Магія екскрементів має самостійне значення і дуже різнородний вжиток і в лікуванні і спеціально в молочнім господарстві. Згадаймо хоч би се, що східньо-африканські скотарі Масаї мнють молочну посудину тільки коров'ячою сечою, а воду вважають тут не на місці. Подібно в Проскурівськім повіті: коли в корови іде молоко з кров'ю, слід зварити його з калом: від того корова одужає. Чубинський, т. I с. 57.

¹⁾ Повідомлення Л. П. Шевченко.

²⁾ Чубинський, т. III с. 30. ³⁾ Там-же. ⁴⁾ Булгаковський, Пинчуки с. 187. ⁵⁾ Копержинський, Обряди збору врожаю. Первісне Громадянство 1926 р. в. I—II с. 44. ⁶⁾ Там-же, з Лянцкоруня Кам'янецького повіту. ⁷⁾ З записок Л. П. Шевченко.

⁸⁾ Теж. ⁹⁾ Овруччина, записав т. Ігнатів. ¹⁰⁾ Копержинський, *ibid.* с. 44.

части в описаних пережитках. Але тим більше маємо право поставитись до всіх сих обрядів опертих на силі тіла, чи то через еманацию (голою) чи через контакт (голою і одягненою)—як до явищ одної категорії, тільки різної ступені ясности, первісности. Се пережитки якоїсь старинної обрядовости з різних ступнів її розкладу і забування.

II.

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

Коли відмовимося від спеціальних досліджень відьмарства, відьомських процесів, відьомської психології і т. н. (а з вищезазначених методичних міркувань сей матеріал не стане нам в пригоді до вияснення перед-професійної доби вгаданої магичної техніки), то сконстатуємо, що той комплекс явищ, що ми отсе зазначили, дуже мало цікавив дослідників.

Ані з погляду психологічного, чи психопатологічного не притягнув він до себе уваги¹⁾, ані з історично-культурного—з погляду розвитку господарства, обрядовости чи первісного світогляду взагалі. Оскільки факти подібні до наведених тут досліджувалися взагалі, то се робилося з огляду на безпосередню мету даного обряду чи практики та на його функцію. Але форма впливання тілом, як певним засобом (подібним до інших засобів—як замови, ритуальні виливання, випалювання і н.)—лишилася без ближчого розгляду.

Коли-ж етнологія і торкається яких-небудь обрядів, де виступає оголювання тіла, або його окремих частин, вона пояснює се одноманітно і досить загально—мовляв годе тіло завжди відстрашує злих духів і демонів. Але при сьому не робиться застережень, в чому саме виявляється відстрашування в означених обрядах, і яких саме демонів відстрашують. Роблячи такі твердження автори звичайно не завдають собі труда координувати даний обряд «з роздяганням» з цілою демонологією народу, про який іде мова, та формами відстрашувань, що існують у нього. Тому се толкування не можна поширити по аналогії, без відповідного аналізу на описані вище обряди роздягання у нас.

У всіх місцевостях, де записано вище наведені факти, існують різнородні форми відворотів, що не мають нічого спільного з описаними тут, як отсі обряди «початку сезону», то-що. Сі останні обряди, навпаки, мають скорше характер пропiciяційний (*propitiare*—ублагати): «щоб усе велося», «щоб купці до молока ішли» і т. н., моменту відстрашування тут бути не може²⁾.

¹⁾ Перегляд відповідної літератури в сій сфері улекшив мені своїми вказівками т. Н. Пелех, за що висловлюю йому щирю подяку.

²⁾ Пригадаймо тільки всі ті відганяння хвороб, звірів, зими, морозу, що мають таку виразну, «масивну» форму, і в яких демонологічні поняття народу знаходять такий неоднозначний вираз (М. Грушевський, Історія укр. літератури т. I) і порівняймо з ними мовчазне прядіння голої Гудулки на порозі. Кого і від чого могла-б вона відганяти таким чином, відповідно до гудульського світогляду?

Та треба признати, що обряди саме сього типу і не притягаються до отсих загальних толкувань обрядового роздягання, а коли мова йде про обрядове роздягання, то на увазі мають звичайно обряди більш або виключно сексуального характеру, як римські Люперкалії і інші сексуально-ініціаційні свята¹⁾. Господарська-ж магія Гупулук і Поліщучок, і той комплекс явищ до якого вона належить, органічно з тими обрядами не сполучені; тому сей комплекс і лишається дотепер поза увагою дослідників ритуального роздягання тай первісного світогляду взагалі.

Що-ж до спеціально українських дослідів над примітивною культурою, то й тут також не бачимо інтересу до сих пережитків жіночої господарської магії з усіх намічених тут явищ. На докладніший розгляд заслужили тільки обряди качання, і саме в зв'язку з дослідженням обжинків. Спинаючись на діях коло «бороди» (останніх колосків на полі), до яких належать і качання і волочення за ноги по стерні, проф. К. О. Копержинський дуже влучно сха-рактеризував обрядовість з «бородою» як заходи до забезпечення врожаю на наступний рік, і засобом в них являється — «зображення господарчих робіт у дії»²⁾. В сих імітаціях робіт наоколо бороди волочення за ноги дівчат по полі на думку дослідника представляє «акт боронування». Так само пояснює він і «покачування» на полі, хоч лишає місце і для здогаду проф. Зеленина, що воно мовляв наслідує звірячі рухи, а саме качання коней.

Проф. Зеленін в статті «Східньо-слов'янські обряди качання і перекидання по полі»³⁾ вважає, що залежно від свого толкування і обставин качання може мати або аграрне або медичне значення. В першій випадку тручання чи побивання землі тілом повинно спонукати її до родючости, в другім — землі передається хвороба, або можливість захворювання тіла. Тим самим мотивом толкуються качання коней по землі — тому мовляв на таких місцях де качалась коняка, можна набратися лишаїв.

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

¹⁾ Порівн. нову працю, що багато займається ритуальним роздяганням жінок. F. v. Reizenstein, *Das Weib bei den Naturvölkern*, 1924, с. 77 і далі.

²⁾ К. Копержинський, *Обряди збору врожаю*, с. 47.

³⁾ Етнографічний Вісник кн. 5, 1927.

Скажемо тільки одно: якісь животинні *Zauberfeste* на Україні безперечно були». І далі: «Животинні магічні *Zauberfeste* склалися з цілої системи доцільних прийомів до забезпечення бажаного для людини. Люди зображали в грі вдачу війну, щасливі лови—бо тоді мети буде досягнуто... Так ось ці самі прийоми в повільнім рухові життя культури та свідомості, тільки з иншою метою, знайшли своє виявлення і в вегетаційній обрядовості... Багатство, успіх, яке колись уявлялось в животинних образах, поволі набирали форм обумовлених хліборобською культурою. Так ось вегетаційний обряд з бородою заступив місце якихось животинних»¹⁾.

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

Бо дійсно, хоча з одного боку у всіх підручниках генетичної соціології, в трактатах про передісторію суспільності і господарства завжди відзначається, що господарча еволюція починається ловецькою діяльністю чоловіків і паралельними заходами жінок коло здобування рослинної поживи (спочатку збиранням, потім плеканням рослин за допомогою загостреної палиці, *Grabstock*, або мотики, на пісній, негноєній землі)²⁾, але при досліджуванні пізніших культурних пережитків з доби примітивнішого господарства ся сторінка передісторії рільництва ігнорується майже зовсім. Увага дослідувачів спиняється на складніших культурних типах, що мусіли мати перевагу в свогочаснім житті (так само як затримались на довше й в пізніших часах), і з становища тих переважних типів пояснюють вони все те, що в більш розвиненім господарстві виступає як рудимент примітивніших інституцій і пережиток старших організаційних форм.

До деякої міри се пояснюється недостатком відомостей про найстарші форми господарства, що до того ще і не всі в однаковій мірі доступні науковому дослідю. Ловецтво, наприклад, порівнюючи недовго грало ролю першого рядного економічного фактора, і досить скоро дійшло на місце підсобної сили, поруч инших форм прожитку, тому могло менше мінятися і в своїй техніці і в організаційних формах, і ліпше законсервувало ці форми для науки, яка легше може судити про минуле ловецтва на підставі пізніших пережитків. Рільництво-ж, з ролі спеціально жіночого заняття скоро розви-

¹⁾ Копержинський, с. 48—50.

²⁾ Порівн. М. Грушевський, Початки Громадянства, с. 95 і д. R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, с. 183, мірою сеї господарчої діяльності жінки і даної нею економічної незалежності обраховує і первісну „рівноправність“ жінки супроти чоловіка.

нувшись в головну форму господарської діяльності, стало не тільки першим господарським чинником, але і першорядною силою в громадським життю, у зрості культур і організацій суспільств і мінялося в своїй грандіозній еволюції дуже скоро, покриваючи буйним наростом все нових форм, засобів, технік і організацій свою первісну убогу форму. Жіноче мотичне рільництво було таким чином вихідним пунктом для цілого сього наверстовання різнородних хліборобських культур, в яких не легко розібратися. Все далі йдучи диференціація досліду дозволяє розбиратись в сих наверстованнях все краще, але не треба забувати, що в сфері досліду обрядовості і взагалі первісної організації життя ся диференціація ще не дуже поглиблена.

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

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

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

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

Часом се все покривається широким і довготерпливим поняттям первісного матриярхату.

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

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

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

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

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

понять про життя, первісної біологічної теорії, що в свою чергу відбилася на жіночій економіці.

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

III

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

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

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

Сучасні, більш-менш наукові погляди на сі питання здаються такими самозрозумілими, такими необхідними, що навіть дослідники знайомі з безупинним рухом і змінами всіх складників соціального життя і людських ідей, на сьому полі не допускають можливості змін чи розвитку. Тому і доводиться читати в працях присвячених спеціально історії жіночого питання в устуні про найстарші часи такі фрази, що перекидають погляди з часів пів-цивілізації на самі початки людського розвитку. «Навіть і там, де існує рахунок дітей по матері, сам тільки батько вважається тим що породжує дитину. Жінка всюди рахується лише ґрунтом куди чоловік кладе насіння, напр. читаємо в однім трактаті»¹⁾. І автор не підозріває яка довга і складна еволюція лежить за сим поглядом нібито розповсюдженим у примітивних народів. «Всюди» не рахується зі складними дослідями, що вже були пророблені над сим питанням. Показує се, як поволі сі досліди завоювалися навіть науковою думкою!

Вихідним пунктом дослідів над первісними поглядами на розмноження були не такі ще давні помічення англійських дослідників в Австралії Спенсера і Джіллена, що тубилки, які жили з білими чоловіками і приводили на світ метисів, значно білиших від звичайних Австралійців, пояснювали білість своїх дітей не подружнім спожиттям з білими чоловіками, але впли-

¹⁾ Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Tübingen 1907, с. 17. Книжка написана з полемічним мотивом протесту проти прикрашування положення жінки в минулому і легко впадає в противну крайність, представляючи його як безнастанне експлуатування жінки. Одначе щодо питання про погляди на порід праця не оспорує тези про незнання, а просто ігнорує її цілком.

вом поживи, мовляв споживаючи білу муку, хліб і т. н. вони й дітей стали родити білих. Коли жінка була вже одружена і мала дітей від чоловіка-тубильця, то й метиси вважалися його дітьми без різниці з іншими¹⁾. Се помічення дало привід до інших розшуків в сім напрямі і дуже скоро в руках етнологів зібралася чимала скількість фактів, що доводила по-перше— що примітивні уявляють собі процес розмноження як щось дуже непевне і слабо унормоване, по-друге, що в сьому процесі дуже часто в їх уяві відіграє роль тільки сам жіночий організм.

Не будемо довго спинятися над тою дискусією, що виринула наслідком згаданого відкриття дослідників примітивної Австралії. Само воно було зустрінене з недовір'ям, навіть з обуренням і сміхом²⁾. Правда, як се й звичайно буває з відкриттями, що порушують загально приняті думки про вартість різних основних ідей про розвиток людини або її розуму, так і тут протест спирався більше на певних звичках думати, почуттях традиції і т. н. ніж на конкретних фактах що перечили-б сьому спостереженню. Все-ж таки воно заперечувалось уперто, довго і завзято. Не може, мовляв, сього бути: примітивні були-б таким чином дурніші за звирів, а се неймовірно, нелогічно і инш.; сі примітивні погляди на розмноження се тільки певна *façon de dire*: се символічна мова або свідоме обманство дикунів!.. Фахові етнологи консервативного складу відкидали сю тезу про первісне нерозуміння механізму розмноження тому що вона не підходила до їх попередніх толкувань, а до того вже очевидно здавалась декому ще й образливою для поняття про розвиток людського розуму—так як перед тим образливою здавалась гадка, що фізична будова людини була не все така «досконала», як у XIX віці. Через те що дискусія торкалась ніби то фізичного явища, з боку сеї протестуючої опозиції, для скріплення її аргументів було втягнено в дискусію і спеціалістів фізіологів, дослідників сексуальної психології і т. н., що властиво в даному випадку не могли бути суддями. Бо-ж в дійсності суперечка йшла не про фізіологічне явище, а про думки про нього примітивних, і тому могла бути вирішена тільки методом порівняної етнології, а ніяк не засобами природничих наук.

Навпаки, представники природничих наук, не можучи додати ясности сьому питанню, мусіли тільки дальше заплутувати його. Звикнувши дивитись на фізіологічні процеси в становища удосконалених методів наукової обсервації, вони часто попросту не уявляли собі інших поглядів на сі речі як їх власні, чи зближені до них погляди сучасних цивілізованих суспільств. Вони не оглядалися на те, як поволі складалися сі погляди, які недоступні вони примітивним умам старовинних людей, ба навіть нешколеним сучасним. Бо-ж і в сучасності етнографові доводиться зареєстровувати ще чимало думок про фізичні явища не менш абсурдних як думки згаданої Австралійки³⁾.

¹⁾ R. Spencer a. Gillen, *The native tribe of Central Australia*, 1899.

²⁾ Сей настрій відбився між иншим в рецензії на Фрезера: *Totemism and Exogamy* Максимова, в *Этнографическом Обозрении*. Згадуємо її як приклад.

³⁾ Не звертаючись навіть до збірок народної медицини—де в довжині котячого хвоста знаходять причину нежиту людини, і до всіх тих забобонів що ними повні етнографічні видання такі як *Revue des traditions populaires*, *Archivio dei tradizioni popolari* і *The Folk-lore*, звернемо увагу на сю фразу в останнім романі М. Пруста, таку красномовну і разом з тим типову (бо кому не доводилось чути щось подібного): „Але-ж, княгине, як може воно (лік від кашлю) зіпсувати шлунок, коли воно іде у бронхи?“ — *Le temps retrouvé*, II с. 208.

І таки дійсно-природничій критиці не вдалося знищити сеї соціологічної тези, що погляди на розмноження людей еволюціонували як всі інші частини людського світогляду. Такі закиди як сей—що зв'язок між парунням і зачаттям відомий навіть звірам, а люди-ж, мовляв, не могли бути дурніші від звірів—як се заявляв психолог Гіп¹⁾, для етнолога не рішаючі; про се ми вже говорили при іншій нагоді²⁾. Рішати можуть тільки погляди оперті на аналізі відповідного етнологічного матеріалу, і тут власне й потверджується повна обґрунтованість тези про змінність поглядів на розмноження і про первісне незнання зв'язку між парунням і зачаттям, та поверховність всіх заперечувань сеї тези.

З сього боку напр. интересна праця іншого природника, спеціаліста від патологічної анатомії, що перебирає велику масу цікавого етнологічного матеріалу, але виявляє повне безсилля його толкувати³⁾. В сій розвідці зібрано між иншим факти, що говорять про нерозуміння процесу розмноження у різних народів Азії, і зроблено спробу пояснити їх за допомогою двох факторів. Перше—се обсервація ненормальних породів і різних вироdkів взагалі. Друге—бажання вищих каст у різних старовинних народів затушовувати відомості про незаконне паруння поза кастою і «покривати» чудесним толкуванням незаконних дітей, та запаморочувати нижчі верстви люду для скріплення своєї влади. Ідучи за попередньою подібною працею д-ра Шатца⁴⁾, де різні фантастичні постаті грецької мітології, як циклопи, сирени, кентаври, пояснювано різними досить рідкими випадками анатомічної неправильности, наш автор старається пояснити різні мотиви азійської мітології—фантастичні постаті і фізичні явища—подібностями до різних патологічних феноменів. Сі подібності часом тонко помічені, добре унагляднені паралельними малюнками; але вони мають одну хибу: нецивілізована людина сих подібностей не могла завважувати⁵⁾.

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

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

¹⁾ Walter Heape, *Sex antagonism*, 1913. ²⁾ Порівн. К. Грушевська, *З примітивної культури в статті „Totem і Мана“*. ³⁾ Dr. H. Bab, *Geschlechtsleben, Geburt und Missgeburt in der asiatischen Mythologie*. Zeitschrift für Ethnologie 1906. Heft III c. 269.

⁴⁾ Prof. Schatz, *Die griechischen Götter und die menschlichen Missgeburten*. 1901.

⁵⁾ Дуже сумнівно, думається, щоб їх могли завважити часом навіть більш розвинені народи. Не віриться нам отже, щоб голова великана-богатиря Тугарина—була водяною головою нежиттездатного ембріона, як се кидає, між иншим, H. Bab—„Tugarin (Hydrocephalus)“ c. 285.

Близько до отсих закидів стоять і заяви деяких етнологів, мовляв дикуни удають тільки, ніби то не знають, як родяться діти, аби здурити злих духів¹⁾. Се гіпотеза зовсім не обґрунтована: ми-ж знаємо багато різних табу з примітивного світу, але майже завше маємо також змогу їх перевірити. Коли, наприклад, покійників не називають по імені, то се виразно пояснюється страхом перед демонами, і дослідники мали безліч разів нагоду почути сю причину від тубильців безпосередне, так що не потребували зіставатись при самих здогадах. Але-ж що до думок про зачаття ніде не доводилось натрапляти на пояснення примітивних, ніби вони мають тільки символічне значення, а під ними лежать інші, більш раціональні думки, як от під похоронним табу неназивання справжнього імення покійника. Всі такі «толкування» примітивної фізіологічної теорії, як чогось неіснуючого, обходяться без фактичного потвердження і апелюють не до дійсних фактів, а до «здорового розуму» читачів, себ-то до їх консерватизму і привичних поглядів, і ніскільки не починаються до розв'язання проблеми про первісне уявлення людей про порід.

Але одночасно з такими полемічними працями на сю важливу тему велися і інші досліді, що давали позитивніші результати. Характеристично, що ці результати у дослідників, що працювали незалежно і без порозуміння, були майже тотожні, і се ще збільшує їх об'єктивну вартість. Сю об'єктивність власне й дозволяє упевнено констатувати, разом із Райценштайном, що в дійсності «примітивні не мали ніякого поняття (keine Ahnung) про механізм розмноження»²⁾.

Се твердження треба вважати за дуже авторитетне, бо як сказано—воно потверджується і іншими дослідями. Фізіолог і соціолог Райценштайн, проводячи свої досліді на етнологічній матеріалі³⁾, дійшов до соціологічних висновків цілком ідентичних з тими, що їх дали досліді етнолога Гартленда на підставі спочатку мітологічно-легендарного матеріалу, а потім побутово-звичайного⁴⁾. Висновок всіх цих дослідів в загальному був той, що первісне людство не знало нічого про причинний зв'язок між пожиттям чоловіка і жінки, між зачаттям і народженням дитини. Що первісно не було поняття батьківства,—бо батьківство з'явилося як складний соціальний інститут—корелат подружжя і влади чоловіка над жінкою і над її дітьми. «Батьківство» було спочатку поясненням для цих відносин, і тільки згодом відкрили люди фізичну підвалину цього соціального інституту. Не будемо тут перевіряти аргументів за таке толкування—його диктують самі факти, і соціології лишається тільки виводити з них відповідні висновки для пояснення соціальної еволюції.

Зокрема-ж для освітлення історії родинного і громадського положення жінки. Первісно се положення мусіло впливати на толкування породження ди-

¹⁾ Enrique Casas, *La covada y el origen del Totemismo*, Madrid 1924.

²⁾ Das Weib bei den Naturvölkern, von Ferdinand Freiherr von Reitzenstein, Vorstand der anthropologischen Abteilung des Instituts für Sexualwissenschaft in Berlin. Berlin 1924, с. 98.

³⁾ F. v. Reitzenstein, *Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis*, Zeitschrift für Ethnologie. 1909. Heft V.

⁴⁾ Edwin Sidney Hartland, *The legend of Perseus*, vol. I—III, 1894—1896. Його-ж, *Primitive paternity* vol. I—II, 1909—1911.

тини поза чоловіком. Ясно, що на протязі дуже довгого часу питання про участь чоловіка в народженні дитини було цілком теоретичне, можна сказати—спекулятивне питання, яке певно і не ставилося ніколи. Воно не мало зв'язку з конкретним життям, бо діти належали тільки до матери, а посередне—до її роду взагалі, так що дитина вважалася продуктом мовляв—родової традиції.

Дитина, на думку багатьох сучасних примітивних, родиться від того що предки вселяються в одну з жінок свого роду, аби знов жити на світі. Або вкладають в неї вже готову дитину, що деякий час годується соками матери, а згодом родиться на світ. Так у вже згаданих австралійських племен всі діти походять від певних каменів, коло яких товпляться зародки дітей і шукають, в кого-б вселитися, аби прийти на світ. Але думки про ці речі дуже не одноманітні, і мають безліч варіантів. В Західній Африці дитина вважається ділом духів предків, що дають їй душу і тіло—окрім тільки долішньої члості: сю частину тіла люди завдячують вже самим своїм матерям. Але діти можуть з'являтися й ще инакше, і як оповідає Сага'ун, старинні Мексиканці думали, що діти зачинаються від тепла і спеки¹). В Індокитаю їх походження приписують часом метеорам²). Родяться діти і від сонця і від води, як се особливо часто оповідається в літературі малокультурних³).

У всіх таких породах чоловік не грає ролі, або згодом—грає роллю того що підготовляє жінку до вселення в неї дитини-предка, так як знахарі ініціатори підготовляють дітей до переходу в стан дорослих. Подружжя стає за містичну ініціацію з метою продовження роду—поруч з іншими ініціаціями, що мають метою продовження родових традицій і повір'їв. Власне через такий погляд на ініціацію і подружжя у деяких народів убивають дітей що були народжені не перед подружжям, а перед посвятою жінки в дорослі,—бо мовляв ці діти не мають в собі предківського духа. Предки не вселяються в жінок, що не ввійшли в містичний зв'язок з родом через ініціацію, і діти що родяться у таких жінок—чужі!⁴).

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

¹) Reitzenstein. с. 116. ²) Bab, с. 280. ³) Порівн. хоч би К. Грушевська, „Примітивні оповідання №№ 60, 72, 73.

⁴) Reitzenstein с. 106, про Овимбо в Півд. Африці, зі слів міціонера Tönnjes'a.

жають законною дитину, що родиться 2 роки по смерті чоловіка, а деякі Араби думають що вагітність може тягнутись 4 роки¹⁾.

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

Можна-б думати, що строга періодизація парування в звірячій світі, коротша вагітність звірячих самок дозволяла скорше помітити зв'язок між паруванням і породом у звірів ніж у людей. Але з другого боку ми так мало знаємо про можливості, які мала первісна людина для обсервування інтимного життя звірів, поки не було удомашнено якоїсь звірини, що говорити тут що небудь з певністю не можна. Все-таки ймовірна думка Райценштайна, що власне доперва одомашнення звірів дало людям першу змогу прослідити зв'язок між паруванням і розмноженням. Дослідник допускає, що тільки помітивши, що замкнена і ізольована самка не заходить в тяж і не родить, люде могли впасти на думку про справжнє походження потомства²⁾. Але треба власне підкреслити момент ізоляції, бо не саме тільки освоєння звірини могло дати примітивним отсе помічення, а тільки удомашнення і прив'язання звіря до дому чи до хліва, що приводить з собою контролю над звірячим життям. Деякі народи, що вже мають усвоєних звірів, не мали змоги зробити сеї обсервації про вплив парування на розплід. Так напр. австралійські тубильці, що працюють на скотарських загонах, дуже довго не можуть зрозуміти для чого білі каструють худобу, тому що не знають ролі самця в заплідненні³⁾. А. Малиновський оповідає про Тробріанців, які не розуміють механізму розмноження і не знають, як заходять в тяж їх свині⁴⁾. Кабанів вони каструють на жир, а льохи паруються з дикими вепрами в лісі; тубильці-ж думають, що поросят вселяють в них духи, так-же само як духи вселяють дітей у жінок⁵⁾.

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

¹⁾ Hartland, Paternity v. II. ²⁾ Reitzenstein c. 120.

³⁾ Hartland v. II c. 247.

⁴⁾ Malinowsky, The psychology of sex and foundation of kinship in primitive society. Psyche IV, 2., 1923, c. 117.

⁵⁾ Характеристичне з сього погляду японське оповідання, мовляв боги не знали подружжя і переняли його згодом від пташки Ici—tamaki.—Wigond, Reisen in Siam, у Bab, c. 279. Воно відбиває те значення, що могла мати обсервація звірів для з'ясування людських відносин примітивним суспільствам.

IV.

Тимчасом як чоловіки-мисливці полювали на звіря, чи то воювали з ним—бо-ж в умовах кам'яного віку вигляди на успіх і перемогу у людини були чи не такі самі як у звіря. Поки вони хитрували, щоб звір дозволив себе вбити—бо-ж правдоподібно первісній людині звірина уявлялася не менш розумною твариною, ніж уявляє собі її сучасний американський Індіанін.— Тимчасом жінка добувала з землі нові рослини, що проростали мабуть під впливом її надзвичайної здатності родити силою свого тіла людей, збільшувати рід і його сили для боротьби за існування. Ми кажемо: мабуть, бо очевидно що виразних висказів тогочасних людей про ці речі у нас нема. Наші далекі предки, що ще користали з мотичного чи ще перед-мотичного жіночого господарства, не мали ніякої змоги залишити нам безпосередніх висказів своїх думок про се. Сучасні-ж «дикуни» ніде вповні не заховали умов того господарства у всіх складниках: звичайно у некультурних народів з архаїчного побуту ми знаходимо тільки окремі елементи заховані уривками то тут то там в різних комбінаціях—окремі натяки, а не докладні повідомлення. Але зате таких натяків і посередніх відомостей, що дають нам змогу реконструювати образ минулого світогляду в його відносинах до жінки як господарської продукентки і носительки родового життя ми маємо чимало—і від дикунів і від передісторичних людей. Настильки що-найменше, що можемо хоч-би гіпотетично говорити про найдавніші погляди в людській громаді на роль жінки. Археологічні пам'ятки мистецтва і культу дають нам змогу оцінити те незвичайне значення що мав в світогляді людей кам'яного віку образ жінки, чи жіночий принцип взагалі. Не можемо з тих пам'яток вгадати, як це значення жіночого принципу кристалізувалося в думках—чи господарські, городничо-рільничі здатності жінки виводились від здатності до продовжування роду, чи ті і другі просто зливалися в уяві в одну якусь незвичайну творчу потенцію недоступну чоловікові,—але можна думати, що сей принцип переважав тоді так само, як у світогляді історичних народів з що раз більшою культурою переважає чоловічий. А власне ті вказівки, що ми можемо знайти у сучасних некультурних народів, переконують нас, що ся перевага жіночого принципу на початках людського життя полягала на ідеї жіночої продуктивності: на тому перецінюванню фізіологічної творчої вартості жінки, що було вже обговорене вище, на її господарській продуктивності. Бо так само як в останках первісного мистецтва ми все анову натрапляємо на зображення жіночого принципу, так в повір'ях найрізніших півкультурних народів ми невідступно зустрічаємося з думкою про оту творчу потенцію жінки, з думкою, що жінка в силу своєї подвійної продуктивності являється немов резервуаром могутніх магічних сил, що впливають на ціле оточення: людей, звірів, рослини і речі. Очевидно тут і там жіноче тіло вважається чимсь визначним в природі, як ми тепер висловлюємось—чимсь надприроднім.

У нас, як сказано, бракує відомостей про те, як конкретно зв'язувалися в первіснім світогляді ці дві здатності жінки: її господарська продуктивність і її плодючість, що теж кінець кінцем має господарське зна-

чення¹⁾. Але благодійність сих здатностей мусіла відчуватись ясно, і можна собі уявити, як впливав сей образ на примітивні уми! А бродячий побут з невеликими перервами осілого життя, що мусів глибоко розділяти чоловіків мисливців від другої частини громади—жіноцтва і дітвори, повинен був тільки збільшувати престиж жінки-родільниці. І дійсно між мистецькими зображеннями тих часів поруч з постатями звірів—могутніх сусідів людини і найважливішого поставця поживи—часто зустрічається зображення жінок, але немає постатей чоловіків!

Для в'яснення тогочасних поглядів на жінку особливо важні тут скульптурні зображення жінок, маленькі фігурки, що були знайдені в різних місцях світу в палеолітичних верствах. Дослідники називають їх то Венерами то Великими Матерями, і деякі бачать в них найстарші ікони якоїсь стародавньої релігії—культу Великої Матери, якоїсь богині плодючости. Сліди сього культу тягнуться від південної Франції до східної Росії, але типові жіночі фігурки, наближені до отсих, зустрічались і в перед-династичнім Єгипті, були відомі і перед-грецькій культурі і найстаршим культурам передньої Азії—що очевидно всі надавали якусь особливу, може і релігійну вагу образів жіночої родючости. На думку деяких дослідників, старинний Китай був теж у владі подібної релігії²⁾. Натомість території нового розселення—як Америка (де культурний розвиток починається від неоліту), на думку Perry—сих фігурок не має³⁾; так само, мовляв, Індія, Океанія, Австралія. Тим самим ці краї ніби стоять поза сферою сеї ідеології. Можливо, що до Америки се рішення й не зовсім вірне;—маємо на увазі саме т. зв. фігурку з Нампа, що хоча й не має характеру Великої Матери, але можливо що й стоїть у зв'язку з подібними світоглядом. До того-ж деякі індіанські космогонії⁴⁾ виводять все життя від Богині-Матери, або двох богинь (Сонця і Місяця), що народили всю живину без участі чоловічої сили⁵⁾.

Чи дійсно всі ці місця являються пунктами поширення якоїсь релігійної системи, чи в сих «Великих Матерях» просто відбився певний судячий світогляд, що надавав жіночому тілу і жіночій магічній силі велике місце в тодішнім світі, в своїй життєвій боротьбі,—се на нашу думку не має великого значення. Ми припускаємо, що в найстаршій верстві ці думки не мають ще характеру релігійної системи. Але сей первісний хід думок⁶⁾ лишив цінні сліди в пізнішій релігійній еволюції, а за сими слідами можна в значній мірі вгадувати і старшу фазу сього світогляду.

¹⁾ В. Шмідт, що в зв'язку з своєю теорією первісного людства на взірць біблійних відносин ставить „матріархат“ на четвертий щабель соціального розвитку,—все таки відзначає зв'язок між положенням жінки і її господарською продуктивністю дуже ясно: „найцінніше і найпостійніше майно родини — город належав жінці, через се і чоловік і діти ішли за нею“. *Völker und Kulturen*, I Teil, Gesellschaft u. Wirtschaft s. 88. Се трохи спрощена інтерпретація дуже складних відносин, але вона відзначає все таки значення господарської діяльності жінки для початків історії досить добре, хоч сам автор і не має правильного розуміння для сього питання.

²⁾ M. Garnet, *Fêtes et chansons de la Chine Ancienne*. ³⁾ Perry, *The origin of magic and religion* s. 18. ⁴⁾ Hartland v. II, c. 280.

⁵⁾ Дуже ймовірно, що саме така ж ідеологія з перевагою жіночого принципу лежить під різнорідними наверстовуваннями сучасних релігійних вірувань найпримітивніших племен Малаки—Негрівів Семанг. Богиня Маноїд, що живе в землі, на нашу думку має сліди колишнього першества в сій релігії, так що її можна зарахувати до релігій Великих Матерей. Цікавий також зв'язок Маноїд з поживними рослинами.

Дійсно, майже у всіх відомих старих релігійних системах, де на першім місці стоять великі боги в чоловічій образі, існують поняття, обряди або міти, що виразно свідчать про колишню перевагу жіночого божества, а навіть про утворення найвищих богів з колишніх богинь-матерей.

Так у грецькій космогонії першою з хаосу вийшла богиня Землі: Світ, Небо, Море і Титани були її дітьми, що вона їх родила сама з себе. Згодом її діти боги зняли між собою боротьбу, і коли нарешті найвища влада опинилась в руках Зевса, Земля відійшла на задній план, як богиня без спеціальности, заховуючи собі вплив здебільшого тільки в свідомості народніх низів¹⁾.

Подібний процес, тільки менш виразний, мусив відбутися всюди на території, де колись існував культ Великих Матерей, палеолітичних Венер. Очевидно, він відбивав у собі зміни, що сталися в поглядах на жіночу силу взагалі, на жінку—продцентку життя і рослин.

Деякі дослідники, як от школа Еліота Сміта—думають, що перелом в світогляді був безпосереднім наслідком заведення вищого хліборобства і спеціально—ірригації. З звичайною своєю сторонничістю для Єгипту вони уміщують сей перелом в долині Ніла. На думку Сміта помічення над співділанням води і насіння для проросту рослини викликали зрозуміння подвійного походження людського життя, і жіночий організм став вважатись тільки водою, що приймає в себе і годує насіння, сам-же не творить життя²⁾.

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

Розуміється, що така велика зміна не могла відбутися раптом, і ми ба-

¹⁾ J. G. Frazer, The worship of nature, v. I. c. 319.

²⁾ W. I. Perry c. 22.—Цитую Elliot Smith, The evolution of the dragon.

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

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

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

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

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

«А що-ж се значить? Просто жінки знають як родити, і знають як змусити посіяне зерно, щоб воно родило. Ото-ж хай вони і сіють; ми чоловіки не знаємо про ті справи так багато як вони¹⁾».

¹⁾ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, v. I, c. 142. J. Gumilla, *Histoire naturelle civile et géographique de l'Orinoque*, 1758. Також *Crawley* v. I, c. 62.

Подібний хід думок лежить під виключними prerogativami жінок щодо деяких частин рослинного хазайства як от повір'я, що городину наприклад, зокрема цибулю—може садити тільки жінка. Подібне в суті речі й повір'я, що льон, сей виключний складник жіночої економіки, не може сіяти чоловік в штаних: перенявши обов'язок сіви від жінки чоловік мусить уподоблятися їй тим, що знімає штани і сіє в самій сорочці¹). Часто ся вимога поширюється і на просо. Відчуваються сі думки і в тім правилі китайського «доброго тону», що й нині ще вимагає, аби кожна дівчина з приличної сем'ї dokonче плакала рослини чи квіти—хоч би лише два-три кушики про людське око.

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

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

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

В капітальній праці Кроолі, посвяченій магічним взаєминам між сими двома половинами первісної суспільності і, як він западто се підкреслює, чоловічої і жіночої суспільності взагалі,—маємо таке формулювання сих взаємин: «Так всі особи потенційно небезпечні одна для одної; і так само в потенції загрожено одна від одної. В силу самої різниці, що існує між людьми, індивід як індивід потенційно знаходиться під загрозою від инших індивідів і загрожують їм. Ся егоїстична вразливість збільшується, коли речі або особи виявляють незрозумілі дивні риси, і ми можемо зробити той висновок, що сам факт половой диференціації вистачає аби утворити базу для релігійної (тут се розуміється: містичної або навіть магічної) обережності у відносинах між чоловіками і жінками. По-друге—функціональні кризи являються підкресленими формами сеї половой диференціації, і їх позирна

¹) На характер сього розповсюдженого повір'я звернула мою увагу Л. П. Шевченко.

ненормальність викликає ніяковість до індивіда і до другої статі (полу) також»¹⁾.

Тим автор пояснює особливе загострення поділу в критичні моменти полового життя, як час дозрілості (хоч первісні ініціації дозрілості і сполучена з нею ізоляція підлітків не зв'язана тісно з половою дозрілістю і має зовсім соціальний характер), парування (екзогамічні правила зокрема), і вагітність жінки та порід. В іншому місці говорячи про ці відносини він додає: «Чоловіки і жінки бояться небезпечних наслідків, що вони можуть мати одні від других. Факт що ми бачимо більше чоловічу сторону справи (страх чоловіків перед жінками, а не навпаки)—тільки приклад того як чоловіча половина людства майже монополізувала вислови думки²⁾».

Себто, як каже Еймс—якби ми могли більше чути жіночих думок на сю тему, то се тільки підкреслило-б обопільну виключність (reciprocal exclusivness) обох сторін³⁾.

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

Дуже красномовний приклад на потвердження односторонності сих табу маємо від Басутів. Чоловік у них не може бачити породілля і дитини чотири дні по породі, поки знахар не виконає певного обряду, бо инакше він, чоловік, вмер-би зразу побачивши свою жінку⁴⁾. Також Гереро гратять мужність і можуть легко вмерти після того як побачать порід⁵⁾. Тут цілком

¹⁾ Ernest Crawley, *The mystic rose. A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage*, v. I. c. 39—40, вид. 2, 1926. ²⁾ Там-же с. 85.

³⁾ E. S. Ames, *The Psychology of Religious Experience*. 1910, с. 66—там-же.

⁴⁾ Crawley, кн. I, с. 73 за Н. Grützner, *Die Gebräuche der Basutho*. ⁵⁾ Там-же за E. Dennet, *Customs of the Ova-herero at the Birth of a Child*.

ясно, чиї інтереси мають на увазі правила про ізоляцію породіль: справа іде не про охорону жінки в критичний час від магічного впливу мужеського полу, як се виходило-б по Кроолі, а таки навпаки! Теж саме і в інших табу, чи то родинного, громадського чи господарського роду.

Майже в цілій Океанії чоловіки і жінки живуть окремо: останні в своїх хатах, а чоловіки в спільних мужеських домах, куди жінкам не можна заходити. На Фіджі чоловікові не дозволяється спати в домі своєї жінки¹⁾. В Новій Каледонії жінка спить окремо в шатрі коло хати²⁾. Неменш ізолювані і обидві половини Маркезанців. Що ці правила не мають двохстороннього характеру, а являються тільки охороною від жіночої магічної сили, видно прекрасно з цього правила на Маркезах, що коли жінка часом сіла або переступила через якийсь предмет, що належав мужчине, сей предмет ставав неужиточний, а жінку за се вбивали³⁾. А в Східній Африці заборона спільного нічлігу для чоловіка і жінки пояснювалася тим, що жінка своїм віддихом може зробити чоловіка безсилим⁴⁾.

Дуже красномовну ілюстрацію для сих охоронних табу дає сей бенгальський звичай, тим більше характеристичний, що він «з'ягчений» вже деякою «культурою»: коли жінка помітить, що якийсь чоловік сидить на її одязі і запротестує, то він мусить в виді компенсації дати їй курку. Але сю курку вона йому зараз повертає. Коли-ж жінка сідає на чоловічу одязь, то мусить платити курку насправду. Чоловік вбиває курку і кропить кров'ю «занечищену» одязь щоб її «дезинфекціонувати»⁵⁾. Більшість примітивних чоловічих занять вимагає ізоляції від жіночого впливу для ловів, війни, подорожів: чоловік мусить забезпечити себе силою, перше-ж за все мусить охоронити її від жіночого впливу.

Північно-американські Дене перед ловами уникають жінок не тільки самі, але й свої знаряддя охороняють: як би жінка підійшла до лапки (капкану), зв'яже нізачо не зловився-б⁶⁾. Так як ловці охороняють своє ловецьке діло від жінок, так скотарі часто охороняють від них худобу, і зокрема молоко. У Кафрів жінки не входять в худоб'ячий загін. Бечуанці-чоловіки орють самі, аби жінка не торкалася волів⁷⁾. У північних Банту скотарство цілком діло чоловіків і жінки не торкаються худоби⁸⁾. Так само жінки не повинні торкатися човнів і моряцького приладдя у різних полінезійських племен—у яких життя чоловіків зв'язане з моряцькою справою.

Але від жінок хоронять не тільки те, що належить до чоловіків і посередне може пошкодити їм в силу жіночої «зарази»: звірі як такі також можуть потерпіти від контакту з жінкою. На Борнео спеціалісти від бою когутів уникають жінок, але ще більше охороняють перед ними своїх птахів: коли-б жінка близько підійшла або торкнулася такого боевого півня, то він утратив би силу⁹⁾. Всі ці правила підтримуються тим, що як відомо, в більшості існуючих первісних суспільностей і мабуть у всіх старих чоловіча половина,

¹⁾ Crawley v. I, c. 46 за Williams and Calvert, Fiji & the Fijians. ²⁾ Там-же с. 46 за Garnier, Voyage autour du monde. ³⁾ Там-же с. 45 за Dumont d'Urville, Voyage pittoresque autour du monde. ⁴⁾ Там-же с. 51 за Munzinger, Ostafrikanische Studien, 526.

⁵⁾ Там-же с. 49 за T. Shaw, The inhabitants of the Hills near Rōj moholl (1795). ⁶⁾ Там-же с. 69 за A. G. Morice, Notes on the Western Dénés. ⁷⁾ Там-же 64. ⁸⁾ John Roscoe, The Northern Bantu, Cambridge 1915, passim. ⁹⁾ Crawley v. I, c. 67.

зорганізована для ловів і війни в поколінних організаціях, має своє окреме життя, повне громадського змісту, в якому родинний чи просто жіночий елемент знаходить місце тільки від часу до часу. Тимчасом жіноча суспільність живе також по своєму у власті своїх окремих господарських інтересів і зв'язаних з ними релігійних чи магічних понять. Вона виробляє свої окремі культи і божества і живе серед своїх окремих подій і страхів,—так що напр. в Анголі жінки мають своїх окремих демонів хвороби і свої методи лікування¹⁾. Бо жіночий нежить походить не від того-ж злого духа, що нежить чоловічий! Так далеко йде тут диференціяція суспільства²⁾.

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

Дійсно, у багатьох народів ми бачимо погляди на жінок як на чарівників в потенції³⁾, так що у багатьох народів шамани, чи взагалі фахівці від магії і релігії одягаються як жінка. Ся думка прекрасно висловлена устами східно-африканського Негра з народу Atxuaabo в приводу смерті його приятеля. Він думав, що смерть сталася через жіночі чари, бо жінки можуть робити чоловікам всяке зло: «Бачите, вони-ж виробляють нас, вони знають нас дуже добре; а ми, чоловіки, сього не знаємо!» «Тільки погляне жінка на чоловіка і вже знає де його можна вразити, вона-ж знає як робляться люди. І проти того нічого не зробите,—додав він безнадійно. Так воно є»⁴⁾.

Але значно важніші для нашої теми і для питання про пережитки примітивного жіночого господарчо-магічного комплексу ті його рештки, що залишилися в господарчій діяльності самої жінки. Можна думати, що властивим

¹⁾ A. Schachtzabel. Im Hochland von Angola. 1923. с. 107.

²⁾ Згадана праця Кроолі підкреслює сей поділ особливо сильно, розглядаючи його що правда тільки в вузько родинних рамках, але надаючи йому при сьому абсолютного характеру. На думку Кроолі сей поділ виринає не з економічних факторів поділу праці між чоловіками і жінками, а з самого тільки сексуального табу. Вище, з приводу поглядів Кроолі на первісні відносини до жінок, було вже відзначено, що на його думку обидва поли являються табу одно для одного, не виключаючи власних дружин, батьків і дітей. Як тільки мовляв діти підрастають, зараз сей поділ приходить в силу: хлопці ідуть за батьком, каже Кроолі (хоч вірніше було-б сказати: переходять в спільноту своєї поколінної верстви) і стають у відносини табу до всіх жінок, аж поки не одружаться. Подружжя-ж уведе їх знов у зносини з жінкою, з якою відносини обмежуються на думку Кроолі тільки „задоволенням кохання“ (Mystic Rose т. I. с. 169), а поза тим вона для чоловіка все-таки табу, і з жіничиною матір'ю, що тепер заступає матір взагалі, і являється ніби постельною табу на жінку, яке чоловік мусить порушувати своїм пожиттям з дружиною. (Кроолі кладе великий натиск на таких носителів табу, як прим. знахарі, що мають силу знімати табу з звичайних людей, як от після похоронів, породу і т. п.; свекруха чи то табу на свекруху, на думку Кроолі, має отже теж подібну функцію).

Індивідуально-родинне становище автора надає сьому поділові перебільшене значення, робить його аж мало правдоподібним тим, що заглиблюється в деталі полових табу відриваючи самий факт сього поділу від його властивого тла—колективістичного побуту первісної громади. В сім побуті належність до поколінно-полових верств (чоловічих поколінних верств і жіночих поколінних верств) грає суб'єктивно більшу роль ніж належність до окремої родини, і завдяки тому табу у відносинах до жінок не займають такого великого місця в життю одиниць, як можна-б се собі уявити, рівняючи погляди висловлені у Кроолі до сучасного родинного життя. Порівн. К. Грушевська, З примітивної культури, с. 146. ³⁾ Особливо у арктичних народів, але не тільки, приклади зібрані у Crawley, т. II с. 108. ⁴⁾ Anthropos т. XVІІІ—XІХ, с. 78.

полем сих пережитків в пізніших часах слід вважати ті ділянки господарства, де ще доси проводить жінка: роботи в домі і в садібі, на городі, коло домашньої живини, то що. Так як се й було позначено вже вище, з приводу українських пережитків.

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

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

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

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

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

В сих практиках, треба думати, старі принципи жіночої господарської магії затрималися найдовше. Всі вони мають на меті чисто господарські завдання, збільшення прибутку чи то в рослиннім, чи звіриннім господарстві, або загальне побажання на успішність господарства—«приріст» в широком розумінню. І от важно, що ся господарська мета ставиться в дуже очевидний зв'язок з магією жіночого голого тіла. Жінка роздягається виключно з огляду на чистість своєї ріллі, чи на добротність свого молока і масла, для удачливости своєї каусти і т. д. Іншої мети обрядові не додається, і його строга таємничість (відокремленість) виключає всяку думку про еротичні мотиви або про вегетаційну магію оргіастичного, мовляв «інітік'юмного» характеру (initichium). Між явищем голого тіла і ідеєю прибутку існує безпосередній зв'язок, якась форма причастности—партиципациі, як її назвав-би Леві-Брюль,—яка зближує сі два поняття в уяві жінки.

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

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

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

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

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

Близько до збирання зілля стоїть і очищування хати.

Значно більша різниця між типовими «початковими» практиками і наприкладовленням відьми на Поліссю. Правда, і тут маємо обрядове роздягання позбавлене інших мотивів як тільки ся ловля відьми; але голість як магічний засіб не скерована тут на ніякий виразний господарський факт. Коли в початкових обрядах, і навіть в двох щойно згаданих, ми можемо твердити, що господариня роздягається, аби поліпшити молоко в корови, збільшити урожай, забезпечити силу зілля, або житлову придатність хати, то всюди ми маємо в кінцевім рахунку один мотив—голе тіло збільшує добробут. В ловленню-ж відьми сього мотиву начеб то не помітно. Правда, ліквідація відьми має теж господарське значення: вона забезпечує незайманість молока; але-ж сам обряд сього завдання не має. Дівчина, що оре вулицю, не бореться проти шкідливої діяльності відьми і не оборонає молока,—вона виконує обряд, що має відкрити їй очі на відьму. Зрадити їх перед селом—се так би мовити обряд ясновидіння. Голість у ньому не грає типової для жіночого колективу ролі, се просто один з магічних складників поруч оранки, костриці, попілу. Голість в сім обряді піднялась вже до висоти абстрактного поняття: могутнього ма-

гічного фактора, що може бути вжитий у всяких комбінаціях—так як певна отрута може входити в склад різних аптекарських рецептів і впливати найрізнішим способом. Це характеристично для людської думки, що найчастіше таким сильним засобом надається негативне значення—так як напр. у нас з поняттям стрихніну скорше зв'язується думка про отруту ніж лікування. І дійсно в магічних рецептах, в склад яких входить голість, вона має звичайно негативний характер. Голість теж ділає найчастіше як відворотний засіб, і се навіть, як ми бачили, приводило часто до хибного толкування всіх обрядів з роздяганням, як «відворотів».

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

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

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

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

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

Ми не протиставляємо цього згоду з вищенаведеної теорії проф. Копер-жинського про магічну імітацію польових робіт і качання як боронування. Розвій рілничої техніки змінив уже в дуже давніх часах форми рілництва і мусів скоро покрити останки жіночої магії на полі та змінити їх значення. Покочування, що здається нам—повинно було охоплювати колись ціле поле, чи принаймні його межі, зосередилося коло борозни і заняло місце в ряді інших хліборобських символів як акт боронування. Але в своїм заложенню, в своїм первісним мотиві—воно старше ніж ся господарська техніка. Старше ніж сам господарський прилад, що імітується сим качанням—борона. Се бачимо і з того, що покочування існує як окремий обряд, чи магічний акт незалежно від обжинкової обрядовости.

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

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

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

В лютім 1928 р.
Ортман в Долішній Австрії.

Анкети.

Тимчасові висновки нашої спроби дослідити деякі засоби жіночої господарської магії дали нам такі тези:

Жіночу господарську магію треба досліджувати як частину суцільного жіночого господарства, що являється пережитком господарського поділу між жіночою і чоловічою половиною громади на початках господарської еволюції людства.

Зокрема вживання голого тіла, як магічного засобу, являється пережитком тих часів, коли жінка вважалася єдиним продуцентом, що силою свого тіла родить нових людей, нові робочі сили, добуває з землі нові засоби для існування—поживні рослини, які вона плекає, тим часом як чоловік займається ловами й війною.

Але ці погляди збереглися не тільки в виді магічних рецептів, що жінки вживають для поліпшення свого господарства. Вони заховалися також у інших слідах колишнього економічного поділу: в поглядах на жінок як на знахарів з природи, і т. и., що теж ілюструють еволюцію і розклад первісного жіночого господарсько-магічного комплексу.

Тому для перевірки висловлених тут висновків було б корисно перевести відповідні анкети що до двох напрямів:

1. Про поділ господарства між чоловіком і жінкою.

2. Про вживання голого тіла як характеристичного магічного засобу в жіночій господарстві.

1. Про поділ господарства між чоловіком і жінкою.

1. Які роботи вважаються спеціально чоловічими і які жіночими спеціально: оранка, копання грядок, садження розсади, догляд за садами, пасікою, догляд за скотом, за курами і т. д.

2. Який робочий струмент вважається за чоловічий, а який за жіночий? Наприклад: чи слід жінці робити сокирою, косяком, пілом, або чоловікові мотикою, веретеном, коцюбою?

3. Чому не слід робити жінці чоловічого діла, а чоловікові жіночого?

4. Що кажуть про це? Які є приповідки, оповідання, пісні про поділ роботи між чоловіком і жінкою?

5. Чи було коли-небудь інакше ніж тепер, так що жінки орали і молотили, а чоловіки ткали, варили тощо? Коли було, то чому і як змінилися старі порядки?

6. До яких робіт і ремесел вважають здатними жінок?

7. Хто вважається здатнішим до знахарства, чи чоловік чи жінка? Чи може знахарі більш до скоту, а знахарки до людських хвороб, приворотів і інших чарів? Або навпаки?

8. Як учаться жінки своїх робіт—чи самі змалку, чи від товаришок, чи їх баби учать, чи може як інакше?

9. Чи можна хлоп'ят учати дівочого діла—шити, прясти, мотати? Коли не слід, то чому?

10. Чи мають жінки до свого вжитку окремі слова що їх не розуміють чоловіки—про хазяйство, дітей то-що?

11. Чи їх розуміють тільки старі жінки чи й молоді, а навіть дівчата?

12. В які дні можна, а в які не можна робити яку небудь жіночу роботу і чому?

13. Чи є такі дні коли тільки жінки постять, або святкують? Може понеділок, п'ятниця, середа?

14. Коли починають жінки свої праці—заготовку запасів на зиму, сушення, соління, хатній ремонт, прядіння, „сушать скриню“, посаджують квочку, засаджують грядки, білять полотно?

15. Який день вибирають, щоб почати таку роботу, і яку пору—чи з вечера, чи з рана, чи будь-коли?

16. Чи мають жінки звичай збиратися окремо від чоловіків на учті, свята?—напр. на третій день Великодня або ще колись? Де збираються жінки—під церквою, в корчмі, у когось в хаті, у кого саме?

17. Чи ганяють шүліку? Коли саме і як се робиться?

18. На які ворожіння сходяться дівчата окремо від парубків і коли саме—на Андрія, Катерини, Маланки?

II. Про голе тіло як магичний засіб.

1. Що слід робити жінці починаючи яке-небудь важне хазяйське діло—помолитися, покропити хату чи грядку свяченою водою, сісти перед початком?

2. Чи не мають жінки звичаю роздягатися задля сього, напр.:

а) Чи не мажуть роздягнувшись хату, щоб вона була чиста від блонцинь, тар-канів, бліх?

б) Чи не обходить жінка гола грядки, щоб гарно росла розсада?

в) Чи не йде до худоби,

г) у сад,

д) кругом хати?

3. Чи не присідає при тому або не лягає долі, на грядку, на росу, тощо?

4. Чи не волочить або чи не трясє своєю одежою знявши її з тіла, напр. сорочкою, спідницею, поясом? Чи не обволочували сорочкою кругом хати? Чи не цідили молоком через поділ?

5. Чи не роблять чогось подібного зокрема перед святами: перед Введенням, Різ-двом, Новим Роком, на Страснім тижні, перед Юрієм, Зеленими Святами, на Купала, Головосіка, Андрія?

6. Чи не качаються навесні по засівах, або влітку по жниввах? Чи качаються більше чоловіки чи жінки, чи може по двох качаються?

7. Як пояснюють се чоловіки, а як жінки?

8. Чи не добре для врожаю, коли на засіяне поле ходили жінки, зокрема вагітні?

9. Чи байдуже, хто жне, чи може погано, коли-б зроблено жнива без жінок?

10. Чи не кажуть, що неродюче дерево стане родити, коли його торкнеться вагітна жінка або її одежа?

11. Чи не стараються для якоїсь важної хазяйської роботи запросити таку жінку що мала багато дітей, щоб робота вдалася?

12. Чи не вживають коли жіночої одежі, особливо з многодітної жінки щоб пособити:

а) в господарстві,

б) в розправі,

в) в хворобі,

г) при важких залагах?

13. Чи не бувало так, що підчас помести або посухи жінки роздягнувшись голі впрягалися в плуг або рало і замість волів оборювали село, або церкву доокола? Як се діялось?

14. Чи підчас пожежі жінки не відвертають вогню тим що голі тричі обігануть хату?

15. Чи не обігануть хату, щоб прогнати яку-небудь хворобу?

16. Чи не слід роздягнутись як ідеш збирати цілюще зілля? Особливо на Івана Купала?

17. Чи не кажуть, що хто хоче зірвати цвіт папороти повинен голий піти в ліс в ніч під Івана Купала, або в лісі роздягтись і сісти на землі, підіславши сорочку?

18. Чи не роздягаються щоб іти копати скарб, горючі гроші тощо?

19. Чи не роздягаються знахарі, щоб лікувати або чарувати?

20. Чи відьма не роздягається, аби дойти чужих корів?

21. Чи не відомо щоб відьми роздягалися голі аби летіти на Лису Гору? Для чого вони роздягаються?

22. Чи не кажуть, що досвіта на Юрія дівчина або хлопець первак, якщо роздя-гнеться до гола, може побачити відьму? Що треба для сього зробити?

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ПРОВІДНІ ШЛЯХИ ДОСЛІДЖЕННЯ ОБРЯДОВОСТІ НОВО-РІЧНОГО ЦИКЛУ¹⁾.

Обсяг матеріалу, що входить у поняття новорічного циклу обрядовості, дослідники визначали неоднаково. Насамперед застосовуються до цього циклу ті обряди, що тепер припадають на період часу від Різдва на Водохрещі включно, але проте здебільшого починали огляд циклу з далеко раніших, ніж Різдво, дат: з 29 вересня (Нільсон), з Мартина (Ферле), з 14-го грудня (Шнеевайз), з Введення 21-го листопада (акад. М. С. Грушевський період від Введення до Варвари розглядає, як приблизно відповідний до римських брумалій). Таке розширення протягу періоду новорічного циклу обрядовості має достатні підстави, оскільки попередні дати містять у собі чимало обрядових чинностей, що своїм змістом зближуються з опрацьовуваними на головні свята—Різдво, Новий рік та Водохрещу. Питання про межі новорічного різдвяного циклу безперечно важливе, оскільки визначення обсягу матеріалу є одним із найперших кроків дослідження, а також оскільки взагалі встановлення циклів допомагає робити певні узагальнення про зміст обрядовості. Треба проте зазначити, що це питання не має самостійного значення й не може бути точно й однаково для всіх епох історичного буття народів визначеним, а має значення найперше те, яку функцію виконував даний комплекс обрядових чинностей за певних умов соціального життя народу в умовах певного часу й місця. А що ці умови змінювалися, то, цілком природно, змінювалися функції обрядів і межі періодів, на які припадали прив'язані до них комплекси обрядових чинностей. В своїй практичній роботі дослідник новорічного циклу обрядовості, як це звичайно і робилося, мусить притягати також матеріал, що припадає на до-різдвяні дати, а межі циклу повинен встановлювати орієнтуючись на той реальний ґрунт, на якому поставала обрядовість.

В такий спосіб, релятивно, визначаючи обсяг матеріалу для дослідження, можемо тепер поставити загальне питання про вагу, значення і завдання дослідження обрядовості новорічного циклу.

В літературі вже не раз зазначалося, що західні дослідники, будучи загальні етнологічні теорії й використовуючи з цією метою матеріал з цілого світу, дуже мало звертали уваги на слов'янський, зокрема східно-слов'янський і український фольклор, а тим часом, дякуючи особливим умовам, власне в нас можна знайти чимало надзвичайно цікавого матеріалу для загальної етнології. Досить буде пригадати тут, що Фразер у своїй енцикло-

¹⁾ Вступний розділ із праці про новорічний цикл обрядовості.

педичній праці (Golden Bough) з українських джерел спромігся використати лише те, що знайшов у німецькій літературі. Після Потебні й Веселовського мало хто з дослідників широко ставив питання про різдвяні новорічні обряди, східньо-слов'янські й українські, а тим часом уже ознайомлення з тим коротким підсумком про новорічний цикл, що його ми знаходимо в «Історії Української літератури» акад. М. С. Грушевського (т. I), наочно виявляє, як далеко наперед пішла наука і які нові серйозні проблеми постають перед дослідником у зв'язку з досягненнями європейської науки.

Два основних питання стоять перед нами: збирання, підсумування розпорошеного по багатьох виданнях матеріялу (1) й саме його дослідження (2).

Ми не можемо поскаржитися на брак описів обрядів. Їх може навіть занадто багато в порівнянні з їх якістю, тому що більшість цих численних описів позначається скрайньою аматорською поверховістю (инколи неточністю), так що вони цікаві хіба для визначення географічного поширення того чи иншого обряду, повір'я. Надалі, скажемо до речі, може мати дійсно наукове значення тільки докладне, озброєне науковою методою, фіксування матеріялу, що його найкращі зразки на Україні давало головним чином Львівське Наукове Т-во ім. Шевченка. Записи, вміщені в «Етнографічному Збірнику» й «Матеріялах до укр.-р. етнології», становлять головну підвалину для дослідника, але проте і инші, зокрема газетні матеріяли, як нам довелося переконатися, в цілому дають дуже багато цікавих даних.

Мету самого дослідження обрядовості новорічного циклу в цілому слід погодити з загальними завданнями етнології, як науки. В основі пред українським і взагалі слов'янським дослідником стоїть питання про первісні зв'язки обрядів новорічного циклу, про те, яку форму мав первісно цей комплекс обрядів у межах нашої етнічної племінної групи (якщо не виявиться споконвічна запозиченість) і як потім цей комплекс еволюціонував далі, сприймаючи впливи инших етнічних племінних груп. Етнографічний матеріял, коли його розглядати, ставлячи собі історично-еволюційне завдання, може дати цікаві висновки для історії культури нашого народу, ті висновки, що їх самостійно не може дати ні археологія, ні лінгвістика, ні історія.

На сторінках «Первісного Громадянства» ми вже мали нагоду зазначити, що дані лінгвістики самі від себе не в силі дати певних висновків, коли їх не скорегувати на підставі чисто етнологічного досліду.

Обрядовість новорічного циклу складає остільки різнманітний, ріжного походження, матеріял, що вже з-за цього дослідження його і всі труднощі, які постають, коли доводиться з ним оперувати, цілком викупаються, якщо взяти на увагу цікавість проблеми конкретного змалювання обміну цінностями духової культури, а це може кінець-кінцем розкрити цікаві сторінки життя минулих часів. На ґрунті дослідження в такому напрямі етнологія щільно стикається з суміжною узагальнюючою дисципліною—соціологією, оскільки метою досліду є не саме лише змалювання форм духової культури, але також соціальних підоснов їх, відмінних од сучасних основ світовідчужання, мислення й психіки наших предків, що еволюціонували в залежності від загальної еволюції соціального життя й його матеріальної бази. Дослід слов'янської обрядовості взагалі й новорічної зокрема цікавий тим, що він спрощує

дослідника на виявлення первісних основ соціальної культури слов'янських етнічних груп і виявляє такі елементи духової культури на нашому ґрунті, які мають ознаки культури, що характеризує колективістичні основи первісного громадянства взагалі. Таким чином, український етнолог, в залежності від самого матеріалу, мимоволі стикається з загальними проблемами етнології, з соціологічними законами первісного громадянства.

Дослідник української обрядовості новорічного циклу, коли взяти на увагу накреслені в нас завдання, не може обмежитися на самому українському матеріалі: тільки порівняння українських етнографічних даних до даних найперше ближчих, а потім дальших від української племінних груп дасть підстави для ширших висновків, дасть зрозуміти сутність культурного процесу й його соціологічних основ. З другого-ж боку цій меті мусить служити використання етнологом матеріалу, що його можуть дати сумежні з етнологією дисципліни, в першій мірі історія господарства його форм і засобів, і такі дисципліни, як, наприклад, лінгвістика. Всі ці дані повинні бути використані під зглядом етнологічним.

Правдивість і ґрунтовність висновків у першій мірі залежить від правдивості основних засад, провідних шляхів дослідження, а тому для історика української обрядовості новорічного циклу має великий інтерес ознайомлення з тими методами, що їми оперувала європейська наука, аналізуючи аналогічні з'явища.

Обряди новорічного циклу вже віддавна займали увагу багатьох дослідників, викликали багато суперечливих поглядів, особливо що-до їхньої первісної сутності й функції. Дуже короткий перегляд цих поглядів зробив не що давно проф. Edmund Schneeweis у своїй праці *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten (Ergänzungsband XV zur Wiener Ztschr. für Volkskunde, 1925. с. 154-157)*. Недостатність цього перегляду полягає не в його неповності, оскільки авторові потрібно було зазначити лише головні напрями студювання різдвяної обрядовості, а скорше в тому, що він не досить спинився на питанні про шляхи доказу тої чи іншої провідної думки. Це останнє питання є тим часом надзвичайно важливим.

В справі генези європейських і слов'янських різдвяних та новорічних обрядів дослідники поділилися власне на дві основні групи: одні визнавали за ними притаманні, своєрідні, основи, другі ці основи зовсім відкидали, шукаючи античних і християнських джерел європейської обрядовості.

Мітологічна теорія Я. Гріма, сформульована цим ученим в його студії *Deutsche Mythologie (I—II)*¹⁾ вже з властивості свого змісту, способів тлумачення всіх взагалі фактів обрядовості давала підстави до відшукування первісних зав'язків обрядовості кожного народу, своєрідних мітів.

Вивчення слов'янської коляди з погляду мітологічної теорії, розпочате ще Снегирьовим у 30-х роках XIX ст., знайшло послідовників у таких російських учених, як О. Ф. Міллер («Опыт историческаго обозрѣнія русской словесности», ч. I, вып. I, изд. второе, 1865, стор. 27), Д. О. Шеппінг (*Русская народность въ ея повѣрьяхъ, обрядахъ и сказкахъ*. М. 1862, стор. 8), Афанасьев (*Поэтическія вѣззрѣнія словянъ на природу*, т. III, 1869), Н. Петров

¹⁾ Користуємося 4-м виданням Е. Н. Meyer'a, I. В., Berl. 1875. II. В., Berl. 1876.

(О народных праздниках въ Ю.-З. Россіи. Тр. Киевск. Дух. Ак. 1871, сент., стор. 551—600).

Мітологічна теорія відбилася в великому числі статтів і праць присвячених переважно описам обрядів і записам колядок, між иншим і в енциклопедичній праці Gregor'a Krek'a, *Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte*. Graz 1887.

Споміж цих праць варто виділити розділ «Рождественскіе обряды» праці А. А. Потебні «О мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій». (М. 1865, стор. 1—84).

Не будемо спинятися тут на критиці мітологічної теорії, вже в достатній мірі обговореної в науковій літературі.

Дальшим кроком у дослідженні була праця акад. О. М. Веселовського (Разысканія въ области духовнаго стиха VII. Румынскія, словянскія и греческія коляды)¹⁾, в якій цей учений дав корисні зближення слов'янських колядових обрядів і пісень з римськими й румунськими й виступив як представник теорії запозичення. Праця ак. Веселовського була немов би реакцією проти мітологічної школи.

Поміркуванішим був О. Потебня, який у своїй пізнішій студії «Объясненія малорусскихъ и сродныхъ пѣсень. II. Колядки и щедровки» (Варш. 1887), відійшов від мітологічної теорії, обмежив теорію запозичення й натомість дав позитивний дослід мотивів колядок і щедрівок, який править за основу дальшого студіювання колядової пісенності.

Російські дослідники здебільшого приймали основні висновки ак. Веселовського й Потебні. Але зокрема теорія запозичення була значно обмежена в деяких дальших студіях, як ось ак. М. Ф. Сумцова («Научное изученіе малорусскихъ колядокъ и щедривокъ»)²⁾, Н. И. Коробки («Къ изученію малорусскихъ колядокъ»)³⁾. Н. И. Коробка дуже докладно переглянув міркування ак. Веселовського й у багатьох питаннях виставив діаметрально супротележний погляд, відмовляючись визнавати запозиченість деяких моментів новорічної й різдвяної обрядовості. За правдивішу, ніж Веселовського, вважав він позицію Потебні.

В. М. Яцимирський у спеціальній статті «Маланка, какъ видъ святочного обрядоваго ряженія»⁴⁾ обмежив міркування Веселовського про те, що Маланка є виключно захожою комедією. Всупереч Веселовському Яцимирський вказує паралелі Маланчиних пісень до колядових, доводить їх зв'язок з колядовим ритуалом і на цій підставі обмежує висновки Веселовського про їх чужоземне походження.

Цілком у напрямі дослідів О. Веселовського й Потебні пішов І. Свенціцький. Він базувався на висновках Веселовського й Потебні про міжнародний характер походження значної частини мотивів і сюжетів колядок і щедрівок і рівнобіжність їх що-до змісту й форми. Ця рівнобіжність, на думку І. Свенціцького, є наслідком глибших причин, ніж запозичення, особливо, коли взяти

¹⁾ Сб. Отд. Рус. Яз. и Слов. И. Ак. Н., т. XXXII, Спб. 1883, стор. 27—291.

²⁾ „Кіевск. Стар.“ 1886, II і окремо.

³⁾ Изв. Отд. Русск. яз. и Слов. И. Ак. Н. за 1902 р., кн. 3, стор. 235—276.

⁴⁾ „Этн. Об.“ 1914, № 1—2, стор. 46—77.

на увагу таку-ж рівнобіжність святочного побуту кругу різдвяних свят у народів Середземного моря, Балкану, Подунав'я і далеко на схід до Поволжя. Свій дослід Свендцкський базує на досліді християнської піснетворчості, яка «постала на ґрунті гелено-римського паганізму й тільки змінила первісний спільний державний паганізм для потреб свого обряду і світогляду й через те витворила величезний простір однорідного святочного побуту серед народів Середземного моря до Північного Ледовитого океану»¹).

В напрямі досліді Веселовського, взявши на увагу студії Потебні й Сумцова, пішов також Л. Нідерле, але він, як видно, мало нового вніс в розробку питань новорічного циклу²).

Дуже цікавими з боку методологічного є деякі праці чужоземних учених, в яких позначається стремління виявити, з одного боку свої—з другого запозичені елементи обрядовості новорічного циклу (німецької, скандинавської). В розвитку науки велику роль відіграла студія Мангардта *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen* I. Berl. 1875, і далі «*The Golden Bough*» Фразера. В загальну систему цих студій увійшли й обряди зимового циклу. Фразерова студія відіграла велике значення для вивчення обрядовості з огляду на висловлену в ній магичну теорію, й широкий порівнянний матеріал, який вона містить.

Проте положення його про значення сонцестояння, як визначника, що скерував обрядовість (зимове сонцестояння—зимову)³), а також пояснення сваволі й бешкетів підчас різдвяних свят тим, що первісно, за дохристиянських часів, на «дванадцять ночей» припадав вільний інтеркаляційний період, коли все дозволялося—всі ці міркування в теперішній час вже не можуть бути прийнятими⁴).

Досить велике поширення має теорія, що пояснює обрядовість новорічного циклу, яко первісне свято душ умерлих. За цією теорією свято душ умерлих становить притаманну основу всіх європейських відламів новорічної обрядовості.

Найвидатнішим представником такого трактування є данський вчений пастор Файльберг, який ілюстрував її головню на скандинавському матеріалі. Ми мали змогу познайомитися з теорією Файльберга лише на підставі одної з праць його: *Das nordische Weihnachtsfest*⁵). Дослідник виходить із недоведеного припущення, що за дохристиянських часів дата святкування Jultfest (сканд. термін для різдв. свята) покладалася на найкоротший день у році—зимовий сонцеворот. Файльберг припускає, що нарід визначав положення сонця за певними прикметами на горах. Що ж до основного свого положення про свято вмерлих і душ, то його Файльберг старався довести на підставі широкого порівнянчого матеріалу з обрядовості (почасти переказів), які дійсно дають чимало підстав для подібного висновку (залишення на ср. вечір страви для небіжчиків, загальна таємничість святої ночі то-що).

¹) Свендцкський, І. Образ міжнародного походу колядової словесності. Зап. Н. Т-ва ім. Шевченка, том CXLI—CXLIH. Праці Філологічної Секції, у Львові 1925, стор. 1—10. Ця стаття є висновком ненадрукованої студії.

²) За браком відповідного тому праці Niederle, *Život. Star. Slovan. II*, користуємося лише оглядом Шнеевайза, стор. 156.

³) Part VII. Balder the Beautiful. Vol. I. Third edition, 1914, стор. 246.

⁴) Part VI—The Scapegoat. 1913, стор. 326 і наст.

⁵) Hessische Blätter für Volkskunde. Lpz., 1906, стор. 26—40.

Файльбергову теорію прийняв Ulrich Jahn¹⁾, Hölfers²⁾ і пізніше Helm³⁾. Полемізуючи з Гольфером, скандинавський учений Reuterskiöld зауважив, що неможливо припускати, ніби то всі ці (ц. то—різдвяні-новорічні) обряди—а вони мають найближчі аналогії з хліборобськими й скеровані на підсилення життєвої сили—ніби то вони всі разом відносяться до мертвих. Учений наводить цитат із праці скандинавського дослідника Hammerstedt'a, який зауважив, що мертві не живуть у ріллі—в ній панували інші сили. Живуть вони в могилах і хто пройде цими могилами з плугом, той їх споганить. Мертві первісно не могли постачати більші засоби до існування, ніж ті, за яких вони перебували в цім житті⁴⁾.

Хіба Файльбергової теорії полягає найперше в однобічності: автор старанно уникає ті моменти обрядовості, які не мають рис свята душ. Дбаючи про паралелі, нові й нові факти, він не ставить їх на історичний ґрунт, на історичне тло, а тим часом тільки в світлі цього історичного тла й можна зрозуміти сутність того чи іншого комплексу обрядів. Найневигіднішою рисою системи Файльберга є її скрайня абстрактність, яка не дає авторові змоги вловити історичний процес розвитку обрядовості й кожен новий крок його ставити у залежність від основної передвзятої ідеї, яку хтілося йому довести⁵⁾. Файльбергову теорію зустрічаємо також у сучасній праці польського вченого Witold'a Klinger'a „Obrazdowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek, znaczenie pierwotne. Poznań. 1926. До відомих раніш паралелів, Клінгер додав ще багато нових—з усієї європейської обрядовості, але система його доказів є так само абстрактною, як і Файльбергова. Ми приєднуємося до критики його положень, поданої в рецензії Євгенії Смолинської⁶⁾.

Крім свята душ умерлих, як основи різдвяної обрядовості, Клінгер дав спробу виявити де-які класичні й християнські впливи, та йому не була відомою згадана в нас праця Шнеевайза, де ті питання обговорюються значно ширше.

Інше становище супроти Файльбергової теорії заняли такі серйозні дослідники, як Gustaw Billfinger і A. Tille.

Досить різко означену позицію заняв перший із цих дослідників у своїй студії Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen (Stuttgart. I. 1899, II 1901). Властивістю його методи є те, що він за вихідну точку своєї студії покладає розслід над сезоновістю, численням часу й календарем. Цьому розсідові присвячено всю першу велику частину праці Більфінгера „Das

¹⁾ Germanische Abhandlungen herausgegeben von Karl Weinhold. III. Die Deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Ein Beitrag zur Deutschen Mythologie und Alterthumskunde von Dr. Ulrich Jahn. Breslau. 1884, стр. 7.

²⁾ Hölfers Max. Dr. Weihnachtsgebäcke. Eine vergleichende Studie der germanischen Gebäckbrote zur Weihnachtszeit. Zeitschrift für österreichische Volkskunde; Supplement-Heft II (Zu Band XI. Wien. 1905, стр. 77 і інші).

³⁾ Helm Karl. Altgermanische Religionsgeschichte. Erster B. Heidelberg 1913.

⁴⁾ Reuterskiöld, Edgar. Die Entstehung der Speisesakramente. Heildelberg 1912, стр. 119. З Гольфером дослідник полемізує ще що-до значення різдвяних хлібів: обряди з ними сполучені скеровано не на те, щоб заворожити сонце, але щоб збільшити родючість.

⁵⁾ Теорію свята душ дав. ще в студії: Eugen Mogk. Mythologie. B. Grundriss der Germanischen Philologie hg. v. Hermann Paul. Dritter Band. Strassburg. 1900. стр. 391—392. Schneeweis укажує ще працю Гельма в „Arch. f. Rel.“ W. 1918, стр. 50-150. З сербських учених підтримував також V. Sajanowić, Srpski Knjževni Glasnik. 1922, 1924.

⁶⁾ „Перв. громад.“ в. III. 190—191.

altnordische Jahr». Він виявив відношення ісландського року до юліанського й розглядаючи свідчення про ісландський та норвезький календар, прагнув виявити економічну функцію свят і притягав також дані з історії права й політики. На підставі такого розсліду Більфінгер виявив наявність сьомиденного числення в цих народів, а також двоякого року—церковного й політично-господарчого, який з його погляду є тільки *der mittlere Durchschnitt des kirchlichen Jahres* (починався в середній великодній четвер і відповідав даті певних ментів політичного та господарчого життя). Стараючись далі виявити основи дохристиянського північного року, Більфінгер не мав фактів для твердження про сьомиденний того часу принцип числення і врешті прийшов до низки негативних висновків (поминаємо їх тут). Що-до місяців і року Більфінгер прийшов до думки, що вони є продуктом поєднання юліанського календаря з єврейським, який складається з лунаций і тижнів та зв'язаний з відзначенням часу постів і великоддя. Таким чином місяці не можуть розглядатися, як рештки старопоганських місяців. Звернувшись наприкінці до таких дат, як початок літа й зими, й далі до чотирьохчасткового поділу року, який виник у наслідок астрономічних спостережень, Більфінгер приходив до висновків про неприцятаність походження різних свят германського календаря (св. Михайла, початок літа—семика).

Все це викликало цілком правдиве заперечення з боку рецензента на книжку Більфінгера Г. Губерта¹⁾, який зазначив, що автор зробив висновки, на які властиво не дає йому право матеріал. Варіювання дати різдвяного посту Губерт пояснює тим, що за дохристиянських часів існувало поганське свято на початку зими. Назви ісландських місяців свідчать, як вони були засвоєні в житті людей, що їх прийняли.

Треба одначе зауважити, що Більфінгерові висновки ґрунтуються на розсліду календаря, як його логічний наслідок. Губерт не досить спинився на неточностях цього досліді Більфінгера й тому йому здавалося, що авторова хибка полягає лише в його останніх висновках. А тим часом вимагали перегляду найперше Більфінгерові передпосилки, бо від них залежить уся його будова. В досліді того ж часу Тілле це було зроблено: переглянуто основи народного економічного календаря.

Висновки з першої частини праці Більфінгера відбилися й на другій—про різдвяні свята (*Das germanische Julfest*). Він за допомогою порівняння приходив до думки, що нинішнє різдвяне свято зросло на античній-римській і християнській ґрунті. Відповідно до своїх попередніх висновків (ч. I) Більфінгер зовсім відкидає давнє поганське походження германських різдвяних свят, все зводячи до чужих джерел і з'ясовуючи новорічну сутність обрядів.

Одночасно з Більфінгером працював над тою-ж самою темою Олександр Тілле, студія якого *Yule and Christmas, their place in the germanic year* (London 1899) вийшла в один рік з першою частиною книжки Більфінгера й була ним скористована у другій частині.—Як і Більфінгер, Тілле починає свій дослід з студіювання германського року й сезонності. Поряд з первісною індо-європейською двосезоновістю Тілле вбачає у Германців залежну від єгипетських впливів трьохсезоновість і від орієнтальних впливів залежну

¹⁾ L'Année sociologique IV 1901, стр. 243.

шостисезоновість та старається поєднати цей розподіл з економічними й політичними факторами. Що-до господарчої еволюції він приймає схему: на початку полювання й скотарство, потім культивация пасовищ з додатком агрикультури наприкінці (стор. 15), але не затримується на докладному змалюванні кожного з видів здобування живлення, не конкретизує ці види в історичній перспективі. Це власне й є істотна прогалина його праці, — прогалина не байдужа для доказовості дальших висновків. Звертаючи увагу на те, що в давнину вечір складав одність з наступним днем, Тілле так саме гадає, що й зима приточувалася до наступного літа й початок її становив таким чином початок року. Підчас новоріччя в номадів цілком змінювалися умови життя (закінчення випасу худоби, пізніше половини листопаду). За початкову пору (tide) року Тілле приймає те, що Готи шостого століття називали *Juleis* (листоп. і груд). Отож германський новий рік починався біля свята Мартина, і Тілле з'ясовує це свято та коментує старі свідоцтва про нього. Ми не можемо спинятися на поодиноких наступних розділах студії. Раз-у-раз дослідник звертається до господарства, права, зборів податків і політики для підтвердження своїх положень й для з'ясування функцій того чи иншого свята зокрема новорічного. Як і Більфінгер, він вбачає в різдвяних святах новорічний зміст: вони сконцентрували на собі обряди, що раніш пристосовувалися до Мартинового свята. Як і Більфінгер, він виявляє римські, античні й християнські риси, але поряд з тим викриває також притаманну, незапозичену сутність свят. Цим власне різняється його погляд від поглядів Більфінгера.

Самому Більфінгерові був відомий погляд Тілле й він зазначає пункти свого розходження з Тілле: приписуючи Германцям подвійні свята—початку зими й головного побивання худоби на Мартина та другого на Миколи й гадаючи, що своєрідні обряди цих старо-германських святкувань виявляються почасти в середньовічних святах Мартина й Миколи, почасти ж ці святкування пересувалися на Різдво, Тілле, зауважує Більфінгер, «не добачає того, що Мартин є ніщо инше, як продовження старо-римського початку зими; свято Миколи сюди перейшло зі Сходу й за часів Кароля Великого на Заході було зовсім невідомим»¹⁾.

Що-до цих заперечень скажемо тільки, що коли навіть правдиві міркування Більфінгера про запозиченість свята Мартина й Миколи, то все ж таки засміливо буде зовсім відкидати думку про існування в менті цих святкувань своєрідних германських обрядів. Адже відомо, що кожен крок життя людність супроводила різними ритуальними чинностями, магічними діями,—тим більше це доводиться говорити про такі рішучі в житті людности дні як, наприклад, початок холодного часу, побивання худоби. Можна сумніватись, чи ці моменти дійсно набирали характеру новорічних святкувань, але що до них пристосовувалися певного змісту обряди, це наваряд чи є підстави відкидати.

Пишучи другу частину своєї праці після Тілле, Більфінгер, на нашу думку, у принципових питаннях зробив крок назад замість того, щоб заглибити дослід попередника у вихідні пункти й уточнити та поширити господарчу

¹⁾ Bilfinger, op. cit., II, Vorwort.

базу, яка одна тільки може прояснити багато темних місць у обрядовому річному циклі¹⁾.

Деякий інтерес для нашої теми має також недавня праця *Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung. Von Dr. Arnold Meyer (Tübingen 1913)*. Шлях дослідження цього автора цілком інший, ніж шлях Тіллі й Більфінгера. Основний інтерес його точився навколо питання про походження свята Різдва²⁾ й епіфанії та нового року в християнському світі й укорінення цих свят на німецькому ґрунті. Але тут власне Майер мусів був поставити питання про ті давні шари германізму, в які вкорінилися християнські напластування. У цій пункті своєї праці Майер перейшов до проблеми, яка цікавила Тіллі й інших дослідників, і він дав деякі підсумки на підставі студій попередників. За Моком він припускає, що Германці приблизно біля зимового сонцестояння мали свято соняшного кола, яке було в зимі у нужді й треба було йому допомагати. Але за важливіше свято Майер уважав початок зими, коли, з першим снігом, не можна було вигонити на поле худобу. Цей момент дослідник, ідучи за своїми попередниками, вважає початком старо-німецького нового року. На цей час припадало раніш старе *Julfest*. Друге зимове свято могло припадати на середину зими—час помітного збільшення днів. Півніше ці свята пристосувалися до християнських (Мартин, Андрій, Микола, Різдво, Новий рік, 6 січня). Обряди новорічного змісту перенесено було спочатку на середину зими. Так уявляючи собі загальну історію зимових святкувань, дослідник дуже коротко аналізує поодинокі обряди. Цікаво, що в нього зазначено і чисто зимовий зміст деяких ритуалів у зв'язку з ловами: відбиток сезону ловів свиней³⁾.

У праці Майера з нашого боку викликає заперечення твердження, нібито сонцестояння та новоріччя відігравали значення в свідомості старих Германців, а тому ми розходимося з дослідником у тлумаченні багатьох моментів новорічного циклу. Взагалі ж студія мало посунула наперед виявлення перших зв'язків новорічної й різдвяної обрядовості—передісторію своєрідної германської обрядовості. Більший інтерес має розслід християнських навіштувань. З методологічного боку студія Майера, на нашу думку, має невелике значення, оскільки автор, пишучи після Лінперта, Більфінгера і Тіллі, ухилився від дослідження обрядовості в зв'язку з еволюцією світорозуміння людського суспільства на раніших ступнях соціальної й господарчої культури.

Півніша праця *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes Martin'a P. Nilson'a*⁴⁾ відома нам тільки з кн. Шнеевайза⁵⁾ й короткого проспекту її в кн. *Die volkstümlichen Feste des Jahres (Tübingen 1914)*⁶⁾. За Тіллі Нільсон відкидає гадку про вміння старих Германців спостережати зимове сонце-

¹⁾ Цілком правдивим шляхом (господарчий підступ) ішов досліджуючи народні звичаї Ю. Лінперт, *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. 1884. Рос. переклад: *Экономические основы христианских праздников*. М. Лтп. Деякі висновки цього дослідника вже пристарілися, але в цілому книжка відіграла значну роль у розвитку наукового студювання питань.

²⁾ Докладно про це питання див. *Usener, Hermann. Das Weihnachtsfest*. Zw. Auflage: Bonn 1911 (історія Різдва, Епіфанії і т. и.).

³⁾ Стр. 65—66, 81. ⁴⁾ Arch. f. Religionswissenschaft, XIX, стр. 50 і настр. ⁵⁾ Назв. праця, стр. 154—155. ⁶⁾ В вид.: *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*. III. Reihe, 17/18 Heft, стр. 39—66, 13—23.

стояння, але признає їм спірне, з нашого погляду, значення спостережень над збільшенням і зменшенням світла протягом року. Це припущення є для Нільсона одною з підстав признавати Германцям існування первісного (ще до чужих впливів) своєрідного свята в часі, коли день починав збільшуватися. Германську основу вбачав Нільсон у завороженні родючости, перебиранні германської новорічної обрядовости, але відкидав теорію свята душ. Однак основне завдання Нільсона полягало не в виявленні перших зв'язків обрядовости новорічного циклу, а в з'ясуванні, як ця обрядовість зростала, як вона вбирала в себе різні елементи (старі римські, вавилонські, нові християнські). Висновки Нільсона (почасти ідучи за Більфінгером) прийняв Радемахер¹⁾.

Цікаву проблему висунув недавно польський учений Janina Klawe у своїй праці *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. Studium porównawcze*. (Warsz. 1920). У цій праці обговорено питання про пережитки тотемізму в Польщі, а що між обрядами польськими й інших Слов'ян є багато спільних рис, то висновки Кляве мають безпосередній інтерес і для українського дослідника. Зокрема новорічного циклу найбільше торкається розділ праці *Pracjonalne wodzenie zwierząt* (111—128). В обрядах з козою, журавлем, ведмедем дослідниця вбачає пережиток тотемістичних уявлень. Хоч сама проблема взагалі цікава (поминаємо загальне розуміння дослідницею поняття «тотемізм»), з методологічного боку студія є надто недосконалою: польські обряди просто порівнюються з австралійськими й тільки вільне зловживання аналогіями править для дослідниці за доказ її провідної ідеї. Тим часом питання про обходи з звірятами вимагає особливої обережності, оскільки, наприклад, у обходах з козою своєрідне переплітається з чужим, запозиченим. Що-до цього в науці маємо вже чимало дослідів, а тим часом Кляве їх зовсім поминула, спрощуючи вирішення проблем. Крім того взагалі є ще питання, оскільки тотемістичні уявлення можна приймати за спільні для всього людства (зокрема для Європи). Розшукування над проблемою тотемізму у Слов'ян варто провадити у зв'язку найперше з сусідніми народами. Гельм переглянув це питання в зв'язку з припущенням тотемізму в Германців і кінець кінцем прийшов до висновку, що рештків звірячого тотемізму в Германців є замало, щоб можна було прийти до якихось певних висновків. Більше підстав має гіпотеза рослинного тотемізму²⁾. Здається, можна визнати радію за твердженням акад. Грушевського, який гадав, що вже за індоєвропейської доби тотемізм був далеким спомином³⁾.

Останньою відомою нам ґрунтовною працею про новорічний цикл є згадана студія Шнеевайза з р. 1925.—Сам дослідник за відмінну властивість свого досліді вважає підкреслення пошанування місяця в різдвяній обря-

¹⁾ Rademacher, Ludwig. Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike. (S. B. der Wiener Akad., phil. hist. Kl., 187 Bd., 3 Abt.) Wien, 1918. Знаємо про цю працю тільки з кн. Шнеевайза, стор. 156. Поминаємо нове вид. книжечки „Deutsche Feste und Volksbräuche von Dr. Eugen Fehrle (Lpz. u. Berl. 1920), в серіальн. вид. Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen. 518 Band, стор. 15—33. Тут з'ясовується новорічна сутність обрядів трьох головних свят циклу, але матеріал переважає над його коментуванням.

²⁾ Helm Karl, op. cit., стор. 157 і далі.

³⁾ Грушевський Мих. Істор. укр. літ. I, стор. 47.

довості. Взагалі він надає великого значення пошануванню сонця й місяця. На його думку воно припадало ще за дохристиянської доби як раз на час зимового сонцестояння. Підходити до дослідів виключно з одного якого-небудь погляду Шнеевайз уважав за недоцільне, бо один елемент обрядовості, напр., вогонь може служити багатьом цілям: він відхиляє нещастя, очищує, дарує плоди, гріє душі і рівно-ж є образом сонця. У низці екскурсів про поодинокі елементи різдвяного ритуалу дослідник постарався виявити, що було Сербо-хорватами запозичено й що своє. Він раз-у-раз пильнує виявити географічну територію поширення кожного обряду й наводить широкий порівнявчий матеріал, але що-до Східної Слов'янщини відомостей у його розпорядженні було менше, ніж цього можна сподіватися. До остаточного висновку дослідник приходять тільки зваживши різні висловлені в науці погляди.

Студія Шнеевайза дістала дуже прихильної відозви на сторінках авторитетного етнологічного органу, Arch. f. Religionswissenschaft (1926, 1—2, стор. 175—176; рец. Lily Weiser). Дійсно цей дослід, плід праці багатьох років, є видатним з'явищем на полі етнологічної науки. Книжка надовго залишиться довідною енциклопедією для європейського етnologa, що буде цікавитися питанням різдвяного святкового ритуалу. Проте одначе є в цій студії одна основна хиба, що покладає відбиток на всю пророблену працю. Нормувати висновки повинен, на нашу думку, не лише старанний перегляд чужих поглядів, а, головнo, та провідна (своя чи чужа однаково) лінія, що мусить об'єднати єдиною суцільною ідеєю весь той складний комплекс, який ми маємо в різдвяному ритуалі. Питання хронології даного з'явища обрядовості наблизилос-б до розв'язання тільки в тому разі, коли-б Шнеевайз узяв на увагу умови соціальної культури на різних щаблях історичного життя народу, а також торкнувся деяких принципових питань про обрій та світовідчування людини за різних епох. Тоді він инакше глянув-би й на одно з основних питань свого досліді—питання про пошанування небесних тіл у Сербо-хорватів та Слов'ян взагалі, а рівно-ж яскравіше-б виявився історія обрядовості на слов'янському ґрунті.

На жаль, не можемо скористатися з нової великої студії проф. Дм. Зеленина¹⁾.

На підставі рецензії на цю працю В. Петрова можемо судити, що фольклорні матеріали вчений досліджував у зв'язку з господарчим виробництвом і орієнтувався на фактори матеріальної культури. Зокрема новорічного циклу торкаються, як видно, ті місця праці, в яких автор заперечує солярну теорію. У різдвяному ритуалі автор вбачає вплив доби шлюбів. Обряди «живного» четверга пояснюються як новорічні, бо новий рік колись починався в березні; так саме новорічного значення надає автор обрядам, зв'язаним з колишнім святкуванням нового року у вересні; звичай—перевдягати під час весняного ритуалу коня, різдвяної ночі і инш. обряди пояснюються як запозичення з зах. євр. обрядовості одночасно з русаліями; дещо ставиться в зв'язок з календами.

¹⁾ Selenin Dmitrij, Russische (ostslavische) Volkskunde, Berlin u. Leipzig 1927, Tafel V. Grundriss d. Slavischen Philologie u. Kulturgeschichte, hsg. v. R. Frautmann u. M. Vasmer. (Див. рец. В. Петрова. „Етн. Вісн.“ 1927, кн. 4 стр. 189—195; ак. Е. Т. Карського в „Изв. О. Р. Я. і Сл. Ак. СССР“ 1927, т. XXXII, стор. 289—302).

Ми переглянули далеко не всі досліді, що просто або посередньо стосуються новорічного циклу¹⁾. З нашого огляду видно, що дослідники стежили або за історією християнського свята (Різдво й інші), або зосереджувалися на народніх святкуваннях і при тому одні визнавали своєрідну основу обрядовості, інші ж значно обмежували притаманність європейського різдвяного ритуалу та шукали впливів зі сторони. Між усіма дослідими останніх десятиліть слід особливо піднести значення розшукувань Більфінгера й Тілле. У цих дослідіх позначається стремління дійти перших основ свята. За вихідні точки обидва дослідники брали наслідки розшукувань що-до еволюції світогляду людських громад у зв'язку зі змінами соціальної бази. Багато було, розуміється, потім виправлено, багато вимагає нового перегляду, але взагалі пізніші досліді обрядовості новорічного циклу значно притмлювали цю основну лінію, якою повинно йти дослідження, особливо коли ходить про такі неясні й важкі проблеми, як ті, що їх етнолог зустрічає у новорічному циклі. Множність паралелів, які подавали автори багатьох праць, инколи була зайвим вантажем й не посувала наперед саме вирішення ставлених проблем.

Досліджуючи новорічний цикл української й слов'янської обрядовості взагалі, на нашу думку, треба шукати розв'язання різних проблем, виходячи з перших основ народнього обрядового ритуалу—йти шляхами, які накреслені в новітній студії акад. М. С. Грушевського «Історія української літератури» (I), що в ній обговорено також деякі питання новорічного циклу в напрямі соціологічного досліді й виявлення наверстувань у наших обрядах за різних епох життя народу.

До речі буде підкреслити такий момент.—М. Мос (M. Maus) у своїй студії «*Essai sur les variations saisonniées des sociétés eskimos, Etude de morphologie sociale*» яскраво змалював, як у залежності від сезону, мінявся цілий уклад життя й обрядовість Ескімосів²⁾. У згоді з Мосом Е. Дюркгейм, резюмуючи свої спостереження над релігійним світоглядом, зауважив, що епізодичні, випадкові обряди відіграють у примітивних завжди ролі другорядних акцесоріїв, а те, що спричиняється до створення культу—це є цикл свят, які регулярно повторюються в певні визначені періоди. Ритм релігійного життя тільки відбиває ритм життя соціального; а що первісно культ мав мету регулювати натуральні феномени, то ритм космічного життя наклав печать на ритм життя ритуального. Не змінюючи принцип організації суспільства, сезонність змінює зовнішні рямці її організації³⁾.

Всі ці міркування засновані на глибокій аналізі. Вони скеровують і вивчення обрядовості новорічного циклу найперше на визначення в ній сезонних зимових елементів. Тимчасом, на нашу думку, з цього власне й треба починати студіювання новорічної обрядовості, як що хтіти визначити незапозичені її елементи.

Але як раз ця сторона слов'янської новорічної-різдвяної обрядовості є найменше дослідженою. Різні автори зосереджували свою увагу то на па-

1) Деякі згадуватимемо в дальшому викладі. 2) L'année sociologique. IX.

3) Durkheim, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P. 1925, стор. 498—500.

ралелях з античним ритуалом, то на християнських елементах святкувань, то на їхній новорічній сутності, шукаючи на місцевому ґрунті різних країн старовинних дат колишнього нового року й уважаючи, що святкування, що справлялися раніш у інші дати, потім перенесені були на середину зими; вишукували хліборобські елементи, або ж елементи свята душ, чи то античні й християнські. Тим часом одначе здебільшого упливало з поля зору дослідників те, що різдвяні-новорічні свята припадають на зимовий сезон, а проте це є один із найважливіших, найхарактерніших моментів новорічного-різдвяного циклу, коли поглянути на його обрядовість з історико-соціологічного погляду: прийоми обрядових дійств, способи магічного завороження здебільшого в основі однакові на протязі цілого року—вони тільки по-різному пристосовуються до обставин у залежності від того, коли, за якого сезону, виконуються. Так само й теперішні новорічні-різдвяні обряди: вони мали свою, властиву їм настанову—пристосованість до зими, а ця настанова, як треба гадати, обумовлювала також їхній склад, той комплекс обрядових дій, що конче мусів був припадати на зиму. Отож, шукаючи первісних зав'язків слов'янської, зокрема української, новорічної-різдвяної обрядовості, треба взяти на увагу сезонний критерій, який у значній мірі може допомогти розрізняти своє від чужого, запозиченого, встановити, яку властиво групу обрядових дій можна вважати за притаманну основу нашої зимової обрядовості.

Зимові сезонні елементи новорічної-різдвяної обрядовості спорадично вказувалися дослідниками, як ми зазначали в огляді літератури; але ж справжнє їх виявлення можливе тільки в тому разі, коли перш за все проаналізувати саму господарчу сезонність. Форми господарювання не були однакові на протязі цілої нашої історії: мали місце епохи панування то одного, то іншого способу здобування живлення,—різні форми господарювання по різному комбінувалися за різних часів. З огляду ж на плинність господарчого процесу, тако ж само плинно змінливою в віках була і сезонність. Отож найпершим завданням історика новорічної-різдвяної обрядовості, обрядовості зимової, буде—ґрунтуючись на даних про основні шляхи розвитку способів здобування нашими предками живлення, виявляти, яку в залежності від того господарчу функцію відігравав зимовий сезон, які його межі та що привнесено було в сезонність пізніше, коли розхиталися основи родового побуту і зміцнилася державна організація слов'янського суспільства.

Ставлячи перед собою таке завдання, дослідник ніби то зовсім ухиляється від своєї основної теми й удається до сумезних з етнологією дисциплін, у першій мірі до історії господарства й природознавства,—бо він мусить трактувати про форми господарчої культури за різних епох, райони панування тої чи иншої форми господарства, мусить зайнятися історією ловцтва, хліборобства, скотарства й т. п., взяти на увагу, напр. такі факти, як роблення одягу й иншу роботу й нарешті перейти до новотворів у суспільно-державному житті, як збір податків, наймана праця то що. Мало того, доведеться притягнути також дані метеорології. Всі ці питання, при всій бідності джерел, вже давно притягали увагу дослідників-істориків, еко-

номістів, лінгвістів, археологів, природознавців та метеорологів. Зужитковуючи досягнення поодиноких наукових дисциплін, що в більшій або меншій мірі є сумезними з етнологією, етнолог проте зовсім не зійде з ґрунту своєї науки, оскільки за провідне завдання йому правитиме зужиткування матеріялу з спеціально етнологічною метою. Розробляючи названі в нас культурно-історичні й економічні проблеми, історики не звертали, або мало звертали увагу, на господарчу сезонність взагалі і на сезонову функцію зими, а тим часом це питання, як ми бачимо, як раз є істотним ментом для вирішення завдань, що стоять перед дослідником обрядовості новорічного циклу; але ж до иншого матеріялу треба прилучити також дані етнографічні.

Однак чистий господарчий принцип ще не є цілком достатнім, коли ходять про такі складні факти, як обрядовість—з'явище духової культури. Історик обрядовості взагалі й зимової зокрема мусить поставити на обговорення ще й споріднене питання,—яку роль відігравала сезонність, яко визначник психіки, духового життя Слов'ян. Таким чином від сезонности природної, господарчої, сезонности праці, історик повинен підійти до питання про відбиток її в свідомості мас, що стоять на різних ступенях соціальної й матеріальної культури. Забігаючи наперед, зазначимо тут, що сезонність була одним із найголовніших чинників психіки людини й відігравала найпершу роль в поняттях людини про час та його числення на раніших щаблях культури. Вже це твердження має велике значення для аналізу обрядовості зимового циклу,—щоб виявити, які власне елементи, шукаючи історичної перспективи еволюції, треба ставити на перше місце. Питання вимагає ширшого обґрунтування, але ж воно викликає потребу вирішити також инші споріднені питання—про роль місяця, сонця, зірок, сонцестоянь і рівноденнів, збільшення й зменшення протягу дня й ночі, що їм, як ми бачили з огляду літератури, деякі дослідники надавали великого значення, коли говорили про основи первісного світогляду. Звідси зчаста робився висновок, що напр., пошанування небесних тіл є один із первісних зав'язків новорічної-різдвяної обрядовості.

Ми в корені не погоджуємося надавати сонячному, місячному й инш. культам такого великого значення в первісній релігії, як це намагалися робити деякі дослідники, а тому ті елементи обрядовості новорічного-різдвяного циклу, що стосуються пошанування небесних тіл, годимось розглядати, як дальші наверстування в зимовому обрядовому ритуалі. У всякому разі і це питання знову таки вимагає ширшого обґрунтування й обговорення. Такої-ж уваги вимагає і поняття про рік і місяць, яко певний точний відлам часу, що певної дати починається й кінчається, бо в новорічній обрядовості є чимало магічних обрядів завороження вдачі на цілий рік, вороження по днях на наступні місяці. І ці дії ми вважаємо за пізніше наверстування¹⁾. Натомість такі обряди, що мають на меті вигнати мороз, взагалі обряди, що спроваджують зміну сезону, такі, як вигнання й обрядове запрошення диких звірів і взагалі ті, що мають пристосований до зимового сезону зміст і форму,—всі такі обряди треба, шукаючи історичної перспективи, поставити на перше місце.

¹⁾ Про це й инші питання—в дальшій статті.

І сезонність, і сонце, і місяць, і поняття року,— все це є ті питання, що стосуються понять часу в наших предків. Отож уявлення про час є другим основним питанням, що мусить випереджати дослідження новорічної-різдвяної обрядовості.

Цікаве й незалежно від теми про обрядовість новорічного циклу, це питання має інтерес ще й тому, що воно до певної міри передіришає або полегшує вирішення проблем про джерела того чи іншого обряду вірування, що стосується року, місяця, днів, оскільки дослідникові доводиться раз-у-раз ставити питання про обмін культурними цінностями між різними етнічними групами, обмін, що мав місце в межах територій, які займали наші предки. Рівно ж етнолог, обговорюючи питання про час, може здобути цікаві для соціолога висновки про основи світогляду й мислення за різних епох, ті основи, що є внутрішнім чинним змістом зовнішніх форм обрядовості й вірувань. Отож, най і під виглядом робочої гіпотези, етнолог буде підвалини для тих широких проблем духової культури суспільства, що їх ми зазначали.

Таким чином зимова сезонність і система часу є ті два основні питання, що їх розв'язання може, на нашу думку, наблизити етнологу до з'ясування багатьох проблем обрядовості новорічного циклу. Тільки спираючись на висновках про зимову господарчу сезонність і систему уявлень, що її та новорічної обрядовості стосується, можна поставити питання, що власне в нашій коляді можна вважати за незапозичене, що, як і коли запозичено, або прив'язалося до Різдва, чи то перенесене було пізніш від інших святкових дат. Перенесення обрядів на час зимового циклу й запозичення на нашому ґрунті від інших народів (античні, християнські впливи) є надзвичайно складними проблемами обрядовості новорічного-різдвяного циклу, а сама аналогія, подібність, що зчаста спокушала дослідників на поспішні висновки, ще не може правити за доказ, аж поки не з'ясовано, які умови сприяли цьому перенесенню й запозиченню. Збагачення нашої обрядовості на чужі елементи, принатурення чужого до своєрідного, що йшло рівнобіжно до виникнення нових елементів обрядовості в зв'язку з появою нових господарчих чинників—це є ті моменти, які складають скрайній термін, що до нього дійшов процес розвитку обрядовості новорічного циклу. У плані праці дослідження етнографічні дані щодо цього, як це виявляють спроби багатьох авторів, складають значний матеріал.

Зазначимо наприкінці, що ті широкі проблеми соціологічного порядку, які ми тут накреслили, в жадному разі не заслонюють від уваги етнологу зазначеного в нас завдання підсумувати й описати самий матеріал обрядовості новорічного циклу, простудіювати змінну в віках її зовнішню будову, еволюцію складу певних формальних елементів. Але-ж зовнішня історія обрядовості має пов'язану з цілим укладом життя цілеву телеологічну настанову—вона мусить розглядатися як факт соціологічний. Це властиво й виправдує ті провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного, що ми їх тут намічаємо.

Др. ФИЛАРЕТ КОЛЕССА.

РЕЧИТАТИВНІ ФОРМИ В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ ПОЕЗІЇ.

Присвячено преславній пам'яті Лесі Українки.

I¹⁾.

Заговори, обрядові промови, жебранки, голосіння.

Українська народня поезія виявляє дві основні форми віршової будови: складочисловий силабічний вірш із симетричним укладом частей у строфі—і свободний речитатив, з нерівномірними віршами, без повторювання яких-небудь сталих строфових відношень.

На ґрунті української народньої поезії ці обі форми в повній силі удержуються ще досі паралельно побіч себе, ведучи свій початок від непам'ятних часів.

Свобідна форма мелодичного речитатива характеристична для дуже давніх галузей української народньої поезії, а саме для похоронних голосінь і народніх дум; форму співаної рецитації мають подекуди також т. зв. жебранки, т. є. віршовані просьби жебраків і каїк про милостиню. Крім того подибуємо рецитовання віршів без мелодії в заклинаннях-заговорах, в весільних обрядових промовах та в переважній частині жебранок. Очевидно—в групі рецитацій, що проголошуються без мелодії, віршова будова являється найменше розвиненою.

Заговор се формула побажання, з якою зв'язується в розумінню примітивної людини така непереможна магічна сила, що проти неї ніщо не годно встояти, коли лиш при заговорюванню заховано всі вимагані чарами умови. Для психології заговорів дуже знаменне є напруження волі й зосередження її на побажання та наївна віра в магічну силу символічної дії й віщого слова. Початки заговору в'яжуться з дуже давніми стадіями в розвитку людської думки; вони могли з'явитися ще перед зформованням ідеї божества. Заговори й чари—як каже проф. Потебня—стоять поза сферою богочитання. Основою заговору була обрядова дія «чародіяння», причім обходилося без слів, або слова грали лиш незначну ролю пояснення дії. В дальшій розвитку словесний елемент стає нарівні важним із дією; з часом обрядова дія втрачає домінуюче значення, натомість заговірня формула виби-

¹⁾ Перша частина отсеї праці, зреферована на I З'їзді Слов'янських Географів і Етнографів у Празі 1924 та в скороченні надрукована в „Sbornik'y I Sjezdu Slov. G. a E.“ подається тут із значними змінами й доповненнями.

вається на перший план, врешті набирає самостійного значення уже й без обрядової дії. Се така-ж еволюція, яку помічаємо при виділенні пісні із синкретичної гри, обрядового хороводу. Бо-ж обрядова гра—се акт заворожування, заклинання. Оттакі обрядові гри з характером заговорів стали джерелом, з котрого вийшла вся обрядова поезія: колядки й щедрівки, гаївки й веснянки, купальські й трійцькі, обжинкові й весільні пісні, що й досі зберігають вповні характер заворожування щастя, здоров'я, доброї долі, урожаю, приросту худоби, пчіл і иншого добра. Хоч заговори цілою своєю основою кореняться в поганському світогляді й поганських віруваннях, то з другого боку увійшло в їх склад дуже багато християнських, книжних, апокрифічних елементів і обломків молитов, без котрих теперішні заговори мало коли обходяться. У розумінню простого люду особливої сили набирає заговор у віршовій формі. Віршоване слово неначе гостра стріла влучає в свою ціль. По вислову Аничкова, в самій основі заговору лежить ритм. (А. Блокъ: Поезія заговорів и заклинаній. Історія русской літератури, подъ ред. Аничкова и Овсяннико-Куликовскаго. I вип. II. 95).

Представниками поезії заговорів з їх первісним практичним призначенням являються професіональні знахорі й ворожбити, подибувані й досі по українських селах. Вийшовши ізлучення двох явищ у причинний зв'язок, формули заговорів складаються звичайно із паралельного зіставлення двох образів: символічного й бажаного, як се бачимо в оттому заговорі, котрий проголошують, обсіпуючи себе довкруги свяченим маком:

1. Як не можна із цього маку нікому щоту знімати,—

Так-би не можна людям на мене, раба Божого Н., гніва класти

до суда суднього,
до віку вічного
і до гроба Божого.

(Л. Білецький, О. Дорошкевич: Хрестом. II. в. I. 95).

Для пізнання віршової будови заговорів наводимо ще отсі формули:

2. На привернення любови:

Добрий день тобі, сонечко яснее!

Ти святе, ти ясне — прекраснее,

ти чисте величне, й поважне;

ти освіщаєш гори і долини і високія могили,—

освіти мене, раба Боже, перед усім миром:

перед панами, перед царями,

перед усім миром християнським

доброю, красою,

любощами й милощами;

щоб не було ні любішої ні милішої

од раби Божої, народженої, хрещеної молитваної (Марії).

Яке ти ясне, величне, прекрасне,

щоб і я така була ясна, велична, прекрасна

перед усім миром християнським на віки віків, аминь.

(Білецький, Дорошкевич: Хрестоматія II в. I. 96).

Добрий день, водичко, арданничко, найстарша царичко!

Обминаєш гори, коріне, каміне,—

обмий і мене, народжену, крещену (ім'я)

від усякої мерзи, від погуби.

Абих була така чесна та велична, йик весна!

Абих була така красна, йик зоря ясна!

Йик сі радують сій весні,—

так аби мені сі радували;

абим була сита, йик осінь,

а багата, йик земля!

Так промовляє дівчина, вмиваючися водою з джерела, над сухарем з пшенишної муки, який опісля висушує, товче й дає до страви легіневі, щоби оженився з нею. (В. Шухевич, Гуцульщина IV. 262).

Знаменні для заговорів апострофи до небесних світил і стихійних сил природи нагадують плач Ярославни з «Слова о Полку Ігоревім».

3. Примівка маржині (худобині) від уроків:

... Ідіт собі там, де пси не добрікують,

де кури не допівають,

де люди не доходьби

де си служби не правйи.

Даю вам курку з куряти,

кітку з котяти,

суку з щеньяти,

качку з качьяти,

гуску з гусьяти:

Ідіт собі, беріт собі в сині моря,

глибокі потоки,

і високі витопи.

Там будете піском пересипати,

в воді си купати,

у лист си завивайте,

у гілку си колитіт—

и сю свйитишку-дарушку зорьину чисту

лишіт.

В. Шухевич, „Гуцульщина“ V. 230, ч. 9.

... Йик дим з кагли щезає, пропадає,

ніхто не знає, де си діває,—

так аби усе зле, усе лихе щезло, пропало,

моци не мало,

краси не спивало,

и спашь и манни¹⁾ не уймало.

Ibid. V. с. 231. ч. 10.

З наведених примірів бачимо, що заговори мають форму рецитацій із свобідною будовою віршів, які не виявляють ніякої означеної схеми ритмічної, лучається в більші й менші групи по найбільшій часті на основі т. зв. риторичного риму, то є аналогічного укладу слів у паралельних рядках.

Правильні звукові рими з'являються доволі рідко; найчастіше виступають асонанції та однозвучність (парисон) і то не лише в окінченнях стихів, але також у словах, що наступають по собі безпосередно.

Таку-ж будову свобідної рецитації з нерівномірними віршами виявляють обрядові промови весільних сватів, напр.

„Ми люди німецькі,

ідемо з землі турецької.

Раз дома у нашій землі випала пороша.

Я й кажу товаришу:

що нам дивиться на погоду?

Ходім лишень шукать звіриноґо сліду.

От і пішли.

Ходили-ходили,—нічого не знайшли;

аж гуль! назустріч іде наш князь,

підніма угору плечі

і говорять нам такі речі:

„Ей ви хлопці, добрі охотники,

будьте ласкаві,

покажіть дружбу мені!

Трапилась мені кунія,

красная дівця.

Не їм, не п'ю й не сплю од того часу,

та все думаю, як її достати.

¹⁾ Молоко з подою.

Поможіть її мені поїмати!“

От як у це село війшли,
тут опять випала пороша;
ми вранці встали,
і таки на слід напали.
Вірно, що звір наш
та пішов у двір ваш,
а з двору у хату
тай сів у кімнату.
Тут і мусимо його поїмати,
тут застрягла наша кунія.

Оце-ж нашому слову кінець,
а ви дайте ділу вінець:
оддайте нашому князю кунію,
вашу красну дівчицю!
Кажіть-же ділом, чи віддасте,
чи нехай ще підросте?

(Чубинський. Труды IV, ст. 581—2. Такі-ж віршовані промови, зв'язані з весільним обрядом — в „Гуцульщині“ В. Шухевича III. т. сс. 18—22, 67).

Отся алегорія, що користується образом з ловецького життя — разом із прикрашуванням весільного обряду обстановою княжого побуту має безперечно деякі архаїчні риси. Часте уживання римів могло тут з'явитись під впливом пізніших формацій пісенних або й віршової літератури.

До заговорів та обрядових весільних промов підходять своєю віршовою будовою й поетичним стилем молитви-просьбування жебраків, як показують оці зразки:

1. Господи Боже! молимся тобі за всіх душ померлих,
за отців возлюблених,
за матки породженні
за дідуні і за бабки,
за сестри і брате...
... без Христа субрані,
котрі в війнах погибали,
на водах потапали,
на огнях погарали,
мечами глави стинали,
кулі побивали,
лята звір пожирала,
гадь кров просисала,
древу превертало,

земля присциляла,
громи забивали,
... по шпитальох поумирали,
по морозах погибали,
наглою смертю помирали.
... Боже їх прийми і пом'яни,
за далекими монастирями,
за голосними дзвонами,
за шпелючними проскурами,
за солодкими медами,
за пахнущими ладанами,
за духовенськими словами,
за нашими щирими і приємними молитвами.

(В. Гнатюк, Лірики. Етнограф. Збір. II. 74).

2. То буду я на рубашку собирати,
за вас Господа милосердного буду рано і пізно прохати,
отчешаш на ваше здорове рано і пізно буду читати,
і за друга вашого,
і за діти ваші возлюбленні.
Прикрийте грішнее тіло —
Господь вас буде милосердний укривати
од страсти пекельної,
од огню негасимого.

(Причитання Вересая при випрошуванні милостини.
Записки Юго-Зап. Отд. Р. Г. Общ., Матеріали, 52).

3. Дайте-ж мені Христа раді,
Дайте, що не бачу свету Божого,
Не бачу сонця праведного.
Когда-б я, мої мамочки, очі мала,
То я-б ваших дорожек не засідала,
Своей головоньки не клопотала,
Своего голосочку не теряла,

До вашої милості-б не докучала
І милостиночкі-б у вас не прохала.
Дак не вижу-ж я своїми очами,
Не бачу, як світ наступає,
Як хмарна годинка находить,
Як сонечно сяє, ой горечко проживаю.
Прикрийте, моя мамочко,

Приоденьте, моя мамочко,
Дайте мені Христа ради

За своє здоров'я.
Дайте за упокой родителів, пам'ять творючі.
(Борис Луговський: Чернігівські старці. „Первісне Громадянство“, вип. 3, 1926 р. с. 171).

Оці жебранки, як бачимо, укладаються подекуди в вірші на осно вісинтактичного паралелізму, що місцями спричинює навіть вирівнювання паралельних рядків що-до числа складів (—се помітне особливо в ч. 1) і появу римів наслідком закінчування віршів однаковими деклінаційними і (частіш) кон'югаційними формами.

Замітні тут прояви епічного стилю з багатим варіюванням одної-ж гадки, що подекуди сходить до тавтології.

Жебраки проголошують свої просьбування молитовною рецитацією, а лірники часами співають їх під сумовиту мелодію, що нагадує голосіння або й одноманітні мотиви лірницьких пісень.

Більше розвиненою являється речитативна форма в тих творах народної поезії, що постійно лучаться з мелодією: тут і віршова будова виступає багато виразніше.

Замітна річ, що мелодії декотрих весільних і обжинкових пісень на карпатським підгір'ю дуже подібні до себе, майже ідентичні, виявляють подекуди речитативний характер. Під один мотив мелодії підходять довші й коротші стихи, так що навіть стихи одної-ж пісні нерідко різняться розміром і не виявляють сталої цезури, напр.

1. Лежели берви бервінокві.
Шож ви сватове дієте? (2)
Ци ви золото вієте?
Липіт-ко го віяти,
Вийдіт протів нас з хати. (2)
Хочем сі вас питати, (2)
Та що у вас чувати, (2)
Чи нашої гусочки не видати.

Ой наші гусочка, тай Парасочка,
Дома бути не хотіла,
Ой дома бути тай не хотіла,
Тай десь учера геть полетіла.
А ми за нев слідом, слідом,
Сюди біленьким снігом.
Ой бо наші гусочка із знаком,
Залетіла сюди з вашим гусаком.

(Kolberg, Pokucie I. 309).

2 Parlando.

Ти - хий буй - ний віт - ронь - ку! Не ле - жи за го - ро - ю,
Роз - вії ко - сонь - ку мо - ю По бі - лім ли - чень - ку,
По чор - них о - ченьках. Розвій до во - ло - ска, Най пі - де по - го - ло - ска!

(Ф. Колесса, Ритміка укр. нар. пісень, с. 47).

В мелодії сеї пісні бачимо паратактичне зіставлення фраз, що є варіаціями одного-ж типового мотиву весільного. Сі фрази мають зовсім свободний

ритм, не укладаються в тактовий поділ і в сполучі не виявляють строфової будови. Спільна всім фразам характеристична каденція  акцентуючи передпоследній склад кожного стиха приводить за собою звукові рими, й показує, що стремління до заведення одноформности в частях тексту й мелодії починається в закінченнях пісennих колін. Такі гнучкі й розтяжні мелодії надаються якраз до передавання пісennого речитативу та поетичних імпровізацій, подибуваних між весільними піснями. Сей речитативний відтінок споріднює подекуди весільні пісні з похоронними голосіннями і з думами.

Тут годиться зазначити, що з московським весільним обрядом лучиться обов'язкове голосіння молодої на тему утрати дівочької свободи, розлуки з родиною й рідним домом, непевної долі заможем і т. п. Сі в.-русські весільні причети зібрані Барсовим, мають таку саму віршову форму, як і похоронні, про які буде бесіда пізніше.

Віндакевичева в своїй праці «*Studia nad wierszem i zwrotką poezji polskiej ludowej*» (Rozp. Ak. Um. wyd. filoz. LII, Kr. 1913) зазначає, що і в польській народній поезії з'являються нерівномірні вірші, які не виказують поділу на групи силабічні й наближуються до церковної прози. Довгота вірша залежить від думки, яку він вміщає, тому означає В. ці вірші як «*zdaniowe*». Вірші лучаться попарно римами або асонанцією. Вони виступають влученню з псалмодичною несиметричною мелодією, головню в весільних піснях, або без мелодії в весільних обрядових промовах.

Pomału swateńkowie, pomału a z tej wysokiej góręńki,
Niech ja się napatrzę zielonej dąbrowęńki.

(Kolberg, Lud XVI, № 167).

Та на жаль Віндакевичева подає дуже мало взірців такої свободної будови віршової і то без мелодії, так що не можна собі витворити погляду на будову сього вірша, тим більше, що й наведені приміри по більшій частині виказують досить правильну силабічну будову.

Високо розвиненою являється речитативна форма в похоронних голосіннях.

Хоч поборювані церквою, разом із іншими останками передхристиянської обрядовості,—голосіння удержалися ще й досі на всьому величезному просторі українських земель і то в дуже значному числі, як показує збірка зредагована др. Іл. Свенціцьким, що міститься в XXXI—XXXII т. Етногр. Збірника з 1912 р.

Не лише своїм змістом, але також віршовою й музичною формою та способом традиції голосіння відрізняються від інших галузей україн. народньої поезії, об'єднуючись в окрему ярко визначену групу.

Голосіння укладаються в нерівномірні вірші без сталих цезур, причім кожний вірш вміщає окреме речення, або синтактично заокруглену частину речення.

Вірші лучаться в більші й менші групи—тиради або періоди, що замикають закінчені думки чи образи. Найважливішим сполучником, що спричинює в'язання віршів у пари й більші групи—є т. зв. риторичний рим; є се

аналогічний по синтактичному значенню уклад слів у паралельних рядках, наслідком чого в двох або й більше сусідніх віршах а навіть у групах віршів являється зовсім однаковий порядок, у якому стоять часті речення: підмет, присудок, предмет, придаток прикметниковий, придаток прислівниковий.

Віршову будову голосіння і значіння риторичного риму нехай ілюструють отсі приміри:

1. Загудіть, голубоньки, на хаті — та збудіть мою матінку з кроваті.
Загудіть, голубоньки, на світлиці — та збудіть мою матінку з скам'яниці.
Та гудіть, голубоньки, на порозі — та збудіть мою матінку у дорозі.

Силабічні групи:

- | | | |
|--------------------|---|-------|
| | 2. Мій таточку, мій ріднєсенький, | 4 + 5 |
| | Мій таточку, мій старєсенький! | 4 + 5 |
| 1-ша група віршів: | На щоб ви нас покидаєте? | 4 + 5 |
| | Кому ви нас урочаєте? | 4 + 5 |
| | Чи ви дубови сухому? | 5 + 3 |
| | Чи ви батенькови чужому? | 6 + 3 |
| | Чи холодній стіні, | |
| | Чи чужій, мій таточку, чужині? | |
| 2 група: | Сухий дуб, мій таточку, не розіветься, —
А чужий батенько до нас і не обізнється;
Холодна стіна не гріє, —
А чужа, чужина не пожаліє. | |
| 3 група: | Та лучшеж мені, мій таточку, важкий камінь котіть,
Ніж чужому батенькови годіть.
Та чужому батенькови зроблю ділечко, тай переробитця,
А скажу словечко, та й переговоритця. | |
| 4 група: | Та відкіляж вас, мій таточку, виглядять,
Та відкіляж вас і визирать?
Чи вас з поля,
Чи вас з моря,
Чи вас з високої горі,
Чи з чужої чужини? | |
| 5 група: | Та не ідіть, таточку, полями, бо ніжки поколете,
Та не ідіть, таточку, берегами, бо потопнете, —
А ідіть, таточку, тими доріжками, куди й ми ідемо,
Куди ми за вами слізоньками стежки пролемо. | |
| 6 група: | Та на яких вас, таточку, святках дождять,
Коли задля вас столи заставлять?
Чи на Різдвяних святках,
Чи на Великодніх святках,
Чи на святі неділоньку? | |
| 7 група: | На Різдвяних святках, сніжки стежки-доріжки позамітають,
А на Великодніх великими водами позаливає,
А на святі неділеньку споринами позаростають.
А ми будем спорині стругать,
Та свого батенька в гостоньки дождять. | |

- 8 група: Тай садочки цвітуть
І зузуленьки кують —
А я вийду водичі брать,
Та буду соловейків питать:
- 9 група: Ви зузуленьки сивесенькі, 5 + 4
Соловечки малесенькі! 5 + 4
Високо літаєте,
Багато світа видаєте:
Чи ви не чули мого батенька рідненького, 5 + 6 + 4
Чи не бачили мого батенька старенького? 5 + 6 + 4

- 10 група: А зузуленьки літають та кують
Та бідним сиротам жалю завдають.
(Етн. Зб. XXXI—XXXII, ч. 235. Зап. в Лубен. пов. Полт. губ.).

У сьому голосінні помітне вже з першого погляду виразне визначування і групування віршів у більші й менші синтактично й логічно заокруглені цілості. Та побіч логічного зв'язку, що спонує вірші у групи, помічаємо тут виразно також деякі стилістичні а навіть звукові й ритмічні признаки, що мають значення порядкуючого елементу в групуванні віршів.

Головною основою віршової будови являється тут риторичний рим (синтактичний паралелізм), що зв'язує вірші по найбільшій часті парами, але також по три й чотири в одну цілість (пр. у групах 1, 2, 4, 5, 7); ба й між цілими групами віршів заходить часами зв'язок паралельного укладу (пр. межі 1 і 2 гр., межі 6 і 7 гр.).

Природнім наслідком аналогічного укладу слів у рівнобіжних рядках є звукова згідність в закінченнях стихів, асонанції й рими, що правильно лучать вірші по найбільшій часті парами. Сі асонанції й рими звичайно зовсім невишукані, а такі, що самі насуваються наслідком однозвучності слів у однакових кон'югаційних і деклінаційних формах та наростках при деминутивах; притім переважають дієсловні рими, наслідком умішування дієслова на кінці речення, що характеризує й укр. народні думи, ліричні пісні, а також мову укр. літературних пам'ятників старинної й середньої доби. Та риторичний рим приводить за собою також приблизне вирівнювання стихів щодо розміру, а часами навіть однаковий поділ віршів на часті й однакове розміщення цезур і наголосів у рівнобіжних рядках, як се бачимо особливо у першій і дев'ятій групі.

Усі згадані признаки, випливаючи з риторичного риму, надають віршам голосін'я у високім ступні прикмети ритмічності. Одначе ритмічна згідність являється лише випадковим наслідком паралельного укладу слів і не виходить поза пари й групи віршів, отримані риторичним римом: будова віршів у голосіннях змінчива й зовсім свободна, не означена сталим розміром; тим самим і в сполученнях віршів ніде не подибуємо правильно повторюваної ритмічної схеми, або правильних строф, що знаменують ритмічну будову пісень.

Такою-ж свобідною змінчивою формою визначається й мелодія голосіння, як показують отсі приміри:

1

Ди-ти-ноч-ко мо-я не-до-гу-до-ва-на-я, не-до-пле-ка-на-я!

Хто те-бе там го-ду-ва-ти бу-де? Хто те-бе, Ма-не-чко, до-гля-

да-ти бу-де, там пиль-ну-ва-ти бу-де? Ди-тин-ко мо-я, ди-

ти-но, ор-лич-кож мо-я! Чо-го ти по-ли-ну-ла од ме-не,

до-цю мо-я, го-луб-ко мо-я, зі-роч-ко мо-я!

(Записано в м. Мурафі, Под. губ. Етн. Зб. XXXI—XXXII ст. 4).

2

Ой газ-до мій, газ-до! Я-куж ти ми-ні ра-ду да-єш,

Як я ма-ю газ-ду-ва-ти, З ким я ма-ю дрібні ді-ти го-ду-ва-ти.

(О. Kolberg: „Pokucie“, I, с. 216).

Голосільна мелодія, як бачимо, не накидає текстові своєї ритмічної схеми (як се правильно діється в піснях): навпаки, в голосінних мелодія нагинається до вимог тексту, до групування слів та до наголосів у тексті і так само, як текст, не має постійної форми. Мелодія голосіння—се одноманітне варіювання одного розтяжного мотиву, під який підходять довші й коротші вірші. Сей мотив обертається у рамках перших чотирьох або п'ятих тонів мольової скалі, що при інших архаїчних признаках вказує також на старинність голосіння¹⁾. Поодиноким віршам голосіння відповідають музичні фрази, зіставлені рівнорядно (паратактично): всі вони опадають на тоніку, протяжними тонами, що визначають закінчення віршів і періодів. Така будова голосільної мелодії дуже проста й примітивна.

Під ритмічним оглядом голосільні мелодії мають форму вільного речі-

¹⁾ Знаємо лиш одно голосіння—короткий уривок, зложений з двох фраз,—що виповняє об'єм сексти, а ритмом нагадує радше пісню: Пісні з Холмщини й Підляся, зап. Я. Сенчиком, Матеріали до укр. етнол. XVI ст. 79. ч. 43—з с. Докудова.

татива; се співана декламація, причім кожному складові тексту відповідає звичайно одна дрібна нотка мелодії, вісімка, шіснадцятка, або й тридцятьдвійка, зовсім так, як у рецитаціях богослужбного співу. Протяжні тони лише рідко подибуються в середині фраз; частіше стрічаємо їх у закінченнях фраз і правильно в закінченнях періодів, які визначаються ферматами й павзами. Інші приміри голосільних мелодій показують, що фрази в середині тиради кінчаються нерозривно й відмежовуються лише коротким віддіхом:

3 Parlando.

Ой йой йой! Ма-мцю мо-я со-ло-день-ка!

Ой йой йой! Сті-нонь-ко мо-я во-ло-тень-ка!

Хтож ме-не по-ра-дит, Хтож ме-не, роз-ва-жит?

(Схоплено при допом. фонографу в с. Бітлі п. Турка).

Речитативні мелодії відрізняються дуже ядро від пісенних мелодій саме тим дробленням ритмом, що наближується подекуди до ритму неспіваної мови, напр. в декламації, і через те голосільна мелодія не укладається в музичні такти та ніде не виявляє заодно повторюваних ритмічних мотивів, що є правилом у пісенних мелодіях.

Там, де розмір віршів наслідком аналогічного укладу слів менше-більше врівнюється, відповідні фрази виказують подекуди однакове число ритмічних наголосів; місцями мається враження, що ритмічні наголоси йдуть по собі у приблизно однакових відступах, як напр. в отсім голосінню:

4

Мо-я ти ди-тин-ко со-лодка мо-я! Кудаж ти йдеш від мене, ку-да?

Ри-боць-ко, ле-бі-доч-ко, вер-ниж ти сі вер-ни!

(Зап. Ів. Колесса в с. Ходовичах пов. Стрий. Етногр. 36. XI, с. 248).

Таке досить правильне чергування наголошених складів із ненаголошеними помічаємо в двох перших віршах:

Мой ти дитинко солідка моя!
Кудаж ти йдеш від мене кудя?

¹ Ся мелодія вражає своєю архаїчністю; в її основу входять три тони в об'ємі кварта — *g'*, *g'*, *b'* — з поминенням півтонового відступу; четвертий тон *a'* являється лише у дрібних нотках (шіснадцятка, тридцятьдвійка) при переходах від *b'* до *g'* й у мелізмах.

Одначе даремно дошукувалися ми в сих рецитаціях тонічних стіп, амфібрахів, хоріямбів і т. п. взагалі повторювання якоїсь означеної ритмічної схеми, тим більше, що ритмічна рівномірність не виходить тут поза рамці одної пари, чи групи паралельних рядків.

В тексті голосілля розвиває традиційні мотиви й комбінує їх із індивідуальними виливами жалю у більше або менше оригінальний і вдатний спосіб; притім користується багатим засобом поетичних висловів і зворотів, уживаних від віків у народній поезії. Отже голосіння—се в значній часті імпровізація, що вимагає деякого підготовання, гарного вислову і навіть поетичного дару.

Оттим-то помічаємо дуже великі різниці межі поодинокими голосіннями: одні являються високопоетичними творами, викінченими що до змісту й форми—інші наближуються до звичайної прози; се залежить від імпровізаторського таланту голосілля й від її вмілости—покористуватися багатими стилістичними засобами народньої поезії. Одним словом: у голосіннях приходить до значення індивідуальна творчість співця, що супроти пливкої форми тексту й мелодії голосіння має широке поле до свого виявлення: співець виступає тут разом як творець-імпровізатор¹⁾. Записувачі голосінь завважують, що звичайно голосіння «зачинаються стихами, а далі тягнутися звиклов мовов. Хто вміє приказувати стихами, то дуже люб'є слухати». (Етн. зб. XXXI—XXXII, 27).

Тут годиться зазначити, що мова поетичних віршованих голосінь, так само як і мова дум та обрядових, історичних і інших пісень старшої верстви значно здіймається над рівень щоденної розговорної мови: се урочиста, піднесена, цестлива й патетична мова, вироблена довгими віками розвитку пісенної творчості. Голосіння визначаються високорозвиненим поетичним стилем і великим засобом висловів, особливих зворотів, епітетів, порівнянь і метафор, з котрих випливає буйно розвинений паралелізм і символіка.

Тут згадаємо коротко лише про паралелізм, що має великий вплив на віршову будову голосінь. У двох паралельних рядках або групах віршів поставлені побіч себе два образи: один звичайно з царства природи, або із зовнішнього світа, другий—із внутрішніх переживань людини. Між обома паралельними картинами являється зв'язок асоціації, близької аналогії, що дуже часто скидається на порівняння: в природі діється щось подібного, як у душі або взагалі в життю чоловіка. Назверх проявляється паралелізм аналогічним укладом слів у рівнобіжних рядках, т. є. риторичним римом, що відіграє таку важну роль при лученню віршів і рівномірнім укладі їх частей.

Та найчастіше риторичний рим являється й незалежно від паралелізму (як показують наведені вгорі приміри) особливо при описах, що освітлюють предмет із різних боків, та при відтінюванню одної-ж основної гадки—нераз словами так близькими по своєму значенню, що межують із тавтологією (напр. у наведеном голосінні гр. 4, 5, 9). Все се—характеристичні прикмети епічного стилю.

¹⁾ Филарет Колесса: „Про генезу укр. народ. дум“ (ч. V: „Думи і похоронні голосіння“). Записки Н. Т. і Шевченка т. СXXX—СXXXII. Порівн.: Марко Азадовський: „Ленские причитания“, ст. 9. 23. (Чита 1922).

Паралелізм і риторичний рим приводять за собою схематичний уклад думок не лише у паралельних рядках, але також у двох і більше групах віршів, наслідком чого являються епічні повторення і навіть звукова подібність або й тожсамість у початкових і наконечних складах стихів, алітерація, асонанції й рим, та повторювання одного або й кількох слів на початку чи при кінці віршів—епанафора й епіфора.

Взагалі паралелізм стоїть на границі межі незв'язаною прозовою мовою й поетичною, що починає проявляти початки ритмічної організації. Паралельне розложення слів у сумежних віршах веде також до їх приблизного вирівнювання у числі складів та розміщенню цезур і наголосів. Тісне сполучення двох рядків на основі паралелізму можна б уважати початком дво-стихової строфи, що є основною й найзвичайнішою формою укр. народ. пісні.

Та побіч обговореного типу голосіння, що потверджується записами з різних сторін укр. території, удержується ще й другий тип, який можна уважати перехідним ступнем межі рецитацією й піснею; на се вказують голосіння в с. Молодіві Черновецького пов. на Буковині, що правильною будовою мелодії й вірша близько підходять до пісень:

Б Дуже поволі



Встаньти, мамко, поди-віт-си, Бо пі-де-ти со-бі ві-дси!

Ві-діт, ві-діт на дво-рочок, Та зро-біт нам хоть слі-дочок!

Ві-діт, ві-діт на дво-рочок, Та зро-біт нам хоть слі-дочок.

1. Встаньти, мамко, подивітси,
Бо підети собі відси!
Відіт, відіт на дворочок,
Та зробіт нам хоть слідочок!
2. Абим усі пам'ятали,
Що ми мамку добру мали.
Ах, скажіт лиш, наша мати,
Відки нам вас візирати?

3. Чи за гори високої
Чи за води глибокої,
Чи в садочку на листочку,
Чи в городі на зільочку?
4. Чого ви си сфудули,
Три дні вже не говорили?
Ой, промовти хоть словечко,
Розвисиліт нам сердечко.

(Етн. Збір. XXXI—XXXII. 361).

Вірші сього голосіння, всі 8-складові, виявляють правильний поділ цезурою на дві рівні частини 4+4, і лучаться у строфи. Мелодія має не речитативний але пісенний характер і укладається правильно в такти; кожна група силабічна відповідає одному тактові, а цезури сходяться правильно із тактовими крисочками. Одначе побіч голосінь, зложених досить правильними 8-складовими віршами водяться в тім самім селі й голосіння першого типу, зложені нерівномірними віршами, хоч і в тих проглядає часами схема 8-складового вірша 4+4.

До молодівецьких голосінь близько підходить будовою 8-складових віршів також одно голосіння з Тростянця, Снятинського пов.:

Івани мій, Івани!	Хто за ними надирати,
Хто ме діти убирати,	Хто буде їх пакувати,
Хто ме діти годувати,	Хто не даст їх збиткувати? і т. д.

(Етн. Зб. т. XXXI—XXXII, с. 64).

Одначе правильний розмір не видержаний тут до кінця.

Признакою укр. голосінь і взагалі творів рецитаційної поезії є те, що можна їх почути лише в сольовому виконанні, бо задля свободної форми вірша й мелодії вони не надаються до хорового співу.

По свідодтву Вука Караджіча за його часів скрізь між Сербами удержувався ще звичай ритуального оплакування померших (Српске народне пјесме. Биоград 1891. I. ст. 91 і пр.). Сі заводи мали форму свободних імпровізацій; лише в однім Піштровачу довелось Караджічу записати голосіння, що визначаються постійною віршовою формою. Своєчки помершого побравшись за руки заводи хоровід (подібний як «коло»), а провідниця затягала вірш жалібної пісні, котрий відтак підхоплювали товаришки, так що кождий вірш співався два рази.

Јесу л'ово твоји двори?	Иза сваког добра твога,
Јуто уски и тијесни	Без свејнице, без стражице,
А без врата и прозора:	Без дружине изабране.—і т. д.
Како јеш се обикнути	

Правильною будовою двоколінного восьмискладового вірша 4+4, а навіть мотивом про тісну земляну хатку отсе сербське голосіння дуже близько підходить до згаданих укр. голосінь з Молодієва:

Хатка ваша страх маленька,	Там ні вітир ні завіє,
А ще гірше там смутенько!	Ані сонци ні загіє,
Тяжко там прибувати,	Ні пташки ні заспівають,
Світ на вочи ни видати.	Ні чічки ни процвітають.

(Етн. Зб. XXXI—XXXII, 359. Такий-же мотив із голосінь семигородських Німців наводить Böckel, „Psychologie der Volksdichtung“ (с. 105).

Поважний збірник Е. В. Барсова «Причитанія сѣвернаго края ч. I. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные», Москва 1872, показує, що похоронні голосіння ще не так давно в повній силі удержувалися межи московським народом, плекані й зберігані старанно в великому багатстві й різномодності професійальними голосіньницями. В.-руські «причитанія» подібно як українські належать обов'язково до похоронного обряду і мають характер імпровізації: вони, як каже Барсов, «въ одно время творятся и поются» (ст. I.), притім зберігають вповні епічний склад: «чим багатший у голосіньниці засіб готових зворотів і давніх епічних образів, тим краще й складніше виходить її голосіння», (ibid., с. II). Хоч у «причитаннях» не помічаємо правильного складочислення, всеж-таки вірші доходять у них до приблизного вирівняння 12—13 складів, як замічає сам Барсов. Подекуди являється навіть доволі правильна цезура, що ділить стих на дві групи силабічні, найчастіше 6+6, 5+6, 6+5, як показують отсі приміри:

Укатилося красное солнышко	5+6	За облачки оно да за ходячіи,	6+6
За горы оно да за высокія,	5+6	За часты звѣзды да подвосточныя,	5+6
За льсушки оно да за дремучи,	6+6		(Ibid., ст. 1; таксамо ст. 110).

Та в збірнику Барсова подибуємо дуже багато причетів зложених також віршем 9—10-складовим, з цезурою по четвертому або п'ятому складі, отже переважно 4+5 або 5+4, як показує отсей примір:

Голубушка мила сестрица!	4+5	Во котору путь дороженьку,	5+4
Уж куды ты сурядилася,	4+5	Вь каки гости незнакомыи,	4+5
Уж куды да ты сподобилася?	5+4	Незнакомыи да нежеланныи?	5+6

(Ibid., ст. 162; таксамо ст. 53, 55, 58).

Таке-ж приблизне вирівняння віршів з правильною цезурою посередині помічається й у «Ленских причитаниях», збірнику проф. Марка Азадовського (Чита 1922), що подаючи 67 вірців називає причети «вполне бытующее поэтическое явление» (ст. 10):

Прич. 13: А не прилетит ли моя дитетка	6+5
А с пападнебешья шизым голубком,	6+5
А по дороженке добрым молодцом,	6+5
А по задубью ясным соколом,	5+5
А не шидеш ли на окошочко,	5+5
А не зворкуеш ли жалобнёнько.	6+5

Прич. 34: Голубочек наш родимый батюшка,	Ко пенью то ко церковному,
Куды же ты отлетаешь,	Ко звону то колокольному,
Куды же ты снаряжаешься,	Ко читанью ко духовному,
Куды же ты сподобляешься,	От матушки божьей церкви,
Во которую во стороночку	Во сыру землю песочную...
Ко матушкѣ ко сырой земле,	

Сі причети формою стиха дуже зближені до білин, і так само як білини виявляють подекуди доволі правильну схему колядкового стиха 5+5, причім складочислення хитається в вузьких границях межі 9—11 складами¹⁾. Навіть характеристична для колядок конкатенація віршів подибується у білинах і в причетах:

Прич. 20: Идет то он | не по старому,

Не по старому, | не по прежнему,

Прич. 23: Мы то оштаили | при штароште

При штароште то | при древноште.

Наведені уривки в.-руських причетів показують наглядно, як основно рійняться вони від українських голосінь: вони зложені стихами приблизно однакової довжини з цезурою посередині, чим наближуються до пісень. В олонецьких причетах кінець кожного вірша зазначається у співі ще пропусканням двох останніх складів, котрі, як каже Барсов, «отсекаются и, так сказать, замирают на устах»; навпаки в українських голосінних вірші кінчаються переважно протяжними тонами²⁾.

Із польських голосінь знаємо лиш один уривок з околиці Севержа, який наводимо за В. Бугелем:» «Lamentowa grupa pieśni pogrzebowych» (Rocznik Przemyski VI. 1926, с. 99).

O retы, retы, Matko Boska Częstochowska, hu! hu! hu!

O wszechmocny Jezusie najśłodszy!

O ja nieszczęśliwa sieroteczka bidna!

¹⁾ Ф. Колесса, „Гене́за українських народніх дум“. Записки Наукового Товариства ім. Шевченка CXXX—CXXXII, ст. 131—133.

²⁾ На жаль ані Барсов ані Азадовський не подають у своїх записах ані одного зразка голосінних мелодій. В. признає великий вплив мелодій на віршову будову причетів та зазначає, що голосінні мелодії Олонецької губ. мають дуже старинний характер, обертаються в рамках трьох—чотирьох тонів і вражають оригінальністю переходів.

O mój Boże! Kaj poleciałeś, ptaku mój miły!
 O mój Boże! co jutro poczne, do kogo się przytułę?
 O mój gospodarzu drogi, kochany,
 O czegożeś ty mnie, nieszczęśliwą sirotę, opuścił?
 O mój gospodarzu, mój ty jedyny,
 O już cie więcej nie ujrzę!
 O co ja bidna pocnę z tymi sirotami,
 Kto na nich pracował będzie?
 O mój ty sokole najmilejszy,
 O nie wrócisz ty już, nie wrócisz!

(Federowski: Lud w okolicy Żarek, Siewierza i Pilicy. Biblioteka Wisły. I. 132—133).

Нерівномірні вірші вказують на речитативну форму сього плачу, що подекуди нагадує українські голосіння.

Замітна річ, що румунські голосіння своїми мелодіями й речитативним характером дуже близько підходять до українських, як показує збірник Белі Бартока «Volksmusik der Rumänen in Maramures»¹⁾ ч. 20 а, b, d. Та вірші в румунських голосіннях переважно вирівняні, 7—8-складові. Побіч голосінь з дробленим ритмом і свободною формою речитатива подібуються в Мараморошині й такі голосінні мелодії, що укладаються в такти й наближуються до мелодій звичайних пісень: декотрі з них (напр. ч. 21 а, с, d, e) живо нагадують мелодію молодівецького голосіння (ч. 5); вони-ж і в будові вірша виявляють схему 4+3, 4+4. Можливо, що сей тип голосіння, який своєю пісенною формою відбігає від українського голосінного стилю, з'явився на Буковині під румунським впливом.

Про давнину укр. голосінь засвідчують літописні згадки²⁾; та найважливіші докази старинності знаходимо 1) в самому змісті голосінь і їх обрядовім значенню, 2) у слідах, які полишили голосіння на пам'ятниках укр. літератури старинної доби.

Голосіння, що розвинулися в зв'язку з передхристиянським обрядом похоронним, належать до найстарших зразків укр. обрядової поезії; вони переховують сліди давніх вірувань і поглядів на смерть, душу, позагробове життя, взагалі—останки давнього культу померлих, що дав основу до розвитку найстарших релігійних виображень, як справедливо зазначає А. Котляревський (О погребальных обычаях языческих Славянъ. Сборн. Отд. русс. яз. и слов. Имп. Ак. Н., т. 49. Пб. 1891. Сочинения А. Котляревскаго, т. III.).

Вже Потебня замічає, що первісне призначення голосіння зводилося до того, щоб «закликати» мертвого, «звати» його, «будити», «просити» його вернутися³⁾. Сюди належать часто подібувані ще в теперішніх голосіннях заклики до небіжчика, щоб вернувся, щоб прийшов хоч у гості, хоч на нічліг, хоч на одну годину; питання, чого розсердився, докори, що він покинув

¹⁾ Sammelbände für vergleichende Musikwissenschaft. Drei Masken Verlag. München 1923.

²⁾ Історичні свідства про давнину українських і в.-руських голосінь наводить М. Грушевський, Історія укр. літер., т. I. с. 116; Л. В. Владиміров, Введеніє в історію русск. словесности. Київ 1896, ст. 119.

³⁾ А. Потебня—«Малорусс. народ. пѣсня по списку XVI. в.» Вороніж 1877, с. 26-31. Порівня.: М. Грушевський, Історія укр. літератури I, ст. 115. В. Бугель. op. cit., ст. 78, 80, 87, 90.

рідних, нагадування йому добра й достатків, котрими втішався за життя і описування в темних красках того, що чекає його в могилі.

Коли-ж із тими всіми закликами й запитами звертаються до мерця мовби до живого, то се пояснюється не лише поетичною фікцією; в народніх масах переходується шей досі віра, що покійник все чує, що кругом нього діється, що його душа кружляє коло тіла і може до нього вернутися. Голосіння, подібно як забави при мерці в часі т. зв. «посижіння», первісно мали на цілі привернення умерлого до життя, а бодай збереження його перед таємними демонічними силами. Отже голосіння так само як і всі інші роди давньої обрядової поезії спершу мали характер магічних формул заговорювання й заклинання; в них проглядає прадавня віра в магічну силу слова й обрядового акту¹⁾.

З другої сторони голосіння в'яжуться з культом померших, на що вказує періодичне повторювання голосіння при нагоді поминання померших на Святий Вечір, Великдень і Трійську Неділю²⁾. Тим магічним і культовим характером пояснюється обрядова обов'язковість голосіння як і те, що попри рідних і близьких до покійника людях голосили здавнендана також наймлені або упрощені плачки, як се в деяких околицях і досі водиться, напр., в Гуцульщині (Етн. Зб. XXXI—XXXII, ст. 361.)

Обрядовий характер укр. голосінь і наймання плачок potwierджується польським поетичним пам'ятником «Roxolania» Себ. Кльоновича з 1584 р.³⁾.

*Mox anus ingemit doctas mercede querelas,
Nonque suum deflet femina iussa virum.
Venales lacrimas invititis torquet ocellis,
Et querulos luctus anxia fingit anus.
Conductis pretio resonat singultibus aether,
Ex oculis emptae progrediuntur aquae.*

(В. Данилов, «Древнѣйшее малорусское причитаніе», Киевск. Стар. 1904, XII. 148—153).

Певна річ, що вже від найдавніших часів суб'єктивні почування знаходили в голосіннях сильний вислів; горем прибита людина, виливаючи в поетичних плачах свій жаль, тугу й смуток знаходить полєкшу (катарзис) так само, як у ліричній пісні. Через те голосіння підіймаються вже зарані на

¹⁾ На се вказує також хорове співання голосінь, що водилося в старину, та у деяких народів задержалося аж до новіших часів. Серед плакальниць виступає провідниця з сольовим засівом; хор підхоплює проспівані нею вірші або відповідає її рефренами. Хорові голосіння звичайно лучаться з ритмічними рухами, що переходять у танок-хоровід.

Такі голосіння, виконувані цілим хором за відомостями, зібраними у О. Böckel'a («Psychologie der Volksdichtung», Leipzig 1906. Die Totenklagen, с. 100—130) зберігалися подекуди шей у XIX в. на Корсиці, у мароканських Євреїв, в горішньому Єгипті, в Албанії, в Сербії, на Кавказі.

Та до хорового виконання припадають хіба лиш такі голосіння, що застигли в постійну пісенну форму, чого ніяк не можна сказати про мелодичний речитатив нинішнього українського голосіння з імпровізованим текстом.

Однак і хорове обрядове голосіння там, де воно водиться, не виключає оплакування умерлого монодичними піснями в крузі найближчих кривних.

²⁾ М. Грушевський: Іст. укр. літ. т. I. 116.

³⁾ А. Стороженко висловлюється про Роксолану, що „се не що инше, як записки о Червоній або Галицькій Русі археолога й етнографа XVI в., в роді сучасних нам „Записок о Ю. Р. Куліша“. (Польско-латинскій поэт второй половины XVI в. Сев. Кленович. К. Унив. Извѣстія 1881. IX. ст. 333).

висоту правдивої поезії й словесного мистецтва, даючи форму для вислову індивідуальних почувань навіть у тій добі, коли не було ще для них місця в колективній творчості та в хоровій обрядовій пісні.

В нинішніх голосіннях «старі містичні переконання про всемогутність слова і магійного обряду відступили і розтопились перед новими поняттями і перед лірикою жалю і резигнації¹⁾».

Розглядаючи вироблений поетичний стиль українських голосінь, значний засіб мотивів і поетичних образів, та йдучи за слідами, які вони полишили в давньому письменстві, можемо не без підстави догадуватися, що нинішні голосіння є лише незначними останками багатого колись відділу народньої творчості, представницями якого були професіональні голосільниці; вони мабуть найбільше причинилися до розвитку, збагачування й плекання поезії похоронних плачів; їм головню треба приписати витворювання голосільних формул, поширення улюблених мотивів голосіння по цілій українській території та збереження давньої традиції аж до новіших часів.

В кругах професіональних голосільниць утвердилася певно й віршова та музична форма голосіння, витворився й рецитаційний стиль, такий характеристичний і так глибоко засвоєний селянськими масами по всій українській території.

Рецитативним характером мелодії та віршами лученими на основі риторичного риму голосіння підходять подекуди до рецитації богослужбової відправи. Та ледви чи можна в церковних рецитаціях глядати за взірцем форми похоронних голосінь, котрі, як вище вказано, розвинулися надовго перед розширенням християнства на Україні. До того-ж сумовиті мелодії голосінь своїм характером дуже далеко відбігають від церковних рецитацій.

Уже давніше вказувалося на те, що похоронні голосіння полишили сліди свого впливу у таких пам'ятниках старої укр. літератури, як життя й плач Богородиці (Іл. Свенціцький: «Похоронне голосінне і церковно-релігійна поезія». Записки Н. Т. ім. Шевченка, т. 93—94. Д. И. Успенский: «Похоронныя причитанія» Этногр. Обзор. 1892. III—IV. Барсов, op. cit., ст. V.).

Однак із усіх пам'ятників старинної доби найсильніший вплив голосінь виявляє «Слово о полку Ігоревім». «Ми не знаємо другого староруського твору, що був-би до того ступня пронизаний народньо-поетичними стихіями» — зазначає Потебня (Слово о п. Іг. 1878, 2).

Ціла поема, якій зміст дав розгром Ігорєвого війська 1185 р., пронизана ліричним елементом, овіяна глибоким смутком і жалем, своїм тоном і настроєм наближується до похоронного голосіння. Особливо сильно відчувається відгомін голосіння в повному злого прочуття відзиві бояр на сон Святослава та в поетичних плачах Святослава й Ярославни. Порівняння поборених князів із сонцями й місяцями, що меркнуть і тонуть у темі, плачу Ярославни із кованням зозулі, її зазиви до вітру, сонця і Дніпрових вод — усе се улюблені голосільні образи й мотиви. Звісне порівняння смерти на кривавім побоєвищі із весільним пиром скла-

¹⁾ М. Грушевський, Іст. укр. літ. I. 120.

лося безперечно під впливом зіставлювання у яскравому контрасті смерті й весілля в похоронних обрядах і голосіннях. Подибуємо в «Слові» й зразок справжнього голосіння, вложеного в уста руських жінок. Та віршова форма й стиль «Слова» вказують ще певніше ніж самі мотиви на те, яким впливам підлягав автор поеми. Даремні були зусилля—відкрити в «Слові» тонічні стопи, білинний вірш, або й правильний розмір складочислового стиха. Хоч «Слово» дійшло до нас у дещо попсованій формі, пізнати ясно, що ся поема зложена нерівномірними віршами, які в значній часті лучаться з собою на основі паралелізму й риторичного риму, та групуються в більші й менші тиради.

Подибуються в «Слові» прекрасні взірці паралелізму й риторичного риму:

...Не буря соколи занесе чресть поля широкая:	уже врьжесе Дивь на землю.
галиць стады бѣжать къ Дону великому.	...Ту ся копиемъ приламати,
...Тяжко ти головѣ кромѣ плечю,	ту ся саблямъ потручати.
зло ти тѣлу кромѣ головы,—	...летять стрѣлы каленныя,
русской земли безъ Игоря.	грімлють сабли о шеломи.
...Солнце свѣтитъ ся на небесѣ:	трещать копия харалужныя
Игорь князь въ русской земли!	...за обиду сего времени,
...Уже сънесесе худа на хвалу,	за землю рускую,
уже тресну нужда на волю,	за раны Игоревы.

Часами синоніміка в ріжнобіжних рядках посувається до тавтології:

... Что ми шумить,	... ни мыслию съмыслати,
что ми звенить...	ни думою съдумати,
	ни очима съглядати.

Отсі приміри, які можна-б значно помножити, показують наглядно, як близько підходить «Слово» до голосінь формою й епічним стилем.

Правда—взірці паралелізму й риторичного риму міг знайти автор «Слова» також у церковній поезії, з якою був він певно добро обізнаний. (На се вказує д-р В. Бирчак у своїй студії «Візантійська церковна пісня і Слово о полку Ігоревім». Записки Н. Т. ім. Шевченка 1910.) Взагалі, ці дуже розширені форми поетичного стилю подибуються в поезії різних віків і народів. Та в україн. народн. поезії виступає паралелізм і риторичний рим «із особливою інтенсивністю», як справедливо зазначає Потебня (Рецензія на збірник Головацького: Приложеніє къ XXXVI т. Записокъ Имп. Ак. Н. № 4 Пб. 1880. ст. 144). І коли автор «Слова» зачерпнув із укр. народ. поезії мотиви й засоби поетичного вислову, епічні звороти, поетичні образи оперті на народніх віруваннях, коли всі картини своєї поеми оживив духом народньої поезії, то більше як правдоподібним являється здогад, що й форму свободного речитатива перейняв автор із взірців народньої поезії, а саме із похоронних голосін, до котрих «Слово» особливо близько підходить мотивами й стилем; сю основну форму розвинув і збагатив співець відповідно до літературних вимогів і своїх «високих замислів».

Та при сьому зближенні маємо на увазі очевидно найкращі взірці похоронних плачів, в роді наведеного на ст. 66, що визначаються виразним віршовим складом і поетичним полетом, так що можна-б їх ставити на рівні навіть із думами: се твори далекі від примітивности. М. Азадовський у

цінній студії, долученій до згаданого збірника «Ленские причитания» зовсім справедливо підкресує значення індивідуальної творчості в усній словесності, що особливо ярко виступає в похоронних плачах. В Ірині Федосовій, від якої Барсов записав так багато похоронних причетів, Азадовський добачає визначну індивідуальність, творця-поета, і навіть порівнює її з автором «Слова о полку Ігореві»: «Коли Слово характеризується дослідниками, як органічна сполука стародавніх особливостей народньої поезії з якими проблисками особистої творчості, то таке формулювання можна вповні прикласти до творчості Федосової; її причети стоять також на границі усної й книжної поезії». (ст. 19).

Який сильний вплив мали похоронні голосіння на думи і які тісні зв'язки лучать сі обидві галузі української народньої поезії під оглядом змісту, форми і поетичного стилю, се старались ми показати в праці «Про генезу укр. народ. дум», де й зазначено, що таким самим способом могли голосіння вплинути й на «Слово о п. Іг.»

В. Ржіга, розглядаючи в своїй праці «Проблема стихосложения Слова о полку Игоревом» (Slavia 1927, II-III) гіпотези, що торкаються віршової будови «Слова», висловлює між иншим ось яку думку: «Елемент голосінь по самій істоті пам'ятника міг увійти в його склад: для того була достаточна основа; однаке увесь пам'ятник у цілості надто складний, щоби можна було зводити його віршову форму до примітиву похоронного голосіння» (ст. 375).

Що українські голосіння виявляють цілу скалу посередніх ступнів від прозаїчних примітивів аж до зразків високої поезії з виробленою формою синтактичного вірша, на се вказали ми вище; не инакше було мабуть і в давніх часах.

Правда, автор «Слова» надто визначний поет, своїм світоглядом і способом вислову він високо підноситься понад рівень народньої поезії, а саме «Слово» виявляє синтезу різнородних впливів, так що було-б великою похибкою пояснювати його форму простою залежністю і то від одних лише голосінь. Побіг паралелізму, синтактичного риму й подлечених з сим асонацій, парисонів, а навіть проявів звукового риму, зачинання й закінчування віршів однаковими словами, лучення віршів у більші й менші групи (усі сі признаки віршової будови характеристичні також для голосінь)—немаловажну ролю грають у «Слові» щеї такі звукові ефекти, як алітерація; се підкресує В. Ржіга в своїй цінній розвідці «Гармонія мови Слова о п. Іг.» (Україна 1926, IV).

Прояви алітерації, помічувані вже й давнішими дослідниками в «Слові», вважалися спорадичними й випадковими; та В. Ржіга, піддавши «Слово» докладному досліді з погляду евфонії вірша, показав на великому числі систематично зібраних примірів, що алітерація належить до намірених і свідомо вживаних автором «Слова» звукових ефектів.

Ржіга називає автора «Слова» «високообдарованою музичною натурою» й дуже влучно замічає: «в виключності його хисту й треба шукати головню пояснення фактові евфонії, що її ми спостерігаємо в «Слові» (ст. 33). Дуже можливо, що і в давніших фазах української народньої поезії евфонія вірша виявлялася різними формами алітерації, які опісля затратилися в усній передачі.

В окремій розвідці, присвяченій композиції «Слова», В. Ржіга відмічає старанно в тексті щей поділ на строфи, який здебільшого покривається з уступами, визначуваними вже в давніших виданнях «Слова». Притім автор підтягає під назву строф і менші групи віршів і цілі уступи, які задала їх довжини може краще було-б називати піснями.

Подібний поділ, що впливає з диспозиції змісту, зарисовується і в думах. Та важніше те, що в думах переведено скрізь дуже виразно групування віршів у більші й менші цілості, неначе різновидні строфи, визначувані дуже виразно і то саме в найкращих речитатіях Михайла й Платона Кравченків, Гончаренка й ин.¹⁾

Таке-ж лучення віршів у більші й менші групи виявляється і в кращих вірцях голосіння, воно помітне також у «Слові».

Усе се переконує нас, що в основі віршової будови «Слова» лежить та сама форма свободного речитатива з синтактичними віршами, яку виявляють голосіння й думи: очевидно в «Слові» виступає вона із своїми особливими окремішностями, якими відрізняються також думи від голосінь, а одні й другі від церковного речитатива²⁾.

В усякому разі сим знаменитим літературним пам'ятником potwierджується, що в XII ст. речитативна форма поезії була вже дуже високо розвинена на українському ґрунті.

II.

Думи³⁾.

Розвиток речитативних форм в українській народній поезії завершує найкращий її вицвіт—козацький епос, т. зв. дума. Хоча думи виявляють тісний зв'язок із іншими галузями народньої поезії, з піснями та

¹⁾ Ф. Колесса, «Мелодії українських народніх дум». Матеріяли до української етнології, XIII («Про музичну форму дум», ст. XX—XXI).

²⁾ Докладніше мотивування цього погляду й обговорення інших гіпотез в питанні віршової будови «Слова» сподіваємося дати в окремій розвідці.

В осьмому рефераті, присвяченому обговоренню віршової й музичної форми голосінь у зв'язку з розвитком речитативних форм в українській народній поезії взагалі, не було місця на те, щоб и входити в огляд змісту й мотивів голосінь; тут зазначаємо тільки, що з цього боку українські голосіння виявляють тісний зв'язок з іншими родами української народньої поезії, піснями й думами. Про вплив голосінь на думи згадали ми вже вище. Але можна вказати також на значне число українських народніх пісень, у яких ясно виступають мотиви, перейняті з голосінь: се неначе голосіння, що застигли в постійну форму пісень; на деякі звернув увагу В. Данилів у розвідці «Взаимовлияние укр. погребальных причитаний и бытовых пьесен», Киевск. Стар. 1905. III.

Під оглядом змісту й мотивів українські голосіння виказують нераз споріднення з голосіннями ближчих і дальших слов'янських і неслов'янських народів подекуди з таких далеких країв та епох, що виключають можливість чужих впливів. Тут показується найкраще, що подібні обставини та однакові психічні диспозиції спричиняють у поетичній творчості різних часів і народів зовсім самостійне й незалежне повстання подібних поетичних творів.

Розглянення усіх сих питань як і погляд на розміщення різних типів голосіння по широкій українській території (районний добір мотивів) виходить поза рамці нинішньої розвідки.

³⁾ В ході дослідів над думами дуже важним етапом були записи козарських речитатій, зроблені при допомозі фонографу, що дали ключ до зрозуміння музичної й віршової форми дум та помогли до роз'яснення питань зв'язаних із літературною історією козацького епоса.

особливо голосіннями, все-ж таки вони творять окрему групу, що різко визначається не лише свобідною віршовою будовою й характеристичною речитативною мелодією, але також епічним стилем і змістом переважно історичним та способом традиції в крузі професіональних співців.

Усе се вже на перший погляд відрізняє думи від пісень. Порівнюючи сі два ритмічні типи, найкраще зможемо відмітити особливі признаки речитативного стилю, що саме в думах дістає найбільшого вироблення.

Пісенна мелодія є тою формою, в яку відливається текст даної пісні, даючи завсіди однаковий ритмічний взірєць, що повторюється стільки разів, скільки є строф у пісні. Симетричний уклад фраз у мелодичній строфі переноситься й на текст пісні, бо-ж віддихи, павзи, мертві інтервали, що розмежують фрази мелодії, спричиняють у підходячому тексті цезури, які розмежують силабічні групи й вірші. Кожда фраза ґрунтується на ритмічному мотиві, що об'єднує якусь скількість ритмічних вартостів; ритмічному мотивові відповідає в тексті силабічна група, а ритмічні рядки, зложені з двох-трьох мотивів, покриваються з дво-триколініними віршами. Пісенна мелодія укладається в такти, вони-ж ділять її на рівномірні частини, визначені наголосами, що притягають до себе наголоси в підходячому тексті, особливо в закінченнях стихів і силабічних груп, та спричиняють появу риму. Тактовий поділ сходиться звичайно з визначуванням ритмічних мотивів та нераз мотив обіймає два і три такти.

Таким способом будова словесної строфи, склад віршів і силабічних груп, а навіть розміщення наголосів зстається в повній залежності від будови мелодичної строфи та складу її ритмічних

Та щойно в академічному виданні корпусу дум, а саме у вступній статті Катерини Грешевської (с. СLXXVII і д.) виявлено, хто був тим невідомим добродієм і любителем української народної поезії й музики, що оплатив кошти наукової експедиції до Миргорода 1908 р. і дав ініціативу до списування дум з ужиттям найновіших технічних засобів: се була незабутня Леся Українка, що й сама разом із своїм чоловіком, відомим дослідником української народної музики, Климентом Васильовичом Квіткою багато потрудилася над улаштуванням згаданої експедиції та над скоплюванням кобзарських рецитацій на фонограф, відчуваючи, що наспів останній час, щоб уратувати їх кращі зразки від забуття.

І коли ми тепер у працях над думами знаходимо тривку основу досліді в фонографічних записах кобзарських рецитацій, то годиться отут з найбільшою пошаною та вдячністю згадати великі заслуги нашої славної Письменниці для збереження пам'яників кобзарського мистецтва.

Головна мета цієї доповіді—подати характеристику віршової й музичної форми дум та вяснити їхній зв'язок із іншими групами речитативної поезії. В так обмежених рамках не було змоги обговорювати літературні проблеми, зв'язані з досліджуванням думового епосу, і ми зумисне втримувалися від усякої полеміки, що мусила-б дуже значно розширити об'єм реферату.

Широко покористувалися ми нашими давнішими працями про думи, на які вже не будемо покликатися окремо, подаючи отсе їх список:

Мелодії українських народніх дум. Серія I, Львів, 1910. Про музичну форму дум, с. I—LXXI. Серія II, Львів, 1913. (Матеріали до укр. етнології, XII і XIV. Вид. Н. Т. Шевченка). Варіанти мелодій українських народніх дум, їх характеристика й групування. Записки НТШ. т. CXXVI—CXXVII. Львів 1918.

Über den melodischen und rhythmischen Aufbau der ukrainischen rezitierenden Gesänge. III. Kongress der Internationalen Musikgesellschaft, Wien, 25—29 Mai 1909, Bericht, 276—296.

„Українські народні думи“. (Тексти і розвідка про історичний підклад, наверствовання, зміст і форму дум). Вид. Просвіти. Львів 1920.

Про генезу українських народніх дум (У. н. думи у відношенні до пісень, віршів іпохоронних голосінь). Записки НТШ. CXXX—CXXXII (і окремою відбиткою). Львів 1922.

мотивів. Сею повною залежністю пояснюється складочислення в українських народніх піснях, що виходить, так сказати-б, автоматично і є лише зверхньою ознакою складної системи ритмічної.

Мелодія, а з нею й віршова будова пісні визначається постійною формою, з якою пісня переходить у традицію; можемо вказати на пісні з XVII в., що й досі зберігають свій давній склад вірша й строфи, як напр.:

Розмір 4+4+4.

Ой летіла | голубонька | з України,
Поронила | сиве піре | на долині.
...Ой приїхав мій миленький дай з війноньки,
Заколатав в окошко дай до ізбоньки.
Чи спиш, мила, чи гадаєш, Бог з тобою,
Коли не спиш, моя мила, мов зо мною.
Як я маю [і] з тобою говорити?
Нелюб лежить подля мене, як забитий.
Одсунь-же се, моя мила, од нелюба,
Забю¹⁾ його з того лука, як голуба.

(Із збірника що видав М. Возняк по рукопису бібл. Чарторийських з кінця XVII в.
Укр.-Руськ. Архив IX, с. 15 ч. 11).

Як вірно під охороною мелодії зберігається віршова форма пісень протягом цілих століть, показує запис тої самої пісні що зробив у 1880-тих рр. пок. Іван Колесса в с. Ходєвичах, Стрийського пов.; тут можемо вказати вже й на мелодію ось із якою ритмічною схемою:



...Ой приїхав мій миленький опівночі,
Стукнув-пукнув йа в світлонці у віконце.
Чи спиш, мила, чи спиш, мила, та чи чуєш?
З ким ти, мила, темну ніченьку ночуєш?
Ой сп'ю, милий, о сп'ю, милий, тай і чую,
З тим нелюбом темну ніченьку ночую.
Ой відсунься, моя мила, від нелюба,
Заб'ю, любя, я нелюба, що голуба.

(Етнограф. Збірник XI, ст. 214, ч. 4).

З такими признаками правильної віршової будови виступає укр. народня пісня уже в найдавніших записах з тих часів, коли по всякій правдоподібності складалися й думи; про се засвідчує й пісня угорурського походження про Штефана-воеводу, що переховалася в грамотиці чеського вченого Благослава з-перед 1571 р.:

Dunaju, Dunaju, čemu smuten tecêš?
Na verši Dunaju try rotý tu stojú.

(Франко, Студії над укр. народ. піснями, с. 8).

¹⁾ В оригіналі „забий“.

Хоч розмір сеї пісні трохи попсований, всеж-таки виявляє зовсім виразно складочисловий взірць 6+6, який в усній традиції міг зберігатися лише завдяки мелодії, застиглий у постійні форми. Пісенна мелодія, як скристалізований зразок музичної думки, може вдержуватися в пам'яті й переходити в традицію навіть незалежно від тексту, у грі на сопілку чи на скрипку. Ще більше: одна мелодія може притягати до себе різні тексти й накидати їм свою ритмічну форму.

Зовсім инакше відношення тексту до мелодії в співаному речитативі, яким є дума: тут ані текст, ані мелодія не виливаються в постійну форму, бо-ж дума щодо змісту, а ще більше щодо віршової й музичної будови має характер імпровізації.

Мелодія думи змінчива, вповні нагинається до потреб тексту та до розміру й ритму підходячих віршів: вона переходується у пливкому стані і лише на підкладі тексту приймає конкретну форму. Отже хочаби зрозуміти віршову й мелодичну будову думи, треба нам виходити від тексту.

Поетична мова кобзарської рецитації укладається в довші й коротші стихи, залежно від синтактичного розподілу на речення та укладу частей у довших зложених реченнях; кожний стих замикає одноцільну синтактичну одиницю. Стихи думи не підходять під якусь означену ритмічну міру, не виявляють ані однакового розміру, однакового числа складів, ані правильного поділу на частини. Довші стихи 12-15 складові чергуються з короткими 5-6-7 складовими; цезура не має ніде стало означеного місця; одним словом: стихи думи нерівномірні й одноцільні, як показує отсей вимір:

	число складів
1. Ой по Чорному морю,	7
Ой на каміні біленькому,	9
Там сидів сокіл ясенський;	8
Жалібненько кивлять-проквілає,	10
І на Чорное море сдила поглядає,	13
Що на Чорному морі все недобре починає.	15
2. Злосупротивна хвилишна хвиля уставає,	14
Судна козацький-молодецький	11
На три часті розбиває.	8
3. Перву часть ухопило,	7
В турецьку землю занесло,	8
Другу часть ухопило,	7
В дунайське гирло забило.	8
4. А третя часть тут має.	7
Посередині Чорного моря	10
На бистрій хвилі,	5
На лихий хуртовині потапає.	11

(Початок думи про Олексія Поповича, сп. Гнат Гончаренко.
Матеріали до укр. етнології XIV, 183).

Довші й коротші стихи, як бачимо, лучаться свobodно у більші й менші групи, періоди або тиради, зазначувані в мелодії характеристичними закінченнями з протяжною нотою, по якій слідує перегра на кобзі. Одні з цих періодів уміщують по 2-3, інші по 6-10 і більше стихів. Кожний період подібно як строфа в пісні замикає заокруглений образ, закінчену думку,

однаке кождий має иншу форму, навіть неоднакове число стихів, так що в найдовшій думі не знайдемо двох періодів, що виявляли-б зовсім однаковий склад стихів, однакову схему ритмічну.

Та внутрішній зв'язок віршів у рамках періоду виявляється найчастіше також зовнішньою звуковою стороною у т. зв. риторичному римові, що має синтактичну основу, а саме аналогічний як до свого синтактичного значення уклад слів у двох або й кількох рівнобіжних рядках. Ся стилістична особливість, помітна і в інших групах речитативної поезії, знаходить собі в думках особливо широке пристосовання, так що становить неначе правило і досягає великого вироблення, як показують отсі приміри:

Чи ти мені, брате, віри не діймаєш,

Чи ти мене, брате на сміх підіймаєш?

(Самарські брати. Матер. до укр. етнол. XIII, 169).

Чи у тебе нічого іспити або із'єсти,

Чи у тебе ні в чому хорошененько ходити?

Чи не одна нас шабля порубала,

Чи не одна нас куля постріляла?

(Самарські брати. Матер. до укр. етнол. XIII, 169).
 Чи тебе мирська старшина не почитає,
 Чи тебе козацька громада зневажає?
 (Коновченко. Житецький, „Мисли“ 208).

Бо вже дев'яті сутки,

Як я хліб поїдав,

Гей то дев'яті сутки,

Як я воду пивав.

(Піхотинець. Матер. до укр. етнол. XIII, 161).

Буде слава славна

Поміж козаками,

Поміж друзями,

Поміж рицарями,

Поміж добрими молодцями.

(Самійло Кішка. Антон. і Драгом. Истор. пѣсн. I. 219).

А все в неволі,

А все в турецькій,

Усе в бусурменській

Ой то все пробувають,

А землю турецьку,

Віру бусурменську

Кленуть-проклинають.

(Плач невольн. Матер. до укр. етнол. XIII, 165).

Така рівнобіжність думок, як характеристична признака епічного стилю, з'являється при описах, що заходять у подробиці, освітлюють предмет із різних боків, обрисовують різні відтинки одної-ж гадки нерав словами такими близькими як до свого значення, що межують із тавтологією. Ся стилістична форма є впливом одушевленого настрою, коли мова думи стає вродиста й патетична. Паралельний уклад речень і їх частей робить враження внутрішнього ритму думки, яка удержується якийсь час на однаковій височині полету, або напливає рівномірними хвилями, притому-ж почування зростає ступнево у своєму напруженні, неначе *crescendo* в музиці.

Буває й таке, що риторичний рим зв'язує не лише групу віршів у рамках одного періоду, але простягається й на два періоди. Повторення цілої схеми в паралельному укладі віршів з відповідними змінами виступає найчастіше тоді, коли відповіддю на питання є заперечення, або коли після приказу, просьби чи поради настає сповнення висловленого бажання, напр.

Питання сестри: Братіку мій рідненький,

Як голубоньку сивенький!

Відкіль-же тебе в гості виглядати:

Чи з буйного вітру,

Чи з широкого степу,

Чи з славного війська Запорожа?

Відповідь брата: Сестро моя рідненька,
 Голубонько сивенька!
 Не виглядай мене ні з буйного вітру,
 Ні з широкого степу,
 Ні з далекого поля,
 Ні з славного війська Запорожа.

(Прощання козака. Мартинович: Київ. Стар. 1904. II. 300).

Скалозуб питає: Що сія галера: чи блудить,
 Чи світом нудить,
 Чи много люду царського має,
 Чи за великою добиччю ганяє?

Відповідь козаків: Єсть сія галера не блудить,
 Ні світом нудить,
 Ні много люду царського має,
 Ні за великою добиччю гоняє:

Се може є давній бідний неволник з неволі утікає.

(Самійло Кішка. Антон. і Драг. Истор. пѣсн. I. 217).

Козаки панове! добре майте,	Тоді козаки один другого одмикали,
Один другого одмикайте,	Кайдани із рук, із ніг не кидали,
Кайдани із рук, із ніг не кидайте,	Полуночної години дожидали.
Полуночної години дожидайте!	

(Ibid., I. 213. Порівн.: I. 214 215, 216. Утеча братів із Азова. I. 115).

Тут схематичний уклад віршів сходить уже на епічне повторення.

Вища форма паралелізму ґрунтується на поставленні поруч себе двох образів: із природи та з людського життя; між обома паралельними картинами з'являється зв'язок близької аналогії, що скидається на порівняння: у природі діється щось подібне, як у душі або взагалі в житті людини. В думах ся форма паралелізму виступає звичайно із запереченням у першому з рівнобіжних рядків: поет неначе протиставить реальну дійсність, справжнє переживання людини якомусь неясному почуванню чи фіктивному образу:

То не верби лугові зашуміли,
 Як безбожні ушки налетіли.

(Федір Безрідний. Ант. і Драг. Ист. пѣсн. т. I. 248).

У святую неділю не сізі орли заклекотали,
 Як то бідні неволники у тяжкій неволі заплакали.

(Плач. невольн. Ант. і Драг. Ист. п. I. 88).

Часто порівнювана подія з людського життя ставиться поряд із двома-трьма подібними до себе образами з природи:

Гей то не чорні хмари наступали,
 Не дробні дощі накрапали,
 Гей то не сиві тумани й уставали,

Як три брати з турецької
 Бусурменської тяжкої неволі
 Із города Озова утікали.

(Піхотинець. Матер. до укр. етнол. XIII, 158).

То не сива зазуля кувала,
 Не дробна птиця щебетала,
 А не в борі сосна шуміла,

Як та бідна вдова
 А в своєму домові гомоніла.

(Вдова. Ibid., 170).

Отже паралелізм сходить тут на порівняння з запереченням, яким послуґується народний поет із тою метою, щоб тим сильніше підчеркнути другу картину і звернути на неї особливу увагу слухача.

Часами протиставлення в такій формі паралелізму є лише позірне, і обидві картини мають реальне значення та стоять у причиновому зв'язку:

Ой не есть се мене Чорне море потопає,
Есть се мене отцівська-материна молитва карає.

(Ол. Попович. Матер. до укр. етнол. XIV. 185).

Не запускаючися в обговорювання паралелізму як стилістичної особливості маємо тут на приміті головню його вплив на симетричну будову періодів.

Вищенаведені приклади показують, що риторичний рим спричинює вирівнювання рівнобіжних рядків щодо укладу силабічних груп, числа й розміщення наголосів, а подекуди навіть щодо числа складів. Однак всі ті признаки рівномірності й симетрії не розтягаються поза рамці одного періоду, не ведуть до повторювання одної-ж ритмічної схеми в більшому числі періодів; навіть при вищезгаданих епічних повтореннях з'являються значні відміни в укладі частей, ба навіть у числі стихів. У найдовшій думі не знайдемо двох періодів, які-б виявляли зовсім однаковий візирець і покривалися-б своєю будовою так, як строфи одної пісні.

Ще дужче завначається в думах вплив риторичного риму на звукову сторону віршів, евфонію й мелодійність поетичної мови. Сюди належить насамперед звукова подібність у наконечних складах стихів, себо рим, та повторювання слів на початку стиха, анафора, як се показують вищенаведені приклади. Архаїчною ознакою дум є вміщування дієслownого присудка наприкінці речення, подібно як у старинній українській прозі. Наслідком рівнобіжного укладу слів у паралельних рядках дієслownий присудок з'являється в кінці двох-трох, а нераз і десятих стихів по черзі: відси береться отсе багатство одноманітних дієслownих римів, таке характеристичне для стилю українських народніх дум. Рими утворені напр. з деклінаційних форм приходять у думах доволі рідко. Побіч докладних римів трапляються недокладні, що їх можна-б назвати радше асонанціями. Взагалі рим у думах не виступає з такою правильністю, як у новіших піснях, і має всі признаки архаїчності. Побіч римованих стихів подибується групи стихів без риму, то знов рим з'являється часами й серед стиха, подібно як се буває й у піснях:

Притихала і впадала... (Ол. Поп. Матер. XIV. 186).

Іди-ж ти, нене, пріч від мене!

... І будуть, нене, гості в мене.

... Шукали та питали. (Удова. Матер. XIV, 187, 189).

Часто римуються слова, що безпосередньо наступают по собі:

... Яснії гласнії соколи...

Тяжко та важко...

ручками та пучками...

Кумами, сватами... (Сестра. Ibid. 190—191).

Неньку стареньку... (Ibid.).

З цього бачимо ясно, що поява риму не є ознакою закінчення стиха. Взагалі неправильне уживання риму споріднює думи із старинними колядками й весільними піснями, що в них рим також не зовсім удомашнився.

Слід заважити, що вживання риторичного риму й паралелізму не у всіх думах однакове: се залежить насамперед від індивідуальности співця, від його поетичного дару: в думах вірно-записаних від добрих речитаторів не-

багато набереться віршів, які-б не входили у зв'язок паралелізму, що часами розтягається на цілі періоди. Риторичний рим і паралелізм, як одна з основ віршової будови, тісно споріднює думи з голосіннями та іншими групами речитативної поезії,—се ланка, що лучить укр. голосіння й думи із «Словом о полку Ігоревім», з билинами, з південно-слов'янським лицарським епосом, а також із византийською церковною піснею.

Співаючи думу з такою свобідною будовою кобзар ніколи не повторить її в однаковій формі, а залежно від настрою вносить за кожним разом деякі зміни в укладі віршів і періодів, а ще більше в складі мелодії, так що подає подекуди новий варіант думи. Правда: співець знає й передає докладно зміст думи і порядок, у якому слідуєть по собі думки, картини й діалоги; що більше: він розпоряджає дуже значним засобом епітетів і сталих зворотів епічних, що разом із повтореннями заповнюють добру половину всіх віршів думи. Кобзар переховує в пам'яті текст думи хоча не в сталій, то все-ж таки без порівняння в більш означеній формі, як народній оповідач тямить текст казки. Все-ж таки лишається йому деяка свобода—кожного разу инакше викінчувати в подробицях загальний план думи, инакше укладати епічні звороти і змінати подекуди уклад стихів. Розуміють се добре самі кобзарі, відріжняючи думу від пісні. Коли Оп. Сластьон спитав М. Кравченка, навіщо він у свої речитації вносить иноді нові слова, звороти, а навіть цілі стихи, котрих уперед не співав, кобзар відповів повчальним тоном: «Е, то вже всякий так, се-ж не пісня. Як підійде, знаєте—иноді коротко, а иноді й довше буде... То вже всякий так: те забуде—друге вигадє, або й од иншого згадує що-небудь. То вже у пісні друге діло, а тож таки...» (Кобзарь М. Кравченко. 1902 р. ст. 13).

І дійсно: порівнюючи записані від М. Кравченка думи «про піхотинця»—«про удову» по нашому запису з 1908 р. із текстом тих самих дум, які записав Оп. Сластьон і видав у Київ. Старині з 1902 р., перекоуємося, що се варіанти, які місцями досить далеко відбігають від себе.

У записах Сластьона подибуємо уступи, яких нема в наших записах, і навпаки; також порядок уступів думи «про піхотинця» виявляє в обох записах дуже значні відміни: деякі деталі подибуємо в одному тексті на початку, у другому посередині або наприкінці, і навпаки. Отже протягом 6 літ ті самі думи в передачі одного-ж кобзаря дуже сильно змінюють свою форму. Усе се показує, що дума се до певної міри імпровізація на певну тему, яка аж у хвилі співання набирає конкретної форми, і то лише на сей оден раз, бо при повторенні вона вже змінюється: тому-ж думи по усній традиції не можна переняти ані вивчити дословно¹⁾; вона не має постійної форми, з якою переходила-б у традицію, і в цім корениться головна ріжниця між думою і піснею; се й пояснює нам повну залежність музичної форми дум від їх тексту.

¹⁾ Лише у виїмковому випадкові, коли кобзар вивчить думу із книжки, може її передати в зафіксованій формі, що майже дословно покривається з книжним текстом; таке переймання стверджує К. Грушевська, не лише в новіших кобзарів (як Пархоменко, Кучеренко), але й у старших (Вересай, М. Кравченко). Одначе таке втручання книжності в народню традицію, що ґрунтується на вичуванні й передаванні дум із пам'яті, очевидно порушує її природню еволюцію.

МЕЛОДІЇ ДУМ.

1. УТЕЧА БРАТІВ З АЗОВА.

Співав Микола Дубина з Решетилівки. Полтавського пов. і губ.

1 ♩ = приблизно 60. М. М.

А не си-ві-ї ту-ма-ни на-сту-па-ли,
 А не си-ві-ї ту-ма-ни на-сту-па-ли, То три бра-ти
 в го-ро-да з А-зо-ва, Із ту-рець-ко-ї, з бу-
 сурманско-ї не-во-лі а вті-ка-ли...
riten.

2 *a tempo* *piu mosso*
 А два бра-ти кін-них, А найменший, пі-ший пі-хо-ти-
 вець, За кін-ни-ми бра-та-ми й у-га-ня в...
a tempo

3 *rit.* *a tempo*
 А, ой об си-ре ко-рін-ня, А й о бі-ле-е ка-мін-ня сво-ї
 нож-ки поби-ва-е, Сліди кро-вю за-ли-ва-е,
 Піс-ком ра-ли за-си-па-е, Між до-кон-них у-бі-га-е, За-стре
 ме-на хва-та-е, А до бра-тів сло-ва-ми про-мо-ля-е.

Записано по фонографу. „Матеріали до укр. етнол.“, т. XIV. 21—3.

Пояснення нотації: 1. Записи, переведені у віоліновому ключі, треба читати октавою нижче.—2. Перегри і супровід коби визначено дрібнішими нотами.—3. Мелодії дум побудовані на середньовічній церковно-дорійській скалі: В4 1, 2,—a b c d e f i s g; В4 3,—g a b c d e f; В4 4,—c d e f g a b. 4. Случайні знаки підвищення і зниження лають значення аж до кінця фрази, в котрій являються. 5. Одноставна крисочка на долішніх лініях

2. САМАРСЬКІ БРАТИ.

Співав кобзар Мих. Кравченко з Великих Сорочинців, Миргородск. п., Полт. губ.

1 $\text{♩} = 72$ М. М.
Meno mosso.
ten.

Гей, у - сі поля самарські почорні - ли Та яєними пожарами погоріли,
a tempo
Тільки не згорі - ли У річ - ки Самарки, кирниці Салтанки Три тер -
rall.
ни дрібненькі, Трибай - ра - ки зе зе - ле - ненькі.

2 *a tempo*

О - то тільки не згорі - ли три брати рідненькі, Та як ті го - лубовьки сивенькі,
rit.
Постріляні та по - ру - ба - ні по... по - чи - ва ють.

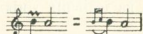
3 *a tempo*

Ой, то тим во - ни спо - чи - ва - ють, Що на ра - ни пострі - ля - ні
rit.
тай по - ру - ба - ні Ду - же зне... зне - ма - га - ють.

4 *a tempo*

Гей, як о - біз - веться старший брат До се - ре - ду - щого словами, Обілеться дріб -
зи - ми сло - ва - ми: Ой, брате мій се - ре - ду - щий! Та добре ти, брате, учи - ни,
Хоч зрічки Самарки, а бов кир - ниці Салтанки холодно - ї во - ди знайди,
rit. *ten.*
Ра - ни мо - ї пострі - ля - ні та по - ру - ба - ні Окре - ли, о... о - хо - ло - ди!

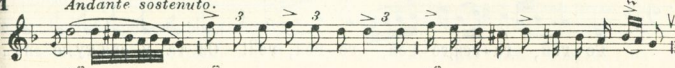
переділює фрази, повійна || групи фраз; крисочкою на горішніх лініях зазначаємо цезуру, що перетинає пісенне коліно (стих) звичайно при кінці.—6. Скобками [] зазначені уступи рецитатів, у котрих правильне чергування наголосів згоджується із тактованням метронома.—7. Дві вісімки, видержані коротше, означуємо як дуолу: $\text{♪}^2 \text{♪} = \text{♪}^3 \text{♪} (\text{♪})$.—8. Значок ~ (Pralltriller) означає відскок від наміченого тону до горішньої секунди:



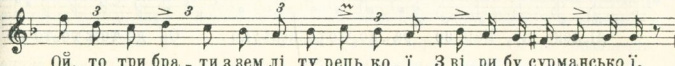
3. УТЕЧА БРАТІВ З АЗОВА.

Співав Платон Кравченко з с. Шахворостівки, Миргородск. пов., Полтавськ. губ.

1 *Andante sostenuto.*



Ой! Ой, то не пи-ли пи-ли-ли, Ой, то не ту-ма-ни уста-ва-ли:



Ой, то три бра-ти зем-лі ту-рець-ко-ї, З ві-ри бу-сурмансь-ко-ї,

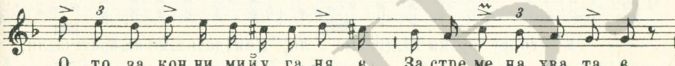


Зтяж-ко-ї не во-лі-у-ті-ка-ли.

2 *a tempo*



Ой, два конних, третій пі-ша пі-ше-ни-ця, Як чу-жа-я чу-же-ни-ця;



О то за кон-ни-мий у-га-ня-є, За стре-ме-на хва-та-є



Та до їх сло-ва-ми про-мов-ля-є.

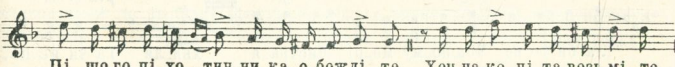
3 *a tempo*



Ой! Братчики мо-ї родні, Го-



лубонькиж си-ві! Станьте со-бі, ко-ні по па-сі-те, На ймен-ча-го брата,



Пі-що-го пі-хо-тин-чи-ка, о-божді-те, Хоч на ко-ні та возь-мі-те,



В хри-сті-янсь-кі-ї го-ро-да под ве-зі-те!

Записано по фонографу. „Матеріяли до укр. етнол.“ т. XIII. 88-90

4. ПЛАЧ НЕВОЛЬНИКІВ НА КАТОРЗІ.

Співав Опанас Сластьон, перейнявши від кобзаря з Білоцерківців, Лохвиц. п. Полт. г.
 ♩ = приблизно 72 М.М.

meno mosso
 Ге-гей, ге-гей, ге-гей, ге-гей, гей! Ой та у свя-ту-ю не-
a tempo
 ді-лень-ку, Бар-ве ра-но, по-ра-нень-ко Ой до тож то-то не
rall.
più mosso
 си-ві-ї ор-ли ва-кле-ко - та-ли. Як то бід-ні-ї не-
a tempo
 воль-ни-ки У тяж-кій, ту-рецькій не во-лі за-пла-ка-ли гей!

2
 У го-ру ру-ки пі-дій-ма-ли, Кай-да-на-ми за-браж-ча-ли,
 Го-спо-да ми-ло-серд-но-го про-ха-ли та бла-га-ли, гей!

3
ten.
 Гей, по-дай, по-дай нам, Го-спо-ди, з не-ба дрі-бен до-щик,
a tempo
 А з ни-зу то буй-ний ві-тер! Ой, чи не вста-
più mosso
 ла би то на Чор-но-му мо-рі бистра-я хви-ля Та чи не по-
rall.
 зри-ва-лаб я-ко-рі з ту-рецько-ї ка-тор-ги, ге-гей!

Записано по фонографу. „Матеріяли до укр. етнол.“ т. XIV. 41-3.

Замітна річ, що мелодії дум у всіх відомих досі варіантах обертаються на т-зв. церковний дорійський скалі $d\ e\ f\ g\ a\ h\ c'\ d'$, яка підлягає хроматизації через те, що четвертий ступінь сеї скалі найчастіше буває підвищений на півтону (gis), так що чиста дорійська скаля доволі рідко приходить у кобзарських рецитаціях¹⁾.

Таким способом з'являється надмірна секунда ($f-gis$) межи третім і четвертим ступнем скалі, а підвищений четвертий ступінь стає неначе тоном що вводить у доміанту (a). Оттим-то доміанта набирає значення другого осередка мелодії, яка обертається раз на горішній кварті ($a-d'$), з тоноюю a , то знов повертає на долішню квінту ($d-a$) з тоноюю d . Таке роздвоєння неначе боротьба двох осередків за панування над мелодією, удержує слухача в напруженні й непевності щодо тоніки і надає думам особливого середньовічного характеру. Неясне почуття тональності особливо яскраво виступає в закінченнях періодів на другому або на п'ятому ступні скалі (напр. у рецитаціях Ост. Вересая і Гн. Гончаренка), що лишають враження запитання без розв'язки. Усі ці признаки знаменні для середньовічних мелодій (що переховалися в народніх піснях Українців, південних Слов'ян, Греків та ин.), дають нам цінні вказівки на час повстання дум. У декотрих кобзарів скаля рецитації буває розширена долішньою доміантою (G) й уводящим тоном (cis), який не згоджується із постійним c' в горішніх партіях рецитації: зваживши, що мелодії укр. нар. пісень у найдавнішій добі свого розвитку ґрунтувалися на діатонічних звукорядах, які в московських піснях і досі переховалися в повній чистоті, можемо здогадуватися, що уводячий тон у мелодіях дум не є первісний, але появився пізніше під чужими впливами.

Мелодія думи наслідуює ритм мови. Кобзар виголошує слова й вірші думи майже з такою самою швидкістю, як се буває в декламації, тільки що підвищуючи і понижуючи голос по відповідній скалі виводить при тім оригінальну мелодію. Оттим-то мелодії дум протилежно до пісенних мелодій визначаються вельми дробленим ритмом, що пливе в бистрому темпі вісімками, вісімковими тріолями й шістнадцятками, причім кожда нотка відповідає одному складові підходящого тексту. Мелодичний елемент приходить до значення головно в закінченнях періодів, які кобзар зазначає кучерявою фразою з протяжними нотами. Своєю ритмічною стороною дума нагадує рецитацію церковної відправи, читання євангелії чи «Вірую».

Очевидно така речитативна мелодія, незастигла у сталі обриси, не укладається в такти, не повторює ритмічних мотивів, а слідує за текстом і достосовується до свободної форми віршів, їх ритму, довжини та групування. В рецитаціях найстарших і найвизначніших кобзарів (Гната Гончаренка з

¹⁾ Се підвищення четвертого ступня мольової скалі, не подибуване в московських піснях, характеристичне не лише для українських мелодій, а й для людвої музики цілої групи народів південного сходу Європи—Сербів, Болгарів, Румунів, мандрівних Циганів, Новогреків, Кримських Татарів, а почасти й Турків. Се дає підставу до здогади, що хроматизація первісних діатонічних ладів з'явилася в укр. нар. музиці щойно під впливом культурних взаємин із згаданими народами та поширилася опісля далеко на захід уподовж карпатського хребта, як показують мольові мелодії, записані на Лемківщині. Складне питання про походження й поширення хроматизму серед народів згаданої групи обговорює Климент Квітка в рецензії на збірку А. К. Кончевського що зредагував В. В. Пасхалов: „Песни Крыма“ (Зап. Іст.-Філ. Відд. У. А. Н., V, 239—250).

Харківщини, Михайла й Платона Кравченків з Полтавщини та ин.) мелодія визначає дуже виразно граматичні наголоси, що йдуть по собі у приблизно однакових відступах, перегороджувані одним-двома-трьма ненаголошеними складами; лише спорадично стають побіч себе два наголоси. Приймаючи, що відступ межі вершками сканзії виповнює вартість однієї чвертки, вимірили ми Мельцелевим метрономом, що в рецитаціях згаданих кобзарів іде на minutу 70—80 таких чверток; у рецитаціях лірників темпо буває багато повільніше (напр. у Скоби 60 М. М.). В рецитаціях згаданих кобзарів подибується цілі фрази, що в них визначування наголосів сходиться точно з тактованням метронома. Та звичайно відступи поміж арзами вирівнюються лише приблизно, а хоч різниці зістаються в доволі вузьких границях, все-ж таки не дозволяють на визначування тактів, тим більше, що кобзар рецитуючи думу нераз то прискорює то звільнює темпо, рецитація переходить у свободне *parlando*, так що навіть при допомозі фонографа можна досягнути лише приблизно вірний запис такої капризної мелодії. До того-ж відступи помежи вершками кобзарської сканзії бувають виповнені таким різнорідним і мінливим ритмічним змістом, що не може бути й мови про визначування тонічних ступів.

Отсе-ж і єсть сей мелодичний речитатив, розвинений вже й у голосіннях, та щойно в думах доведений від кобзарів до великого вироблення і справжньої досконалости¹⁾.

Одноцільному стихові думи відповідає так само одноцільна фраза мелодії. Та як стихи думи нерівномірні, не виявляють постійної форми, так і фрази мелодії не застигають у сталі контури; вони гнучкі й розтяжні, можуть підходити під довші й коротші стихи: одній фразі може кобзар надати різнорідного ритмічного підкладу, як се буває й у похоронних голосіннях. Одначе не всі фрази кобзарської рецитації повторюють однаковий мотив мелодії (— саме тут виступає велика різниця між думами й голосіннями): одні обертаються на горішніх тонах дорійської скалі, другі на долішніх, інші перебігають увесь простір семитоновой скалі: одні кінчаються на тоніці, другі на домінанті, інші на другому, третьому, четвертому ступні скалі. Отже відповідно до обсягу тонів і закінчення, можна в рецитації кожного кобзаря відрізняти 3-5 категорій музичних фраз, себто характеристичних зворотів мелодії, які кобзар рівноставляє й лучить відповідно до того, як лучаться й групуються вірші підходячого тексту. Оттут відкривається широке поле для музичної імпровізації кобзаря в добиранні й групуванні мелодичних фраз. Звичайно дві або три фрази лучаться логічно в одну групу, відділену силь-

¹⁾ Збірник Белі Бартока, „*Volksmusik der Rumänen von Maramures*“, München 1923, містить крім згаданих уже похоронних плачів також велику групу мелодій, що не мають постійної форми: се т. зв. *hora lunga*, імпровізоване варіювання одної мелодії у формі свободного *parlando*, що некладається у правильні такти і побіч кантиленових частин має також речитативні, що складаються і мелодією і ритмом на укр. голосіння. Б. Барток указує на близьке споріднення сих мелодій з укр. думами (покликується на мелодії дум у Матеріал. до укр. етнології XIII-XIV. голосінь мабуть не знає) та висловлює погляд, що між Румунами з'явилися речитативні мелодії під українським впливом (сс. XI-XII). Про спільні прикмети мелодій, румунської *hora lunga* і укр. дум говорить Б. також у вступній студії до збірника *Das ungarische Volkslied, Versuch einer Systematisierung der ungar. Bauernmelodien*. Berlin—Leipzig 1925. (Ungarische Bibliothek, hrg. v. Robert Gragger, c. 10).

ніше зазначеною цезурою. Часами період покривається групою, та частіше дві-три групи заходять із собою в симетрію вищого порядку, творячи замкнену цілість, неначе строфу, себто період, що закінчується завжди однаковою фразою з протяжними нотами в каденції: се найбільш характеристична та єдина частина мелодії, що правильно повторюється на означеному місці; в середині періоду кобзар добирає фрази зовсім вільно. Періоди дум своєю неустійненою формою ґрунтовно різняться від пісенних строф; вони-ж не повторюють одного взірця, одної схеми в укладі частей, як се буває у строфах пісні: в кожному періоді буває якась відміна в складі, довжині, числі й групуванню фраз, бо-ж се відбиття вільного групування віршів у тексті. Оттим-то склад періодів мелодії визначається незвичайною ріжнотанітністю, так що навіть у одній думі трудно приходить ся знайти два зовсім однаково побудовані періоди.

Затямити буквально мелодію думи з такою ріжнотанітною будовою 20-40 періодів було-б зовсім неможливо; та се й не потрібне, бо кобзар імпровізує мелодію думи настільки, що комбінує вільно кілька характеристичних фраз та зв'язує їх у групи й періоди, які покриваються із таким самим вільним групуванням віршів у тексті. Кобзар аж у хвилі співання надає думі музичної форми в її остаточному викінченні та пристосуванні, і настільки рецитовання думи підходить близько до імпровізації: співці дум є почасти й творцями.

Проте-ж будова кожного періоду виходить доволі симетрична, так що мусимо дивуватися хистові й високорозвиненому музикальному почуттю народнього співака-імпровізатора та його технічній вправі. Фонографічні записи показують, що кобзар ніколи не повторить думи в незмінній формі: за кожним разом він подає новий варіант мелодії. Для доказу подаємо отсе схематичне рівноставлення перших п'ятьох періодів із думи про Олексія Поповича, яку Гончаренко два рази в одному дні співав до фонографа. В рецитації Гончаренка розрізняємо три категорії фраз відповідно до того, як вони кінчаються: на тоніці (Т), домінанті (D), другому ступні скалі, себто субмедіанті (S).

Вар. а) 1 пер.	T. S. S.	2 п.: T.	3 п.: S. S.	4 п.: S. S.	5 п.: S. S.
	S. S. S.	S. S.	S. T.	D. S.	D. S. S.
Вар. б) 1 пер.	T. S.	2 п.: T.	3 п. D. S.	4 п.: D.	5 п. S. S.
	D. S. S.	S. S.	S. S.	S. S. S.	S. S. S.
	S. S.				

Порівнюючи обидва варіанти переконаємося, що 1) періоди виявляють незвичайну ріжнотанітність у своїй будові; 2) що кобзар при повторенню думи подає вже инший уклад фраз у групах і періодах (навіть у тих рідких випадках, де варіанти заховують однаковий склад фраз [як у 2-му періоді обох порівнюваних фрагментів], форма тих фраз виявляє чималі ріжноти); 3) що в тексті думи допускає кобзар багацько менше змін, як у мелодії. Платін Кравченко співав до фонографа п'ять разів раз-по-раз початкові періоди думи «про піхотинця», і коли текст виходить майже без змін, то в мелодії з'являються завжди замітні ріжноти не лише в сполучі фраз, але й у їх ритмічній будові.

Така змінливість кобзарської рецитації спричинює те, що співець не може ані перейняти ані другому передати думу в означеній формі. Учень переймає від свого «майстра»-кобзаря лише основну тему мелодії, її мотиви і загальний стиль рецитації, себто вміння добирати й комбінувати вільно фрази мелодії та зв'язувати їх у групи й періоди; підлягаючи різним впливам творить він на тій основі щось нове, свій окремий варіант, яких є стільки, скільки й співців дум. Кожний варіант так тісно зв'язаний з індивідуальністю співця, так вельми надиханий його суб'єктивним почуттям, що в даний момент не може бути в одного кобзаря більше варіантів рецитацій, як тільки один. Під сей один варіант виконує він усі думи свого репертуару без огляду на різнородність їхнього змісту. Отже щоб пізнати стиль кобзаря, вистане записати одну думу, або навіть лише якусь значнішу її частину.

Мінлива мелодія думи, нагинаючися вповні до потреб тексту й до ритму підходячих слів, передає по змозі вірно природню декламацію та ілюструє музикою текст далеко в більшій мірі, ніж се можливо у звичайних піснях: бо-ж кобзар має змогу протягом усієї хочби й найдовшої думи добирати музичні фрази й засоби музичної експресії до змісту віршів. Під враженням рецитації славнозвісного Ост. Вересає, М. Лисенко висловлюється, що уся суть, увесь інтерес музики історичних дум міститься в музикальній декламації¹⁾.

Від давен давна рецитовано на Вкраїні думи завжди в супроводі гри на кобзу-бандуру, від якої й співців дум прозвано кобзарями або бандуристами. Бандурною грою кобзар не лише піддержує рецитацію, скріплює її вираз, але також правильно перегороджує періоди рецитації короткою перегрою.

Назва «кобза» і «бандура» уживаються тепер посполу на означення одного-ж струнного струменту; та із того, що Рігельман каже про кобзу й бандуру, виходить ясно, що ще в 80-тих роках XVIII в. се були два окремі струменти, і що кобза була розповсюджена головню по селах. За дослідями Фомінцина («Домра и сродные ей музыкальные инструменты рус. народа». СПб. 1891, 87—109, 111—170) кобза була вже відома Половцям, потім Кримським Татарам, що від них могли її перейняти козаки. В XVI в. кобза була загально вживаним народнім струментом на Україні, як про се згадують тогочасні польські письменники. Та з початком XVII в. занесли до Польщі італійські музики новий 14-струнний струмент, подібний до лютні; се була т. зв. пандора, що під теперішньою назвою бандури поширилася й по Україні, витиснила з уживання давню кобзу та перейняла її назву; десь у другій половині XVIII в. вже на українському ґрунті бандура збагатилася ще на короткі струни «на дейці» (верхній дошці), т. зв. «приструнки», з якими зображено її у Рігельмана.

Стрій кобзи бував у різних кобзарів дуже неоднаковий, як на се вказують значні різниці у числі струн і приструнків. Також держання кобзи, спосіб грати, а в результаті весь бандурний супровід доказує ясно, що кобзарі

¹⁾ «Характеристика музыкальных особенностей малорусских дум и пѣсень исполняемых кобзаремъ Вересаємъ». Записки Юго-Зап. Отд. Геогр. Общ. I, ст. 350—351. Порівн. Житецький: Мысли, сс. 6—7.

з різних околиць переходили неоднакову школу. Так напр. акомпанімент кобзи у М. Кравченка дуже скупий і одноманітний, сходиться на два акорди, розміщені на дужчих наголосах рецитації і при закінченнях періодів; цього не можна пояснювати собі недостатчею техніки в кобзаря, бо танкові мелодії вигравав Кравченко дуже вправно. Гнат Гончаренко—справжній мистець у бандурній грі,—співаючи думу увесь час грає на бандуру, так що його супровід дає гармонічний підклад рецитації або переплітає її золотим мережевом тонких фйоритур і пасажів. Се не шаблонне вибивання двох-трох акордів, а самостійний акомпанімент із наслідуванням мотивів рецитації, імпровізований так само як спів, притім незвичайно оживлений: надає рецитації багато кольоритности й руху та підносить експресію музикальної декламації, а гарними переграми відмежовує періоди один від одного.

Артистичною грою на кобзу славився також Ост. Вересай.

Між репертуаром кобзарів і лірників не можемо визначити докладної границі; і в співацьких брацтвах, наскільки тепер можемо перевірити їхню організацію, не роблено різниці між кобзарями й лірниками. В репертуар кобзаря входять насамперед думи та увесь репертуар лірника: духовні псалми, сатиричні й інші пісні. Та подібуються й лірники, що співають думи (особливо думу про вдову, що найбільше підходить до релігійного й повчального змісту лірницьких пісень).

Зате сам струмент спричинює велику різницю в способі співати та в манері кобзарів і лірників: кобзарський спів пливе бистрим потоком, яскраво визначає чергові наголоси, строго зберігає характер речитатива, розвиваючи мелодичне багатство лише наприкінці періодів; спів лірника повільніший, протяжніший, затирає подекуди сканзю, а висуває мелодичний елемент. Коли-ж спільна манера споріднює лірників, то в грі на кобзу виявляється куди більш різноманітності.

Співання дум, як уже згадано, вимагає не лише старанного підготовання, довгого й трудного вивчення текстів (себо усіх тих засобів, що потрібні до відтворення думової теми), але також опановання рецитаційного стилю, себо вправи в добуранню й сполучуванню мелодичних фраз: до цього треба небуденного музикального таланту й дару імпровізування та ще й вивчення бандурної гри.

Оттим-то думи не є доступні для широких мас, так як звичайні народні пісні: думи співають лише талановиті професійні співці, звичайно сліпці, кобзарі й декотрі лірники¹⁾, що ставляться до свого репертуару консервативним способом²⁾. Се мало велике значення для збереження давніх архаїчних приznak у музичній формі, мові й поетичному стилі дум; сим пояснюється також і те, що речитативний стиль досягає куди більшого вироблення й витончення в думах, ніж у голосіннях, що мабуть ніколи не були виключною доменею професійних голосісильниць (котрі зрештою новішими часами зовсім перевелися). Коли-ж навіть за нинішнього

¹⁾ Коли-ж почуємо думу без акомпаніменту, то в кожному разі рецитую її професійний співець.

²⁾ Отже й у способі традиції помітна дуже велика різниця між думами й піснями.

упадкового стану видно у кобзарських рецитаціях виразні сліди перебутої школи, то можемо собі уявити, як високо стояла кобзарська наука за часів розцвіту співацьких братств.

«Професійне плекання дум відбулося,—як справедливо зауважує Катер. Грушевська—не тільки на їх мистецькій вартості, а також на їх змісті, на їх моральній фізіономії. Думи не могли не відбитися на собі прикмет світогляду своєї корпорації і тої громадської верстви, до якої вона належала безпосередньо в силу економічної залежності, і з сього погляду дослідження сеї корпорації і взагалі соціальної бази дум являється найважливішою підвалиною самого історично-літературного дослідження сього роду поезії»¹⁾.

Вже вище згадали ми, що кождий кобзар репрезентує окремий варіант рецитації; окремішності виявляються не лише у тексті, але ще більше в мелодії дум. На зформування варіанту складаються ось які фактори: 1) перебута наука, рецитаційний вірєць «майстра»-кобзаря, що його учень старається переняти й наслідувати; 2) впливи інших кобзарів, бо-ж буває й таке, що учень перейшовши науку в одного кобзаря, доповнює її ще у другого; 3) талант і смак учня та його уміння перетоплювати й засвоювати собі чужі перейняті вірці рецитацій, надавати їм прикмет своєї індивідуальності, ба навіть голосова спроможність кобзаря²⁾.

Усі згадані чинники впливають і на склад репертуару співця, який залежить також у великій мірі від вимогів публіки, від попиту на поодинокі думи й пісні, як справедливо зауважує акад. Сперанський³⁾. Та разом із кобзарем живе, розвивається й підлягає змінам також його рецитаційний варіант, ба навіть його репертуар. І так стверджено, що від 1873 до 1882 р. репертуар Ост. Вересая чимало змінився й доповнився трома думами⁴⁾. М. Кравченко за свідцтвом Оп. Сластьона співав у 1902 р. лише «піхотинця», «удову» та два «невольницькі плачі». Р. 1908 його репертуар обіймав крім згаданих дум щеї «Марусю Богуславку» та «Самарських братів». До того-ж зразки дум, що схопив на фонограф Д. Сластьон від М. Кравченка в 1909 р., виявляють рецитаційний варіант значно відмінний від того, у якому рецитував Кр. свої думи до фонографа в 1908 р. Кр. і сам жалівся, що не може він уже в «плачах» підносити голосу так, як бувало давніш.

Порівнюючи записи дум із різних околиць помічаємо, що чим ближче стоять до себе кобзарі місцем свого пробування і районом своєї діяльності, тим більше подібності виявляють їх рецитаційні варіанти, тим більше спільного мають їх репертуари. До таких помічень дають підставу не лише тексти—на се звернено увагу вже й давніше,—але також і мелодії дум. На основі фонографічних записів дум можемо ствердити, що рецитації з Миргородщини мають багато спільних признаків, підходять під один тип, виказують лише варіанти одного основного взору: найкраще показується се в характеристич-

¹⁾ «Українські народні думи». I том корпусу. Вид. Історична Секція УАН. Комісія Історичної Пісенности. Київ 1927, с. ССІ.

²⁾ Мабуть довжина віршів залетить подекуди від довшого чи коротшого віддиху кобзаря.

³⁾ Южнорусская пѣсня и современные ея носители. Київ 1904, с. 30.

⁴⁾ К. Ф. У. О Кобзарь. О. Вересай, его думы и пѣсни. Киевск. Стар. 1882, VІІІ. с. 259.

них закінченнях періодів¹⁾. Таксамо рецитації з Харківщини (Пасюги, Древченка, Кучеренка) близько споріднені з собою творять окрему харківську групу. Значно відмінний варіант виявляє рецитація найстаршого кобзаря з Харківщини Гн. Гончаренка, котрий є очевидно представником окремої школи. Окремий тип кобзарської рецитації репрезентує також Ост. Вересай, що деякими рисами нагадує Гончаренка²⁾. Оп. Сластьон засвідчує, що мелодії дум на Чернігівщині в 1870-х та 1880-х рр. вельми різнилися від рецитацій полтавських і харківських кобзарів.

Оттак виринають перед нами поодинокі визначні кобзарі та цілі групи кобзарські, що репрезентують різні типи кобзарської рецитації, різні школи, зв'язані з різними місцевостями й округами. Оттому-то в виданні НТШ. порядкували ми думи не по їх змістові й темам, але по співцям, як представникам поодиноких варіантів і типів кобзарської рецитації; за критерій порядкування вважали ми ближчий або дальший ступінь споріднення рецитаційних варіантів, що механічно зводить поділ на територіальну основу.

Існування районних груп кобзарів і співців дум стає цілком зрозуміле лише як вплив давніх організацій професійних співців, що їх останки переховалися майже до кінця XIX в. Відомості про отсі співацькі братства, які на щастя встигли ще зібрати дослідники народної поезії — Томачинський, Боржковський, Сперанський, Гнатюк та інші, дають важні вказівки у двох напрямках: 1) що професійні співці були зорганізовані по взірцям ремесницьких цехів, під патронатом церкви, з виборним принципом і перенесенням найважливіших справ (суд, заряд спільною касою, прийняття нових членів) на загальні збори членів; братство вело евіденцію своїх членів та розтягало контролю над співаками, приймаючи до свого товариства й допускаючи до співацького зарібку лише тих, що перейшли тяжку, звичайно трилітню школу у відомого кобзаря чи лірника та одержали «визвілку».

2) Кожне братство мало свій постійний осідок (звичайно у якомусь містечку) і свій відмежований район, де й розвивало свою діяльність та охороняло свої традицією закріплені права від експлоатації інших товариств і осіб, що не належали до даного братства. Очевидно ці кобзарські райони не мусять покриватися з адміністративним поділом краю. Таким способом протягом цілих віків складався репертуар поодиноких округ і братств під впливом місцевих умов, а головню кобзарських шкіл чи гнізд (як зве їх Драгоманов), що підготовляли кандидатів на професійних співців; се й пояснює нам, як витворювалися районні типи рецитаційного стилю і різні редакції дум, чому кождий район має свої улюблені й особливо часто співані думи³⁾.

Перший В. Горленко звернув увагу на зв'язок окремих дум із терито-

¹⁾ Ф. Колесса: Про музичну форму дум. Матеріали до укр. етнол. XIII, ст. IІІ.

²⁾ Докладніш обговорено споріднення варіантів кобзарської рецитації у нашій розвідці: «Варіанти мелодій укр. народ. дум, їх характеристика і групування». Записки НТШ. СХVІ.

³⁾ У зв'язку з сим годиться заважити, що не лише думи, а й пісенні, тексти й мелодії та інші твори людського мистецтва виявляють районне групування; стверджено, що поширення музичних діалектів і вишнєвкових типів сходяться із границями говорів на даній території.

ріальними школами, ширше розвинув сю думку акад. Сперанський; та щойно в згаданій праці Кат. Грушевської визискано в сьому напрямі увесь призбираний досі матеріал, щоб «розглянути окремі думи в їх варіантах в зв'язку з кобзарською традицією на тлі їх територіального розподілу», щоб означити покищо бодай «фрагменти кобзарських районів, шкіл, з їх репертуарами»¹⁾. К. Грушевська підчеркує, що первісними осідками кобзарського мистецтва були здебільшого міста; дослідження цих центрів кобзарської науки має незвичайно велике значення для історії дум²⁾; та супроти недостатчі документальних відомостей про кобзарство за старих часів покищо одним ключем до історії кобзарства, окремих його шкіл і цілої професії лишаються тільки його твори—думи в зв'язку з їх розподілом на нашій території, з розвитком і занепадом окремих тем протягом часу, коли їх досліджували³⁾.

Окремий уступ у праці К. Грушевської під скромним заголовком «Деякі висновки й побажання»—се перша в нас спроба—1) вяснити обставини, що обумовили літературну окремішність дум, а саме: «професійний характер корпорації, що несе думову традицію на протязі віків, і зв'язаність сеї корпорації з певними постійними географічними пунктами, осідками гнізд чи шкіл, що відбилась на районуванні думового епосу»; 2) переглянути увесь зібраний дотепер матеріал... щодо численности записів, щодо часу їх походження та щодо розподілу на території, щоби на тій основі добути важні відомості про міграцію варіантів між поодинокими районами і взагалі про історичний розвиток кобзарського епосу⁴⁾.

Досліди в сьому напрямі показують, як складається в народній традиції перехрещування різнородних впливів, як усе се відбивається на силтанні й дробленні варіантів, зв'язаних із територією й співацькою групою чи школою; вони-ж дозволяють нам, як висловлюється акад. Сперанський, «відрізнити у кожного співака в його поетичнім запасі риси спільні, що зв'язують його з иншими співаками тої-ж місцевости, і риси індивідуальні, що дозволяють судити про нього як про особу митця».

Своєю речитативною формою з характером імпровізації думи виявляють як-найтісніше споріднення з похоронними голосіннями. В думах бачимо лише вищу стадію того самого рецитатійного стилю, який виступає в голосіннях на давніших щаблях розвитку, в примітивнішій формі. Основи віршової й мелодичної будови в обох групах зовсім однакові:

1. Форма нерівномірних віршів залежна від синтактичного укладу речень і їх частей; сполучування віршів найчастіше на основі риторичного риму у менші й більші групи-періоди з доволі симетричною але дуже різноманітною будовою. Приблизне вирівнювання віршів, їх евфонія й мелодійність, перевага дієсловних римів, асонанції, анафора як вплив синтактичного паралелізму.

2. Сумовита мелодія та її речитативний характер, мелодичне *parlando*, що виявляється дробленим ритмом, вповні нагинається до ритму й форми підходячих віршів та не укладається в такти й не виявляє повторювання ритміч-

¹⁾ У. н. думи, с. ССIV. ²⁾ Ibid., с. ССIII. ³⁾ Ibid., с. ССIII. ⁴⁾ Ibid., сс. ССI—ССIV.

них мотивів; одноцільна розтяжна мелодична фраза, що може відповідати довшому й коротшому одноцільному віршеві.

3. Характер імпровізації, мінливість, що виявляються у змісті й формі; одно й друге залежить від талановитости співця, його підготовки й уміння послуговуватися готовими традиційними мотивами, формулами й речитативним стилем.

4. Епічний стиль із тавтологічним відтінюванням одної-ж думки, апострофами, повтореннями, сталими епітетами, порівняннями, символікою й іншими засобами традиційної поетики.

З цього всього виходить ясно, що рецитатори, співці дум і голосіньці мусять відповісти без порівняння вищим вимогам, як співці звичайних пісень, мусять визначатися музикальним талантом: вони-ж укладають у свої рецитації якусь частину індивідуальної творчости. І дійсно, співання дум приступне лише професійним співцям, а похоронні плачі-заводи що їх плели колись також професійні голосіньці, хоч як вони розповсюджені, а все-ж таки вповні вдаються лише талановитішим одиницям.

Та обмеження дум до круга професійних співців, як уже вище зазначено, спричинило незвичайне вироблення й витончення речитативної форми, і головню сим різняється думи від голосінь. Супроти дум мелодії голосінь примітивні й багато убожчі: се варіювання одного мотиву, одної розтяжної фрази, що обертається у кварті або в квінті мольової скалі і завсіди опадає на тоніку,—коли мелодії дум досягають октави й виявляють сплетення кількох характеристичних фраз. До того-ж у голосіннях при одноманітному закінчуванні фраз тонікою не помічається такого виразного визначування періодів, як у думах. Думи підносяться понад голосіння також інструментальним супроводом, що скріплює силу музикальної експресії і переграми служить до відмічування періодів.

Голосіння—се здебільшого імпровізації, не мають таких устійнених тем і до певної міри викінчених традиційних текстів, як думи. Одним словом: голосіння виявляють давніший і нижчий шабел того самого рецитаційного стилю, який так буйно розвинувся в думах.

Та думи споріднені з голосіннями не лише речитативним стилем, а ще й мотивами, поетичними образами й глибоким ліризмом.

У думовому епосі ліричний елемент розростається до того, що виповнює цілий зміст кількох дум (Невольницькі плачі, Сестра, Прощання козака, Соколи). Щирим ліризмом пронизані навіть думи оповідного змісту (Озівські брати, Маруся Богуславка). Каяття Ол. Поповича й Самарських братів, сердечне бажання мерущого лицаря Безвідного, щоб поховали його козаки-товариші, трагедія материного серця в думах про удову та про Коновченка,—усе се ліричні мотиви. Даремне шукали-б ми в думах епічного спокою: всюди натикаємось на живе спочуття й захоплення описуваними подіями; безпосередністю почування навіяні особливо невольницькі плачі.

Часто подибуємо в думах опис смерті козака й козацьких похоронів із прославлянням покійника (Коновченко, Безвідний, Кодимська долина, Озівські брати, Самарські брати, смерть Богд. Хмель-

ницького). Думи своїм незвичайно сумовитим характером, так само як і голосіння, розжалоблюють самого співця і слухачів, «додають жалощів», мовляв Ост. Вересай; одні й другі характеризують високий під'єм почування й піднесений, урочистий, патетичний тон. Отсе-ж той спільний підклад і настрій, з якого випливало споріднення та однакові й подібні мотиви в сих обох галузях речитативної поезії. Порівняння смерти з весіллям, могили з новою хатою, зятем чи невісткою, умерлого із загніваним що не дає себе переблагати, похоронів із вибиранням у далеку незнаму дорогу, плач самотньої жінки-сироти, птахи посланці між розлученими,—усе се улюблені мотиви укр. народної поезії, подибувані в думах як і в голосіннях. Не будемо тут ширше говорити про те, як багато спільного мають думи з голосіннями у поетичних образах, епічному стилі й вислові—се зроблено на іншому місці¹⁾; тут наведемо для прикладу отсі паралелі:

Дума: Ой у неділеньку
Та райо пораненьку
Та ранніми зорами—
То й не сива зозулина кувала,
Тай не дрібная пташечка щебетала,
Як сестра до брата
Добрим здоров'ям
Та поклон посилала.
Кватирочку відчиняла

Та словами промовляла,
А й сльозами ридала:
„Ай братіку мій рідненький,
Голубчику сивенький!
Прибуди-же до мене,
Та одвідай-же мене
При чужій чужині
Тай при злій-же хуртовині
Та при нещасній годині.

(Сестра, Матеріали до у. етн. XIV. 192).

Сестро моя рідненька,
Голубонько сивенька!
Ой рад-би я до тебе прибувати,
Та не знаю, сестро, де тебе шукать уже мати.
За темними лісами,
За далекими степами,
За бистрими ріками,
За високими городами.

Добре, братіку, вчини,
Через темний ліс ясним соколом перелини.
Через дальніє степи перепілочком перебіжи,
Через бистрі ріки білим лебедоньком переплини,
Через великі городи сивим голубоньком перелети,
У дворі впади,
Крильця опусти,
Жалібненько загуди,
Добре слово зговори:
Мов мое серце сирітськеє тугу розважає.

(Сестра, Чубинський: Труды V. 469).

Голосіння. Прилинь до мене в гості
Ходь на годиночку,
Ходь на хвилиночку,
Ходь зазуленькою!

(Етн. Збірн. XXXI—XXXII ч. 19),

Да скажи-ж ти мині:
Коли ти ко мні у гості прибудеш?
Коли мині для тебе столи застїлати?

¹⁾ Фил Колесса: Про генезу укр. народніх дум. Льв. 1921. 81—117.

Да ти не прибула к Рожеству за великими снігами,
 Да не прибудеш як Великодню за великими дощами,
 Да ти не прибудеш к святой недільці за начальними ділами.
 Да ти не прибудеш к Ніколі дай ніколи!...
 Да коли ти до мене в гості прибудеш?
 Да чи ти ітимеш, чи летітимеш, чи плистимеш?
 Утенькой плистимеш,—буду ряску розганяти;
 Зазулей будеш летіти,—сади буду розхилати;
 Дорогою ітимеш,—буду дороженьку промітати, буду ворітечка одчиняти...
 Якби я-ж знала, де міні тебе взяти..... (Ibid. ч. 180).

Буду стежечки травцею застелять,
 і ворітечка одчинять,
 і віконечка одсுவать,
 та буду свого батенька рідненького в гості дождиать. (Ibid. ч. 236).

Відкіля я тебе, моя матінко, буду виглядати
 і коли тебе в гості дождиати?
 Чи вас ок Різдву,
 чи вас ок Великодню,
 чи вас ок святій неділоньці?
 Ок Різдву снігом позамітає,
 а к Великодню водичкою позаливає,
 а к святій неділоньці пісочком позасуває.
 Як будете ви к Різдву до нас в гості прибувати,
 то я буду ворітечка одкидати;
 а як будете до нас к Великодню прибувати,
 то я буду водичку спускати;
 а як будете к святій неділоньці прибувати,
 то я буду доріжечки промітати,
 промітати і своїми слізоньками поливати,
 буду столи застилати і буду віконечка одчиняти,
 буду свою мати старесеньку в гостоньки ждати:
 може-ж вона буде до мене в віконечко влітати,
 чи не буде вона мені правдоньки казати? (Ibid. ч. 193).

Думи: Орле, брате! чи не бачив ти мого соколяти?
 Безродного, бездомного дитяти?

(Записки Юго-Зап. Отд. Р. Г. Общ. I. 16—18).

Поклоняється бідний невольник
 Із землі турецької, із віри бусурманської,
 У города християнської, до отця, до матері,
 Що не может він їм поклонитися,
 Тільки поклоняється голубоньком сивеньким.

(Плач невольника. Ант.-Др. II. п. I. 93).

Соколе ясний,
 Брате мій рідний!
 Ти високо літаєш,
 Чому в мого батька, у матері ніколи в гостях
 не буваєш?

У города християнської,
 Сядь, пади
 У мого батька й матері, перед ворітьми
 Жалобенько проквилі,
 Ще моему батьку й матері більшого
 жалю завдай.

Полинь ти, соколе ясний,
 Брате мій рідний,

(Плач невольника. Ант.-Др. II. п. I. 95).

Голосіння: Ви зузуді сивенькі,
 соловейки миленькі!
 Та ви далеко літаєте,
 та ви багато видаєте,—
 чи ви не чули,
 чи ви не бачили моєї доченьки?
 (Етн. Зб. XXXI—XXXII. ч. 31).

Буде зазулька кувати,
 будуть сади розцвітати,—
 я буду свого господаря питати,
 Чи не здибали его, чи не виділи?
 Та будуть, моя дружинонько, сади розцвітати,
 та будуть зазуленьки кувати і соловейки щебетати,—
 будуть мені нещасниці жалю завдавати,
 а я вийду за ворітечка, тай буду питати:
 Ви зазуленьки сивесенькі
 а соловейки малесенькі!
 Та ви високо літаєте,
 ви далеко буваєте:
 чи не чули, чи не бачили дружиноньки вірненької?
 Як бачили, то хваліться,
 як побачите, поклоніться моїй дружині вірненькій.
 Хай-же він прийде, та нехай мене одвіда,
 як-же я тут живу, та як горюю,
 та я пізно лягаю, а рано встаю,
 та все чуже ділечко роблю.

(Ibid. ч. 128. Порівн. чч. 31, 235, 218, 242).

Оттак порівнюючи думи з голосіннями можемо переконатися, що декотрі мотиви, розведені в голосіннях ширше й повніше як у думках, творять суцільні картини, які-б можна назвати перлинами української народної поезії. Уже в I частині отсеї розвідки зазначено, що голосіння розпоряджають високо розвиненою образвою мовою й великим багатством поетичних красок, подекуди навіть більшим ніж думи. Отже нічого дивного, що сею стороною могли вони зазначити свій вплив на думи. Та найважливіша в цьому зближенні є музична й віршова форма. Зваживши, що голосіння були поширені по всьому просторі українських земель, як показують і теперішні записи, можемо їх уважати за ту основу, що з неї вийшла найвища форма речитативної поезії, козацька дума, котру розвинули й виплекали професійні співці, кобзарі-бандуристи. Показується, що се форма глибоко засвоєна українській народній поезії, оперта на прадавній літературній і усній традиції.

Що думи витворювалися ступнево групами на протязі XVI—XVII вв., на се маємо доволі багато вказівок у самому змісті та історичному підкладі думового епосу, хоч століття усного переказу та об'єднання спільним речитативним стилем у великій мірі позатирали вже сліди наверствовання. В найзагальнішому поділі, наміченому вже в виданні Антоновича-Драгоманова, стоять проти себе дві групи дум: про боротьбу з Татарами й Турками і про Хмельниччину.

Перша група обіймає переважно думи старшої верстви, до якої належать насамперед невольницькі думи, безперечно найстарші, ось із якими мотивами: плач невольників, проклін турецькій землі, пересилання звістки на рідний край, просьба щоб викупили, молитва за визволення, утеча з неволі, погоня, смерть на степу від турецького меча або з голоду й спраги.

Боротьба з Татарами й Турками, що була віссю коло якої оберталось життя козаків, дала зміст а бодай загальний підлаад більшій частині старших історичних дум. Усі думи старшої верстви змальовують події, постаті й ситуації, що на протязі довшого часу і за різних обставин повторювались постійно, так що набрали значення типових явищ, характеристичних для своєї доби, як напр.: різні форми турецької неволі, утеча, погоня, самотня смерть козака серед степу, лицарські герці козаків із Татарами й Турками, плавба по Чорному морі, винищення ворожих кораблів, буря на морі, прощання козака з родиною, приставання охотників до козацького війська проти волі родичів, жорстокі паші турецькі, потурчені Українці та Українки, відважні ватажки, бідні невольники. Сі думи лише загально обрисовують історичну добу, але ні одної з них не можна зв'язувати з якоюсь означеною історичною подією або особою, вони—як се найчастіше буває також у народніх піснях—оспівують безіменних героїв, а історичні імена (Самійла Кішки, Скалозуба, Сірка, Зборовського) згадують лише випадково.

Зовсім инший характер мають думи про Хмельниччину: вони стосуються до відомих із історії подій, які ніколи вже не повторилися, до осіб, що імен їхніх ніяк не можна-б заступити иншими. Нові та оригінальні в сих думках і самі теми і їх освітлення, де-не-де подибуємо навіть спроби характеристики історичних осіб: Богдана і Юрія Хмельницького, Виговського, Потоцького, Барабаша. Думи про Хмельниччину, що зросли на ґрунті великої соціальної революції з домішкою релігійних і національних мотивів, мають узагалі реалістичну зафарбу та лишают враження безпосередньої близькості до подій. Коли старші думи овіяні глибоким смутком і грозою «Дикого Поля»,—то в пізніших проглядає бадьорий настрій переможця,—се виявляється гумором і злобною насмішкою, що виключає або бодай чимало обмежує елегійно-ліричний елемент. До дум про Хмельниччину близько підходять своїм реалізмом і гумористичним тоном ще три инші думи: про Ганджу Андибера, про Козака Голоту і про Козацьке життя¹).

Та найважливіше те, що думи давнішої верстви не виявляють ніяких ближчих зв'язків із літературними творами середньої доби: своїм ліричним характером, поетичним висловом, ба навіть змістом вони в'яжуться з народніми піснями, з котрими мають чимало спільних мотивів у засновку²). З сього погляду можна-б до старшої верстви зарахувати щеї думи з повчальним змістом, без історичного підкладу: Вдова, Сестра, Прощання козака.

¹) Думи з гумористичним характером могли з'явитися вже й перед Хмельниччиною—та вони більш характеристичні для новішої верстви.

²) Невольниця передає звістку до родичів (дума про Марусю Богуславку і пісня про дівку-бранку: *Ант. Др. Ист. п. I. 135*); навертання невольника на іслам (дума про Самійла Кішку і пісні про Байду та про Івана Богуславця: *Ант. Др. Ист. п. I. 145. 241*); прощання козака з сестрами (дума про виїзд козака з дому й аналогічні пісні: Максимович, *Сборн. 1849, 107*; Чубинський „Труди“ V. 907; Головацький „Нар. пісни“ I. 24); порівняння смерти козака з весіллям (дума про Коновченка і пісні про вбитого козака і його коня: Чубинський „Труди“ V. 942—5); прогнання матери-удови невдачливими синами (дума про удову і ліричка пісня на таку саму тему: *Етн. Збірн. II. 47*); горювання самотньої жінки-сироти (дума про сестру й брата та аналогічні пісні: Чубинський „Труди“ V. 445, 474, 480).

Навпаки думи пізнішої верстви—про Хмельниччину та инш.—стоять далше від пісень, зате своїм підкладом підходять подекуди до козацьких літописів та інших пам'ятників української літератури з другої половини XVII і початку XVIII в.

Однакова історична основа, подекуди насмішлива закраска та багато спільного у змісті й тоні споріднює думи про Хмельниччину особливо з тогочасними віршами й піснями книжного походження (Ант.-Драг. «Ист. пѣсни» II, сс. 134—140; В. Н. Перетц: Историко-литературныя изслѣдованія и материалы I. Пб. 1900. 94—7).

Одначе схожість, яка лучить думи про Хмельниччину з пам'ятниками української літератури XVII—XVIII вв., можна пояснити тим способом, що як автори віршів, козацьких літописів та інших творів, напр. драми «Милость Божія», так і творці дум черпали із спільного джерела—з давньої традиції, що удержувалася в козацьких кругах ще з часів Хмельницького та перейшла згодом у письменство¹⁾.

Взагалі постановля дум про Хмельниччину не можемо надто далеко відсувати від історичних подій, яких вони доторкають, бо історична пісня чи дума лише тоді могла прийнятися й поширитись між народними співцями, коли оспівувана подія живо ще удержувалася в народній традиції, коли жили ще люди, що її пам'ятали.

Як могли козацькі літописці покористуватися давнішими віршами про Хмельниччину, а навіть уплітати їх у своє оповідання, так само могли вони та інші укр. письменники XVIII в. підлягати впливам укр. народньої поезії і зокрема народніх історичних дум; се-ж було зовсім природньо того часу, коли переписувано такого багато співаників із народніми піснями, коли й письменні люди складали пісні за взірцями, а часом і під мелодії народніх пісень.

Отже літописи, вірші й драми перших десятиків XVIII в. можуть хіба тільки посередньо вказувати на джерела дум пізнішої верстви. А втім, як-би ми ні пояснювали сю спільність історичного підкладу й мотивів—се є факт незаперечений, що вона споріднює тільки новішу верству дум із літературними творами, отже не дає ніяких указівок на походження старшої верстви дум і самої форми кобзарських рецитацій.

Сліди книжного впливу на думи добавчувано також у їх мові (Житецький, «Мысли» 136), закрашеній подекуди церковщиною й архаїзмами. Та ці признаки могли з'явитися в мові дум також посередньою дорогою через релігійні пісні переважно книжного походження, що входять у круг кобзарських співів. Правда, мова дум не є звичайною буденною мовою; а проте-ж те саме можна сказати й про мову голосінь і народніх пісень, особливо тих, що належать до давнішої верстви. До того-ж думи,

¹⁾ Так напр. переказ про королівські листи, перед козаками затаювані, які підступом добуває Хмельницький від Барабаша, склався коли не за часів Хмельницького, то небагом після його смерті (др. Ів. Франко: Студії над укр. нар. піснями 277—337), як се можна простежити по письменним джерелам із другої половини XVII в. Самовидець, Грабянка і Величко переповідають сю пригоду в різних варіантах—та основана на сьому-ж таки переказі дума про Хмельницького й Барабаша могла скластися зовсім незалежно від літописного оповідання, і навіть багато раніш.

переховувані у замкненому крузі кобзарської братії, у більшій мірі зберегли чистоту давньої традиції, а з нею й архаїчні признаки у вислові й стилі, ніж доступні всім пісні, що наслідком свого широкого розповсюдження в народніх масах затратили чимало слідів старовини.

Приймаючи, що разом із думами старшої верстви розвинувся й стиль кобзарської рецитації ще протягом XVI в., ніяк не можемо ставити його в залежність від віршової літератури середньої доби, яка починає прозябати щойно в кінцем сього століття.

Нічого спільного щодо свого складу не мають із думами силабічні вірші, котрі виявляють зовсім инший взірць віршовання із складочисленням, пезурами, правильним римом, а то й строфовою будовою.

Похвальні вірші в описах гербів з кінця XVI в., зложені макаронічною мовою, нерівномірними й дуже не складними стихами, що є подекуди невдатними спробами силабічного віршовання¹⁾, тяжко було-б уважати за взірці дум; те саме можна-б сказати й про пізніші складання на кшталт «Перла многоцінного» з 1646, зближені до римованої прози, хоч тут уже маємо умисне вживання нерівномірних стихів з дієсловними римами.

Однаке сей тип версифікаційний, що з'явився мабуть під впливом старинної української прози, не знаходить ширшого розповсюдження в укр. літературі XVI—XVII вв., не видержуючи порівняння з більш виробленою й загальноживаною формою силабічного вірша. Щойно серед різдвяних і великодніх віршів-ораций з XVIII в. (як показує велика збірка текстів що оголосив М. Возняк в «Укр. р. Архіві XI, 1913. сс. 45—84) подибуємо значнішу групу віршів, що подекуди нагадують думи свобідною будовою й одноманітним повторюванням дієсловних римів; до того-ж і гумористичний тон споріднює ці вірші-орачії з відомою групою дум. Та стихи в віршах-орациях бувають здебільшого довші як у думах, і лучаться попарно правильним римом; се й відрізняє їх від дум.

Та всі ці літературні твори, писані нерівномірними віршами, як „Перло многоцінное“, «Слово про збурення пекла», монолог вертепного Запорозжця, врешті згадана група віршованих різдвяних і пасхальних орацій не мають значення для геневи дум супроти найновішого відкриття М. Возняка, котрому пощастило в збірнику Кондрацького з 1693 р. знайти думу про козака-нетягу; для ілюстрації її віршової форми наводимо отсей уступ²⁾:

...Аж где се взяв Татарин старий бородабий,	Чи на мої коні ворониї,
На двох конях лисавих за ним уганяе,	Чи на мої шати дорогії?
Аж до него козак промовляє:	Що промовит старий Татарин бородабий
Старий Татарине бородабий!	До козака запоровского:
Чого ти за мною уганяеш?	Не набігаю на твої коні ворониї,
Чи на мої зброї яснії,	Ані на твої шати дорогії,

¹⁾ Напр. панегирик на герб Острозького в Біблії з 1581.

²⁾ З відпису, що ласкаво уділив нам М. Возняк; у цілості текст дум появиться в „Ювілейному Збірнику на пошану акад. Михайла Грушевського“.

Не набігаю я на твою зброю ясну, Не зарікавби я се в Килії за тебе швидко
Тільки я набігаю на тебе, козака молодого. червонців брати.
Колиб тебе мині судив Бог узяти,

Наведений уривок показує, що форма думи з усіма характеристичними признаками речитативного стилю (наскільки про се можна судити з самого тексту) вже наприкінці XVII в. була вироблена, готова і виспівана, така-ж сама, як згайшли й закріпили її записувачі на початку XIX в.; а се вказує на довгу добу попереднього розвитку думового епосу.

Та в згаданому збірнику Кондрацького знайшов М. Возняк щеї гумористичні оповідки в формі думи: про вівчара, що заснувши на могилі розгубив вівці, і про гостину теці у зятя. З сього бачимо, що вже наприкінці XVII в. в склад кобзарського репертуару входили побіч дум також гумористичні речі, які вбирано у форму дум із метою пародії:

Я-ж не мовлю: вітер шумит.	До мене вернися,
Оглянусь, аж господар конем біжит,	У мене вп'ять наймисе!
Як чорний ворон летит	Бідний овчар став,
На воронім коні,	З бурдюгом се поражав:
В голубім жупані,	Стоймо, небоже, бурдюже, небоймось,
На овчара махав:	Вп'ять у свого господара наймімосе...

Стої, овчару, не бойсе,

(М. Возняк: Із збірника Кондрацького кінця XVII в. Зап. НТШ. CXLVI).

... Бідний овчар як свиснув,	Господара споминав:
Всі овці за ворота потиснув,	Тож мене поганин вельми бив.
В чистое поле овці виганяв,	Правда, не на лихо учив,
Сам на могилу схожав,	Щоб я всі овечки в цілости, в радости до-
Хліба-соли вживав,	дому прогонив.
Сльозами се обливав,	(Ibid. 172).

Тут годиться зазначити, що ся гумористична рецитація не то що своєю формою й стилем, а щеї змістом споріднена з думами, як показують отсі паралелі:

Господиня жаліючи побитого вівчара.

.....Єще дванайцять локоть полотна з скрині	Бідний овчар як взяв за ухо,
взяла,	Учинив на дні сухо.
Що у дванайцять пасом ткала,	Гидко, гидко,
До шинкарки понесла,	Що в коновці дно видко.
Конов меду взяла,	Тоді овчар як напивсе,
Додому принесла,	То єще горше розболівсе....
Овчарові на піч подала.	(Зап. НТШ. CXLVI. 171).

Жінка вітаючи мужа козака, що вернувся і з походу—

...До скрині тягла,
Непростого, льяного полотна тридцять локтів узяла,
До шинкарки тягла,—
Три кварта непростой горілки, оковити узяла,
З медом да з перцем розогривала,
Оттим козака частувала та витала*.

(З думи „Козацьке життя“. Ф. Колесса. Укр. народ. думи.

Льв. 1920, ст. 155).

Сюди підходить шей уступ із думи про Ганджу Андибера:

Як подали козаку в руки ту кінву,
То він став біля печі
Тай почав підливати пивце грече.
Взяв раз, покоштував,

Удруге напився,
А втретє як узив ту кінву за уxo,
То зробив у тій конівці сухо.
(Ф. Колесса: Укр. нар. думи, с. 149).

Подибується в рецитації про вівчара також деякі спільні місця з народними піснями:

Господар бив мене, бив,
Волочив,

Дідьчу матюр не научив,
Мене не научив.

(Записки НТШ. XCVI, 172).

Строфа з пісні про жінку-пиячку:

Ой бив мене,
Волочив мене,

Заволік за потік,—
Не навчив мене!

(Зап. від старенької жінки з с. Татар, Самбірського пов.).

Порівняння згаданих різдвяних і великодніх віршів-ораций (у яких не раз говориться про побиття настирливого «миркача») з гумористичними речами збірки Кондрацького вказує на близьке споріднення.

Не без значення може бути згадка про замір вівчара втікати на Волощину, що вказувала-б на її близькість до місця постання сеї рецитації, отже на Правобережну Україну:

Годі вже своїх ног напотаї подбивати,
Пойду я уже в Волощину,
Єднаково я умію по волоській говорити:
„Штереманеште, штереману переґні веґера“.

(Зап. НТШ. CXVI, ст. 169).

Коли генетичну залежність дум від голосінь можна вважати за доведений факт, то тим самим тратьте важну опору здогади про тісніший зв'язок дум із московськими билинами чи з південно-слов'янським епосом. Проф. Дашкевич указуючи на взаємини Українців з Сербами й Болгарами у XVI—XVII вв. висловлює здогад, що укр. історичні думи «могли підлягати також впливові сербського й болгарського епосу» («Нѣсколько слѣдовъ общенія Южной Руси съ Югославянами въ литовско-польскій періодъ ея історіи, между проч. въ думахъ». Изборникъ Кіевскій, 1904. 128). Одначе досі не виявлено у змісті дум ніяких виразних слідів сього впливу. Тим більше не можна свободної форми козацьких рецитацій виводити від впливу сербських юнацьких пісень, що виявляють складочислову будову стиха з розміром 4+4+4+4 у старшій верстві і 4+6 у новішій. Так само й московські билини не могли бути за взірець форми для козацького епоса: в билинах стихи доходять до приблизного вирівняння щодо числа складів, а навіть виказують доволі правильні цезури, так що в досить великому числі билин проглядають складочислові схеми 5+5 (колядковий стих) або 4+4+5, до того-ж число складів вагається в доволі вузьких границях. Також як до свого змісту думи не мають нічого спільного з билинами (поминувши дрібні схожості в думах про Коновченка та Олексія Поповича).

Докладний розслід музичної форми дум із поглядом на інші групи української усної словесности, а також порівняння дум із аналогічними пам'ят-

никами південно-слов'янського, московського і фінського народного епосу промовляє за повною оригінальністю українського рецитативного стилю.

Фінські руни, юнацькі пісні, билини й думи—хоча споріднені з собою рецитативним характером—різняються будовою вірша й мелодії та способом рецитації так вельми, що виявляють чотири окремі типи рецитативного стилю. Коли-ж три перші заховують більшу або меншу рівномірність віршів, постійні цеури, а подекуди й правильне складочислення та в мелодії виявляють тактовий поділ, так що підходять більше до пісень із рецитативним відтінком,—то в думках рецитативний елемент найбільш розвинений. Така свободна форма рецитативу надається як-найкраще до передання музикальної декламації, котрою дума при доброму виконанні робить незвичайно сильне враження на слухача і безперечно перевищує усі згадані типи рецитативного стилю.

Рівнобіжно з розвитком рецитативу в найдавніших галузях української народної поезії з'являються рецитативні форми також в укр. письменстві, починаючи від його початків. Богослужбний церковний спів, поширений на Україні разом із християнством, був відблеском византийської гимнодії, що в VI в. (з виступом Романоса) перейшла добу свого найбільшого розцвіту.

У византийській церковній поезії розвинулася т. зв. ритмічна версифікаційна система з складочисленням, цеурами, станівким місцем наголосу в закінченнях стихів і з свободним римом¹⁾.

Не можемо тут увійти в нероз'яснене досі питання, чи слов'янські переклади церковних гимнів зроблено з належним зрозумінням їх віршової форми, чи прозою, не зважаючи на розмір стиха, як думав акад. В. Ягич²⁾. Для нас важне те, що византийська гимнодія довела до найвищого розвитку рецитативний стиль, який прийнявся й скрізь на українських землях у богослужбовому співі. «Церковна поезія», мовляв акад. М. Грушевський³⁾, «культивувалась тут у формах церковнослов'янських та мала величезний вплив на вироблення місцевої поетичної літературної манери взагалі». М. Грушевський зазначає з натиском, що «вплив церковного співу і рецитативу, риторичного риму, його поетичних і ритмічних засобів мусів бути великий»⁴⁾; у дальших томах своєї «Історії літератури» підносить він «широкі аналогії між нашим старим героїчним стилем і церковною поезією, які промовляють за широкими впливами її і то якраз на рецитативні форми нашої героїчної поезії»⁵⁾, в тім і на «Слово о полку Ігоревім».

Не дивно, що вплив церковного рецитативу відбився також на літературних творах релігійного змісту, як «Повість о Лазаревім воскресенні».

¹⁾ W. Christ i M. Paranikas: *Anthologia graeca carminum christianorum*. Lipsiae 1871, *cr.* LXXV, i K. Krummbacher: *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. München 1897, *cc.* 690—705. W. Mayer: *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*, *Abhandl. der philos.-philol. Classe der k. bayerischen Akad. der Wissenschaften*. Bd. XVII. München 1886, *cc.* 1886, 315, 326, 346, 355.

²⁾ *Menaea septembris, octobris, novembris ad fidem vetustissimorum codicum* (з pp. 1095—1097) ed. V. Jagić. Petropoli 1886, *c.* LXXVIII.

³⁾ *Історія української літератури*. II. 163. ⁴⁾ *Іст. літ.* I. 98. ⁵⁾ *Ibid.* II. 196.

«Сі впливи, як зазначає акад. М. Грушевський, знаходили собі суголосні елементи в народній поетичній музикальній творчості. Але об'єднуючися й комбінуючися з ними вони без сумніву дуже значно впливали на їх ритміку, мелодику і поетичний стиль»¹⁾.

Розглядаючи форму голосінь і дум звертали ми увагу на те, що одні й другі наслідуючи дроблений ритм мови найближче підходять до церковного речитативу і що з богослужбними піснями споріднює обидві групи також широке вживання риторичного риму. Отже можливо, що вплив церкви відіграв дійсно важну роль в розвитку речитативних форм української народної поезії. Та щоб можна було в'ясувати це відношення, потрібне тут насамперед «ближше розслідування характеру старого церковного співу з боку текстуального, ритмічного і мелодичного»—як справедливо зазначає акад. М. Грушевський²⁾.

Не маючи змоги на сьому місці входити в отсі спеціальні питання, ми змагали передусім до того, щоб розслідувати речитативний стиль дум та щоб визначити думам належне місце межі творами української усної творчости.

Наша ціль осягнена, коли ми могли ствердити безсумнівно тісний зв'язок, що лучить думи із іншими творами укр. народної поезії як щодо змісту, так особливо щодо форми і поетичного стилю; із сього зв'язку ніяк не можна вивирати дум, хочаби пояснити їх генезу.

На основі зближення дум із похоронними голосіннями ось як можемо собі уявляти в формі гіпотези поставання тих сумовитих рецитатій:

привід до складання лірико-епічних пісень у формі дум давала найчастіше смерть визначних борців-героїв і їх оплакування, поминання й величання в крузі «товариства кривного, сердечного»; що такі думи-імпровізації виливались у формі й стилю голосінь—се річ зовсім зрозуміла.

Се й відповідає поглядам тих учених, що як А. Веселовський, зв'язують початок лицарського епосу з обрядовими похоронними плачами:

У Слов'ян похоронне голосіння, як інтегральна частина обряду, було ділом професіональних співців. Певна річ, що в деяких голосіннях повторювались деякі спільні місця, деякі ліричні мотиви для вислову однакових психічних настроїв. Завдяки професіональним співцям вироблювалась у голосіннях постійність стилю, схематизм укладу, улюблені вислови й фразеологія. Коли до того всього додамо щеї традиційні сюжети, що переходять із покоління в покоління,—то опинимося в царині епосу й епічного стилю. Голосіння про визначного діяча ставало історичною баладовою піснею, що переходила в традицію, спліталася з іншими піснями про важні події народнього життя, а також із піснями мітологічного змісту, ставала ланкою якогось циклу³⁾. Думи своїм характером плачів, поминальних згадок та прославляння полеглих героїв дійсно підходять до похоронних голосінь, що могли дати засновок козацьким імпровізаціям.

¹⁾ Іст. укр. літ. I. 99. ²⁾ Ibid. I. 98. ³⁾ А. Н. Веселовський: Три главы из исторической поэтики. СПб. 1899. 40—45, 77—78, 135.

Та не менше часто приводом до витворювання дум могли бути й особливі обставини татарського й турецького ясиру та неволі. Можемо догадуватися, що люди гонені в неволю, особливо жінки, прощаючись із рідними сторонами, голосили так само, як і тепер заводять не лише за покійником, але й під ударом інших нещасть, як пожежа, повідь, побиття¹⁾.

Дуже влучно зауважує акад. В. Перетц, що говорячи про плачі невольників не можна, звісно, обмежитися, як ілюстрацією часу коли вони виникли, посиланням на XVI ст.: уже київський літопис красномовно оповідає про невольників та їх плач, яких князі здобувши місто «на щит» гнали в полон і на продаж²⁾.

Т. зв. невольницькі плачі, зачислювані до найстарших дум, вийшли правдоподібно споміж самих-таки невольників, які у великій тузі під впливом піднесеного настрою складали поетичні голосіння про свою долю у формі й тоні, а може навіть під мелодії похоронних голосінь:

... Ой визволи, Боже, нас всіх бідних невольників...

... Вислухай, Боже, у просьбах щирих...

У нещасних молитвах

Нас, бідних невольників...

(Маруся Богуславка. Куліш, Записки о Ю. Р. I, 210).

Можна догадуватися, що сі невольницькі голосіння з проською про викуп і молитвою за визволення, перейшовши в традицію, через утікачів та визволених і викуплених бранців розходились по Україні, здебільшого поміж козацтвом, робили тут велике враження, та давали почин до складання подібних лірично-епічних дум також про інші пригоди козацького життя.

Очевидно не відразу з'явилися думи в теперішній виробленій формі: се вже результат праці й «вспівування» професійних співців. У початковій стадії думи могли мати зовсім форму голосінь, і через те їх стиль лекше могли засвоїти собі навіть непрофесійні співці—імпровізатори. Через повторювання імпровізація набирала конкретніших форм, її переймали інші співці, і таким способом кращі і вдатніші думові теми переходили в традицію, подібно як приймається нова пісня в оточенні творця.

«Знаємо, що козаки плекали гру на кобзу, і що мабуть за їх посередництвом перейшла кобза від Кримських Татарів на Україну... В такім осередку козацького життя як Запорозька Січ обставини пособляли імпровізуванню при звуках бандури... Де-ж як не серед козацьких кругів, під свіжим враженням подій можна було творцеві піднятися до такого одушевленого настрою, до такого правдивого і сильного вислову почування? Чи-ж годні були на се здобутися старці-сліпці здалека від безпосередніх вражень?»³⁾.

¹⁾ Ніколи не забуду, як за катастрофального вливу річки Стрия (мабуть у 1882 р.), що не лише поля й пасовиська, але й найурожайніші городи (т. зв. «прийм») с. Ходович покрит каламутними водами, одна вдова серед зібраних на березі людей почала під мелодію похоронних голосінь заводити—плакати над своїми втратами, передбачаючи голодну зиму. Таким чином голосіння, як се зазначає К. Грушевська, «мають досить широку суспільну функцію, утворюючи зв'язок між колективом і окремою людиною в усіх особливо важких для неї моментах». (У. н. думи, с. СХСН).

²⁾ «Україна» 1925, кн. 1—2, с. 200.

³⁾ Ф. Колесса, «Генеза», с. 116.

Творці дум се були безперечно люди дуже добре обізнані з усіма сторонами й подробицями воєнного козацького життя, живо зацікавлені описуваними в думах подіями, як про се свідчить їх ліричне захоплення; отже найбільше правдоподібності має за собою здогад, що вони виходили з поміж козацтва. Межі козацтвом на Січі бувало чимало освічених людей, бо-ж саме козацтво й творило такі осередки, де перехрещувались народні й шкільні впливи; тут можемо вказати не лише на Січ, а й на козацькі манастирі (Трахтемирівський, Межигірський). Отже й творцям дум може не була чужа деяка шкільна освіта—хоч могли складати думи також і неграмотні люди.

Не відкидаючи можливості книжних впливів на думи встоюємо лише на тому, що думи були продуктом не літературної, але усної народної творчості, котра усним переказом додержалася й до наших часів.

Співці й популяризатори дум могли набиратися особливо споміж старих, окалічених, нездібних до воєнної справи козаків; вони знаходили собі притулок і на Січі і по козацьких манастирях та шпиталях, а вештаючись по світі могли навіть приставати до організації професійних співців¹⁾. Оттак-то дума, розбуджуючи загальну цікавість та зацікавлення широких кіл, увійде у репертуар професійних співців на заселеній Україні. Щойно кобзарі-бандуристи витончують її форму, устійнюють зміст, плекають і розвивають її в районних організаціях, «виспівують» думові теми, як улучно зазначає К. Грушевська²⁾, та розширюють, чи обмежують думовий репертуар відповідно до вимог публіки.

Заслуга пок. П. Житецького між иншим у тому, що він указав на важну роль професійних співців-кобзарів у формуванні думового епосу. К. Грушевська, модифікуючи де-в-чому його висновки, потверджує їх новими аргументами.

«...Співання дум—се трудна штука, що вимагає довгої вправи і кількісної науки і то науки у професіонала кобзаря. Заучування нової думи навіть для досвідченого кобзаря вимагає досить довгої й тяжкої роботи, для аматора-ж із козаків воно було-б ще трудніше особливо в умовах неспокійного військового життя. Се зовсім можливе, що окалічивши в бою й не маючи більш надії на активне вояцтво не один козак виучувався сього трудного діла, щоб ним життя заповнити і з нього хліб їсти... Але трудно натомість допустити, щоб активні вояки часто знаходили між боями час, щоб учитись кобзарського ремесла для своєї втіхи; хоч в окремих випадках се й могло траплятись, але висувати отаку випадкову музикальність окремих козаків як основний фактор у питанні про творчість дум, там де при ділі мусіла бути ціла корпорація, численна й міцна, судячи з її пережитків, се було серйозною помилкою з боку і Житецького і його критиків, спеціально Драгоманова»³⁾.

¹⁾ Ось що говорить про се П. Житецький:

„З усього видно, що творці дум самі були безпосередніми свідками подій. Ми думаємо однак, що типові ознаки дум не могли виробитись і устаткуватись на полі битви, осторонь від культурного впливу школи, тому ініціатива в творенні дум завсіди належала „старшам“, спосеред яких з часом виділявся окремий тип військових кобзарів або бандуристів. Тулились ці бандуристи в козацьких загонах, і про події свого часу знали не з чужих слів. Се були старі вояки-козаки, що за старістю й иншими причинами не володіли вже зброєю і входили в склад полкової музики. Вони розважали козаків своєю штукою в перервах бойових годин, а по закінченню походу розносили славу героїв по цілій Україні“. (Мисли, с. 170) [Користуємось перекладом К. Грушевської, Укр. нар. думи, с. CXLVIII].

²⁾ У. н. думи, с. CLXIII.

³⁾ У. н. Думи, с. CL.

Вище подали ми аргументи, які сильно промовляють за тим, що думи, може не в теперішній високорозвиненій, але трохи примітивнішій формі, зближеній до голосінь,—виходили таки споміж козацьких кругів. Сього питання не розв'язує остаточно К. Грушевська, та ми вповні погоджуємось ось із яким висновком шановної дослідниці: «хто-б не були сі творці,—шпитальники, чи лицарі, але «виспівували» їх твори, себто давали їм реальне літературне буття не хто як кобзарі-старці, а се й було найважливіше в думовім епосі»¹⁾.

У кругах професійних співців під впливом церкви й школи думи пересікають моралізаторськими тенденціями, достосовуються й темами до кобзарського репертуару.

Та з другої сторони, в міру своєї популяризації на заселеній Україні, дума, сей витвір воєнної козацької верстви²⁾, мабуть понижує свій рівень, а надто коли після занепаду козащини прийшлося їй задовольняти потреби і вимоги самих тільки широких селянських мас. Щодо цього дума поділяла долю козацьких пісень та перейшла подібний процес, як колись дружинна поезія, що її рештки переховалися нам під селянською стріхою у формі колядок.

Обговорені групи речитативної поезії виявляють з боку форми різні фази розвитку, розміщені на доволі широкій шкалі. На найнижчих щаблях спинилися речитації без мелодії: замови-заклинання, обрядові промови та жебранки, що в них вірші переплітаються з прозою. Вищу форму виявляє співана речитація похоронного голосіння. В думовому епосі речитативний стиль доходить до завершення у своєму розвитку.

Речитативні форми плекають насамперед професійні спеціалісти; се зовсім зрозуміле, коли зважимо, що речитативні твори у змісті й формі зберігають характер імпровізації, а се вимагає від речитатора неабиякого таланту і вправи.

Уважаючи замови за найдавнішу речитативну групу, можемо здогадуватися, що початок у розвитку речитативних форм вийшов від чарівників, волхвів-ворожитів та «відущих», від котрих знання замовних формул поширювалось тільки на невелике коло втаємничених.

Також і голосіння плекали професійні плачки, а звичай наймати голо-сильниць заховався аж до початків ХХ в.; одначе той самий звичай накладав також на жінки, найближчі кривні покійника, обов'язок оплакувати його смерть. Через те голосіння стали найбільш популярною і загальновідомою галуззю речитативної поезії. Її найкращий вицвіт—думи—удержуються серед самих тільки професійних співців, яких круг іще більше затісняє вимаганий при рецитованні дум інструментальний супровід.

Обговорюючи віршову й музичну форми дум показали ми, які великі різниці межі речитативом і строфвою піснею: пісні виявляють у своїй ритмічній і мелодичній будові принцип рівномірності частей і їх симетричного укладу в строфі з повторюванням строфових відношень; думи довели до найкращого викінчення свободну форму музикальної декламації й мелодичного речитативу, не зв'язаного тактовим укладом ані строфвою будовою, ані повторюванням якої-небудь постійної схеми.

¹⁾ У. н. Думи, с. CLXIII. ²⁾ Козацькі пісні й думи можна вважати за групове виділення—за теорією А. Веселовського („Три глави историч. поэтики“).

Речитатива не можна вважати за нижчий чи вищий щабель пісенної форми; се два окремі ритмічні типи, що розвивалися від непам'ятних часів на українському ґрунті паралельно побіч себе: речитатив, що виконував його оден співак-соліст, і строфова пісня, що співав хор.

Бо-ж не треба пригадувати, що строфова пісня вийшла із синкретизму обрядової гри, де спів сплітається в одну цілість із танком-хороводом. Основою сеї сполуки є ритм, що нормує танкові рухи якогось гурта людей. Отгим-то ритмічна й мелічна сторона такої синкретичної цілоти розвинулася скорше від словесної і у дальшому розвитку накидала свої вироблені готові вже форми словам пісні. Такий хід еволюції пісенних форм можна помічати на іграх-хороводах півдних племен. Текст у їх хорових піснях,—се одноманітне повторювання під танковий чи маршовий ритм якогось вигуку, одного або кількох слів, якоїсь фрази.

Та вже й на таких первісних щаблях розвитку хорової пісні виступає серед учасників гулянки-хороводу провідник, що починає гру й піддає їй такт; тут виступає вже й поділ ролів: провідник імпровізує пісню, а хор відповідає йому окликами, виконуючи танкові рухи, або підхоплює останні слова поодиноких віршів.

На такі пісні-імпровізації, що їх виконує провідник-соліст, сходять засновки речитативних форм у розвитку традиційної пісенности. Хорову приспівку-рефрен, що найскорше застиг у постійні форми, уважає А. Веселовський за те зерно, з якого розвинулася хорова лірична пісня. Минають довгі віки, заким сольова пісня рецитация з однієї і хорова пісня з другої сторони набули настільки конкретних форм, що почали переходити в традицію; так само довші віки еволюції промощують шлях від хорової пісні до монодичної.

В українській народній поезії маємо прекрасно збережені пережитки давнього синкретизму в гайвках і весняних іграх. У весільному обряді хорові пісні свах переплітаються з рецитованням обрядових промов.

Серед гурта колядників виступає зачинальник, «береза», що починаючи коляду піддає хорові голос і такт. Колядки своєю архаїчною будовою вказують виразно на двоєтий склад: після кожного стиха іде приспівка—рефрен; у декотрих колядках кождий стих із рефреном повторюється, тільки при повторенні зазначається мала зміна в мелодії:

Ішли молодці рано з церкви,	} bis.	Радять радоньку невеличеньку,	} bis.
Ой дай, Боже! (рефрен)		Ой дай, Боже.	
Стали вони си раду радити,	} bis.		} і т. д.
Ой дай, Боже!			

(Етногр. Збірн. XI, с. 1).

Можливо, що ся форма є відгомном давнього поділу ролів межі провідника імпровізатора і хор, що переплітає його спів повторюванням чи підхоплюванням віршів (на се вказує конкатенация) і рефренами.

Коли-ж речитативна форма тісно в'яжеться з розвитком епічного стилю (навіть у творах щодо свого змісту ліричних, як похоронні голосіння), то лірична поезія виливається насамперед у формі хорової пісні.

Ми натякнули на ті давні фази в розвитку пісенної творчости, щоб показати, як далеко в минуле треба посунути початок речитативної сольової пісні-імпровізації.

КОСТЯНТИН ШТЕПА.

ПРОБЛЕМИ АНТИЧНОГО РЕЛІГІЙНОГО СИНКРЕТИЗМУ В ЗВ'ЯЗКУ З МОТИВАМИ СТАРОУКРАЇНСЬКОЇ ЛЕГЕНДАРНОЇ ТВОРЧОСТІ.

З приводу книги Reitzenstein-Schaefer'a, „*Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*“. Leipzig. Teubner, 1926, стр. 355.

В релігійному світогляді українського народу, оскільки він відбивається в різних пам'ятниках писаної і усної творчості, помічається завадно різноманітна мішанина уявлень і образів християнського і нехристиянського походження¹⁾.

Щодо цього Україні нітрохи не відрізняються від усіх інших так званих християнських народів, що для світогляду їх звичайно характерне дво-вір'я—мішанина уявлень християнських, що прийшли зокола, зі споконвічними передхристиянськими, що були національним здобутком тієї чи іншої етнічної одиниці або групи.

Проте, таке двовір'я не є ознакою самих тільки християнських народів,— воно буває скрізь, де натуральний розвиток національної релігії переривається втручанням, природним або штучним, якоїсь нової й чужої релігії, як це було, наприклад, з поширенням ісламу, абощо. Але й без того навіть, унутрішній розвиток духової культури того чи іншого народу приводить іноді до такого розшарування його на окремі верстви, коли кожна з них починає жити своїм особливим життям, утворюючи для себе особливий запас уявлень і образів. А оскільки ці останні не можуть залишатися без обопільного впливу, то в світогляді одної й другої верстви починає складатися мішанина різних по суті елементів, де нове переплітається з старим, а чуже й запозичене з рідним; особливо це ускладняється при наявності більш чи менш значних зовнішніх впливів.

З християнством-же справа стоїть ще складніше тому, що саме воно, уже в момент свого зародження, з'явилося як синтез найбільш різноманітних культурних та релігійних елементів,— синтез, що в ньому надзвичайно важко відкрити окремі інгредієнти.

Що-ж до українського народного християнства (гадаємо, не буде помилки, коли ми будемо говорити не про християнство взагалі, поза часом і просторінню, абстрактне християнство, а навпаки—про християнство в певному конкретному вигляді, в певній національно-історичній формі), то тут треба розуміти не так ортодоксальне християнство Східної церкви, як різноманітні парості від нього, різні нашарування на ньому, що з'явилися як результат його синкретичного походження.

Такий саме характер українського народного християнства пояснюється вже тими джерелами, якими воно вливалось в народну масу: всі ті «каліки

¹⁾ Див. М. Грушевський, *Історія української літератури*, т. IV, сс. 341—666.

перехожі», старці божі, неписьменні або напівписьменні попи, дяки тощо, які були головними провідниками християнських уявлень до народної свідомості¹⁾, передаючи все те, що було найцікавішим та найбільшчим до рівню мас і їх власного, не могли строго пильнувати чистоти церковної науки і відділити ішеницю від полови—ортодоксальну традицію від чужих для неї елементів.

«На часи упадку старої української держави та переломові литовсько-польські часи XI—XVI вв. треба головню класти й поширення в народніх масах християнського обряду і богослуження, духовенства та його впливів»—зазначає акад. М. С. Грушевський у своїй Історії української літератури²⁾. «Се була», каже він далі: «доба великої паганізації християнства на українським ґрунті і переходу християнської доктрини з рамок міського життя в сільське і об'єднання її з елементами старого релігійного світогляду»³⁾.

В цьому-ж останньому ми спостерігаємо крім тих уявлень, що складають із себе староукраїнський або старослов'янський здобуток, багато й таких, що безумовно прийшли на Україну зокола, залежно чи незалежно від християнства, і тільки більш чи менш підпали під процес перетворення й асиміляції.

І серед тих уявлень, що найбільше цікавили народні маси, що дали найбільше матеріалу для різноманітної і багатой народної творчості, особливо виділяються уявлення космогонічні та есхатологічні—мотиви створення світу та перших людей, боротьба доброго й злого принципу і, врешті, кінець світу. І в цих саме мотивах український народ найбільше підпав ріжним стороннім впливам, християнського і нехристиянського походження.

Питання про походження в українському народньому світогляді цих уявлень не раз уже ставилося на чергу в науковій літературі, але до остаточного, або хочби приблизного, його розв'язання—ще далеко⁴⁾. Не втручаючись нітрохи в ту принципову суперечку, що виникла поміж старшими українськими вченими—Драгомановим і Горленком або Сумцовим і Житецьким, і що про неї згадує акад. Грушевський у своїй цитованій вище праці⁵⁾, ми хотіли-б тільки підкреслити, що розв'язати її хоч трохи задовільно можна буде тільки в зв'язку з ширшим питанням про походження та істоту взагалі релігійного синкретизму на Україні, а це останнє питання немину-чо поведе нас ізнову ще до ширшої проблеми синкретизму античного.

Деякі новіші досягнення західно-європейської наукової думки в розв'язанні цієї проблеми, оскільки вони знайшли для себе вислі в останній книжці відомого німецького вченого Reitzenstein'a та його учня і послідовника Schäder'a, є головним предметом даної статті, яка шей до того ставить собі завданням відмітити, хочби в загальних рисах, що в цих досягненнях може бути корисним і для розв'язання проблеми нашого власного, українського синкретизму.

Синкретизмом, як відомо, називають у широкому розумінні усяку мішанину релігійних уявлень, культів та установ ріжного походження, незалежно від того, коли б і де-б вона не відбувалася. А умовно, під синкретизмом

¹⁾ М. С. Грушевський, *op. cit.* с. 343. ²⁾ *Ibid.*, с. 342. ³⁾ *Ibid.*, с. 343.

⁴⁾ М. Грушевський, *l. c.* olim І. Франко, *Памятки укр.-рос. мови і літератури*. Львів 1896. Н. Сумцовъ, *Очерки исторіи южно-руських апокрифических сказаний и ижеень*. Киевъ 1888. Драгомановъ, Житецький та багато інших. Матеріали: О. Dähnhardt, *Natursagen*. Leipz.-Berl. 1907. В. Гнатюк, *Галицько-руські народні легенди*, т. I—II (Етнограф. Збірник XII—XIII). Етнограф. матеріали з Угорськ. Руси, т. I, VI (Етнограф. Збірн. III і XXX). М. Драгомановъ, *Малорусскія народнія преданія*. Киевъ 1876. П. Чубинскій, *Труды этнографическо-статистической экспедиціи*. Петерб. 1877. т. I. Ивановскій, *Изъ области малорусскихъ легендъ* (Етнограф. Обзор. т. V, VII, IX, XIII, XIV, XVII—XVIII). В. Шухевич, *Гуцульщина* (Матер. до укр. етнологіі, т. VII) та інші.

⁵⁾ М. Грушевський, *op. c.*, с. 366 і д.

звички розуміти те сплетіння стародавніх гелініських та італійських релігійних форм із східними, яке характеризує собою геліно-римське суспільство в добу постанови християнства, і особливо в II—III століттях нашої ери.

Рим увічливі відчинив свої двері богам найбільш різноманітного походження з їх службовцями та прихильниками, і настав час, коли за висловом одного сатирика¹⁾ на його майданах можна було зустрінути більше богів ніж людей. Уже наприкінці I століття, «Оронт і Нил і Галіс,—цигуге надзвичайно виразне місце Ювенала видатний історик синкретизму Cumont—влили свої води в Тибер, на великий жах для старозавітних Римлян. А сто літ пізніше з'явився вже цілий потік єгипетських, семитських та іранських релігійних наук та уявлень, який загрожував затопити все, що з величезним трудом утворив гелініський та римський геній»²⁾.

Тут не місце зупинятися докладно на причинах цікавого з історико-культурного боку явища, на тій історичній обставині, яка зробила його необхідним: тут і розпад стародавньої громади, що примушував людей шукати іншої бази, іншої точки опертя, іншого сполучного зв'язку, і знаходити його в релігійно-культових або таємно-містичних громадах; тут і політично-правове об'єднання окремих раніш країв, що прилягали до Середземного моря,—об'єднання, яке надзвичайно полекшувало обопільні збісини найдавніших кутків тодішнього культурного світу; тут і ті політичні та соціально-економічні труднощі, що сприяли загальному піднесенню інтересу до питань релігії і оживленню релігійного почуття; тут, нарешті, повсякчасна дифузія різноманітних національних одиниць, яка відбувалася в процесі політичних і економічних зносин окремих країв, через військові постої, через приплив невольників і т. д.; не останнє-ж місце тут треба уділити, зокрема, єврейській діаспорі, яка часто-густо, вільно чи невольно, відігравала роль посередника в цьому невирозумному конгломераті народів, традицій, вірувань³⁾.

Синкретизм охопив різні сторони релігійного життя—культ, з усіма установами що його обслуговували, моральну свідомість, нарешті світогляд як певну систему релігійних уявлень, і ця остання зараз сама тільки нас цікавить у цьому надзвичайно складному історичному явищі, оскільки тут тільки ми зможемо знайти ключ для розуміння відповідних фактів історії нашої власної духовної культури; хоч ця-ж таки сторона античного синкретизму найменш піддається науковому аналізу і через самий свій характер, і особливо через стан джерел.

Що до останніх, то тут, крім свідочств деяких грецьких та латинських авторів, а найбільш перших християнських письменників, ми маємо надзвичайно багато матеріалів, що йдуть із самого синкретично-поганського середовища, і до того-ж ці матеріали останніми часами все збільшуються новими відкриттями. Найцікавіші з цих матеріалів це таблички з прокльонами, що їх клали ріжним небіжчикам до гробу, магичні папіруси, пам'ятники єврейської апокрифічної, а надто так звана гермесівська література, цебто література, зв'язана з іменем її мітичного автора Гермеса⁴⁾.

¹⁾ Петроній, *Satyricon*, 17. Пліній, *Histor. natur.* 2, 16.

²⁾ P. Cumont, *Die orientalische Religionen im Römischen Heidentum*. 3 франц. Leipzig 1914, с. 27.

³⁾ К. Штепа, Нариси з історії античної й християнської демонології, ч. II, розд. V (Записки Ніжеського І. Н. О. 1927 р., кн. VII). Там само—бібліографія предмету.

⁴⁾ R. Reitzenstein, *Poimandres*.—*Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904. О. З'ялинський, *Hermes und Hermetik* (*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII—IX—1905). Про синкретизм із старих книг найцікавіші: Ж. Ревілля, *Релігія в Римі при Северах*, Пер. зь франц. Москва 1898. Г. Буассье, *Римская религія отъ Августа до Антоніновъ*, Пер. зь фр. Москва. Cumont, *op. cit.* P. Wendland, *Die Hellenist-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tübing. 1907. Ed. Hatch, *Griechentum und Christentum*, з англ. Berlin 1881. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipz. 1910.

Всі ці пам'ятники ведуть нас у саме надро синкретично-релігійного світогляду і при докладному вивченні їх доводять нас до несподіваного, на перший погляд, висновку: не дивлячись на різноманітність тих елементів, з яких будувався цей світогляд, не дивлячись далі на різноманітність і тих громадських, соціальних та національних груп, що серед них він поширювався, ми відкриваємо в ньому деяку єдність, деякі однакові головні принципи, або краще сказати, однакові тенденції, що ведуть нас до якогось єдиного джерела, з якого повелися всі ці, різні як до форми, але подібні як до духу релігійні уявлення.

Тим загальним, що ми спостерігаємо в цілій лаві пам'яток релігійної літератури синкретизму, є так званий гносис, якого поняття й досі не з'ясовано остаточно, не дивлячись на величезну літературу, йому присвячену¹). У кожному разі, без великої помилки можна було-б визначити гносис як своєрідну форму містицизму, що простягав своє коріння далеко в глибину віків і проводив своє існування поруч із загально-визнаними релігіями, у Вавилоні, Ірані, Єгипті і инш. краях стародавнього світу, перекинувся потім у геленістично-римське суспільство, увілявся різними джерелами в християнство і продовжує своє існування, навіть зараз, у різних окультних чи теософічних громадах, що з деякого часу стали модними на буржуазному Заході. Суть його полягає, з одного боку, в пориванні до абсолютного, всевичерпного, надприродного знання, яке може відкрити людині останні тайни буття і яке стає можливим тільки через божє натхнення, особливий дар віщування і прозріння; з другого боку, центральна ідея гносеосу—це уявлення про невблагану долю, що їй підлягає все на світі, і що єдиним засобом визволення від неї може бути тільки пізнання системи космосу, а насамперед того місця в цій системі, яке наділено людині; бо таке пізнання підвищує людину до її природного, первісного стану, де вона була рівна богам і що з нього спустилася вона в долину гріха та страждання²).

Відділяю це надзвичайне зацікавлення до космогонічної проблеми, яке ми помічаємо в релігійній літературі; відділя-ж таки те видатне місце, що приділяється в космогонічних системах передвічному чоловікові, прародцеві людського роду. Але і космогонія і антропogонія мають тут тільки службове значення, як елементи сотеріології: не філософський інтерес, не природна допитливість розуму викликають в уяві гностика фантастичні картини світобудови, але він доходить до них шукаючи тільки шляху для визволення від влади гріха, прокльону та смерті; через це саме і тісний зв'язок космогонії з есхатологією, науки про походження світу з наукою про його кінець, так само як інтерес до проблеми зла на світі і розв'язання останньої в дуалістичному напрямку.

З'ясуванню саме цих моментів у синкретичному світогляді і розкриттю певних джерел подо кожного з них зокрема і присвячена остання книжка Reitzenstein-Schaeder'a. Вона цікава для нас тим більше, що ми знайдемо в ній багато таких висновків, що діаметрально розбігаються не тільки з думками попередніх і сучасних учених, але навіть із думками самого-ж таки автора її, які він висловлював у своїх ранніх творах³).

Насамперед тут широко розсовуються територіяльні та хронологічні рамки

A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Abraxas. Nekyia та инші. Перекіж нової літератури можна знайти в Archiv für Religionswissenschaft, XXIII, H. 1/2—1925. Сюди-ж таки наші «Нариси з історії демонології» (див. вище, с. 116, пр. 3), розд. VIII.

¹) Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis, 1907. Його-ж таки стаття «Gnosis» у Realencyklopädie für die klassische Altertumwissenschaft Pauly-Wissowa. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Gebhardt, Harnack. Texte und Unters. XV—4). Стаття В. Соловйова в Енциклоп. Словн. Брокгауза. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipz. 1884 та инші.

²) Reitzenstein, Poimandres, с. 79.

³) Die hellenistischen Mysterienreligionen, та инші.

синкретизму: коли звичайно його розглядали, як певне історично-культурне явище певної епохи, цебто II—III ст. нашої ери, і певної території—в межах римської імперії, то даний твір веде нас далеко назад, до V—VI і навіть VII століття до нашої ери, а межі синкретизму відсуває аж до самієнького Китаю з одного боку, Скандинавії, з другого,—межі, що охоплюють, виходить, і нашу територію.

В першому розділі своєї праці Reitzenstein ставить питання про взаємовідносини Платонової філософії з іранською релігійною літературою, торкаючись за одним ходом одного з найцікавіших пам'ятників синкретизму—того самого Poimandres, якому він присвятив свою славетну книжку, під тим самим титулом,—книжку, що сміливо можна зачислити до категорії «*epochemachend*» або «*bahnbrechend*», як кажуть Німці, цебто таких, що прокладають нові шляхи в науковому досліді. Правда, якраз тут Райценштайн найгостріше змінює деякі з своїх попередніх поглядів.

Poimandres—це найстаріший з гностичних творів, що збереглися від епохи синкретизму, і в ньому якраз найяскравіш виявляються його основні тенденції. Аналізуючи зміст цього пам'ятника, Райценштайн уважав його раніш за геленістичну переробку суто-египетських релігійних поглядів, час написання його пристосовував на початок II ст. нашої ери, а автора його бачив у якому-небудь жерці бога Пта з Мемфісу. А тепер-же, не негуючи походження Poimandres із Єгипту, бо на це є безперечні наводи в самому творі, Райценштайн підкреслює в ньому не єгипетські, а іранські мотиви, зазначаючи, що єгипетська теологія, за часів складання даного пам'ятника, сама була під сильним впливом Ірану¹⁾. Він полемізує тут і з Ed. Meyer'ом²⁾, який припускає вплив Мойсейового закону, що його ускладнює богословсько-філософська спекуляція Філона. Уся Поймандресова космологія, на думку Райценштайна, виходить із канонічної системи перської космології³⁾, і автор його пропонує Геліану перероблену в гностичному розумінні перську науку в грецькому одязі⁴⁾. Автором-же цим найкраще міг бути якийсь Єврей з Єгипту, добре знайомий уже з гелінською освітою, може сучасник або й попередник Філона⁵⁾. Ступінь по ступені порівняє Райценштайн космологічну теорію Поймандреса з відповідною їй перською по Damdad-Nask (одна з частин Авеста, яку можна реконструювати по Bundahišn) і врешті не залишає ніякого сумніву в іранському (з ідеологічного боку) походженні пам'ятника.

Що-ж до його змісту, то за головний стрижень править тут космогонічна теорія, а в ній центральне місце займає наука про *Архандропос*, цебто первічного, космічного Чоловіка, праотця або, краще, прообраза людського роду. «Отець усього Розум», читаємо ми, «що є Життя і Світ, породив із себе Чоловіка, рівного собі, і любив його, як рідну дитину, бо він був прекрасний, маючи в собі образ отця... і цю красу божу він показав Природі, а вона нагледівши його запалилась коханням до нього... і обохонила його, і вони з'єдналися, закохавшись одне до одного. І через це... чоловік має по-

¹⁾ Reitzenstein, op. cit. c. 8.

²⁾ Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*. Berlin 1921, II, 346 і д. Маєр розходить з Райценштайном у багатьох кардинальних питаннях, особливо в поглядах на гностичизм і на значення іраністичних впливів. На Маєрову думку, гностичизм виник під іудейсько-християнськими впливами; ідея Прачоловіка, хоча і відіграла в ньому велику роль, але на християнство і іудейство вона не мала ніякого впливу, і зародилася вона не в парсизмі, як гадає Райценштайн, а в пізнішому геленістичному синкретизмі (II, 352). Він так само не зважається виводити з парсизму маніхейств та мандеїв (ib., пр. I) і навіть висловлює твердження, що «тільки через християнство світогляд іранського пророка набув свого всесвітньо-історичного значення» (II, 441). В цьому останньому відношенні Маєр розходить і з Кімоном, який визнавав широкий вплив парсизму на околиці культури і релігії задовго перед християнством (*Les religions orientales dans le paganisme Romain*, у нім. перекл., с. 157 та инш.) так само як і рівноцінність геленістичної та іранської цивілізації.

³⁾ Reitzenstein, op. cit. c. 23. ⁴⁾ Ibid., c. 32. ⁵⁾ Ibid.

двійну природу—смертений тілом, несмертений чоловічою істотністю...»¹⁾ Це уявлення знову аналогічне образів Gayomard'a (Gayamaretan—смертєння життя) перської Авести, що звідцilia воно розповсюдилося по всій передній Азії, ставши центром усього паганського містицизму стародавнього Сходу. «Через вавилонське юдейство», каже Райценштайн, «пішла ця Адамова містика по всій Азії, що перебувала під впливом перської культури, а через палестинське й єгипетське єврейство вона увілялася в християнську спекуляцію Заходу, вплинула навіть на пам'ятники східно-німецької літератури, відбилася між иншим на молодших Еддах... А поруч із тим, ця-ж сама іранська наука про Прачоловіка, але в маніхейському обробленні, переходить через Вірменію на Балкани, відтила—в Росію (ми-б сказали—на Україну), досягає до Балтійського моря, промикується навіть до Швеції...»²⁾.

Суть-же цієї містики Прачоловіка полягає в дуалістичному погляді на світ (з одного боку — «Отець усього — Розум, Життя і Світ», з другого «Природа», матерія, начало пасивне і нерозумне); у визнанні за людиною божого походження, а через це і в можливості для неї визволитися спід влади невластивої, саме через уподібнення, коли не отождєнення з божеством. Ось, коли мати на увазі таке зерно цієї містики, без її зверхньої, мітичної шкаралути, то вже з першого погляду впаде у вічі подібність її до філософії Платона: «Світ ідеального (нематеріального) походження людської душі від бога і можливість до нього повернутися, знаходимо ми так у Платона, як і в іранській містиці. Це, звісно, не значить, підкрєслює Райценштайн, що Платон просто почерпнув з неї свою науку, але у кожному разі це ставить перед філологом питання, наскільки Платон міг черпати між иншим і з цього джерела, або наскільки останнє могло давати йому в певних випадках стимули для його власних конструкцій»³⁾.

Звісно, не можна перебільшувати вплив Ірану на Геладу і зокрема на Платона, і Райценштайн, зазначаючи докладно всі риси подібності, особливо підкрєслює цілковиту оригінальність Платона, його яскраво виявлену індивідуальність: «не тільки дужа особистість його», каже він, «але й увесь столітній розвиток грецької індивідуальності, який поклав різницю між Сходом і Заходом, тому причиною...»⁴⁾, але це не перешкоджає йому й далі досліджувати залежність Платона і взагалі гелініської думки від Сходу, а здебільшого від Ірану. А залежність ця виявляється далі в уявленнях есхатологічних, органічно зв'язаних із космологічними.

У дальшому розділі своєї праці Райценштайн докладно розглядає другий пам'ятник синкретичної літератури, так званий «Ганчарів Оракул», де саме знаходять собі вислів ці есхатологічні уявлення. Оракул, у формі прорікання, описує лиху годину Єгипту під чужою владою якихось «підперезаних», «нечестивців», «Тифонових слуг»; згадує про наступ Камбиза, потім якогось ненависного володаря з Сирії, про запустіння Олександрії, що її патрон

¹⁾ Л. с., с. 17. ²⁾ Л. с., 25.

³⁾ Самий-же факт знайомства Платона, як і взагалі гелініського суспільства його часу, з іранською теологією не підлягає тепер сумніву: один із видатних учнів Платонів, астроном Eudoxos із Книди, що чимало вплинув, між иншим, на всю натурфілософію Платона, як відомо, високо ставив Заратустру і напевно був добре знайомий з його наукою; навіть більше, він, як видно, безпосередньо ставив собі за мету популяризувати на Сході науку Платона, а на Заході—науку Заратустри, і Платона він хоче змалювати тим „Saoúant"—спасителем, що за перською вірою повинен був принести з неба останню частину Авести, якою в данім разі і мусила бути філософія Платонова. І взагалі зв'язок Геладі зі Сходом виявляється далеко дужчий, ніж-би ми гадали це раніш: а перські впливи особливо дужі були вже в V ст. до н. ери серед Книдської школи лікарів, до якої належав і Eudoxos, і з якої, між иншим, вийшов цікавий твір „De hebdomadibus", де вже докладно використано науку про Макрокосмос та Мікрокосмос із Damdaš-Nask. Академія-ж Платонова була потім за центральний пункт орієнталістичних течій у Геладі до Александра.

⁴⁾ Л. с., с. 36.

«Добрий Демон» перебирається до Мемфісу; нарешті, оповідає про спасителя від усіх цих пригод, посланця від бога сонця, що за щасливого царювання його відновиться порушений порядок природи, а людям стане так хороше, що живі забажають, щоб повстали мертві¹⁾.

Дарма що в цьому пам'ятнику є безпосередні наводи на його єгипетське походження, і на цьому особливо напостає сам автор його, проте-ж Райценштайн, на підставі ряду даних, вважає його тільки за геленістично-єгипетську переробку іранського зразку. «Гончарів Оракул, каже він, являє собою, з релігійно-історичного погляду, дуже важливий додаток до гермесівського Поймандреса: перську основу перероблює тут Єгиптянин, що володіє грецькою мовою і до того-ж знає щеї єврейське святе письмо»; час складання його пристосовується до епохи Антіоха Епіфана²⁾. Як і щодо Поймандреса, Райценштайн полемізує й тут із Ed. Meyer'ом, який уважає цей пам'ятник за суто-єгипетський і на підставі цього робить навіть висновок, нібито юдейські місяєські ідеї виховалися здебільшого на єгипетських впливах³⁾. Аналізуючи пам'ятник, Райценштайн зазначає в ньому такі головні риси, що роблять його цілком подібним до одного з важливих пам'ятників іранської релігійної літератури—т. зв. Bahman-Iašt: лихоліття, зв'язане з завоюванням нечестивими чужоземцями, безладдя в житті людей і повне збаламучення в природі; потім прихід чудесного спасителя, поновлення безчестеної святині і, нарешті, повстання мертвих (останнє уявлення в оракулі раціоналізовано—«живі забажають [тільки], щоб повстали мертві»—бо Єгиптяни не знали загального повстання мертвих),—все те, що ми знаходимо mutatis mutandis і в інших есхатологічних пам'ятниках синкретизму, між иншим і в юдейсько-християнській апокаліптиці⁴⁾.

Але Райценштайн ставить ці саме есхатологічні уявлення в зв'язок із ширшим уявленням про поступову дегенерацію природи й людей, яка в результаті приводить до світової катастрофи, а потім до загального відродження. В тому-ж таки Bahman-Iašt оповідається, як Заратустра бачив дерево в чотирма гілками,—золотою, срібною, сталевую та залізною,—котрі відповідають чотирьом поколінням, що поволі деградується. І аналогічне уявлення ми знаходимо також у Індусів, як і у Вавилонян та інших народів. «Наука про чотири світові покоління є і в Персів, і в Індусів, але вона не тільки перська і не тільки індійська... Що спреждевіку було, можливо, вавилонським, могло стати опісля іранським чи то перським, так само як перське уявлення, кінець-кінцем, може мати своїм останнім джерелом і Китай», каже Райценштайн⁵⁾.

Навряд чи який мотив викликав такого багато наслідування і мандрував так далеко, як мотив есхатологічний. Уявлення про прогресивну дегенерацію світу, яка має особливо жахливі наслідки в його останні часи, можна простежити від Ірану до Скандинавії і від Скандинавії до Китаю. Axel Olrik у своїй праці «Ragnarök»—Перекази про кінець Світу—подає аналогії у Калмиків, Татар, Данців, Українців, Росіян та ин. Тут, на думку Райценштайна, міг відіграти певну роль шлях по бурштин, що вів з Ірану до Балтійського моря через територію сучасної України. До того треба додати, що аналогії ці виявляються не тільки в головних рисах, але навіть у таких подробицях, як у порівнанні світових поколінь із металами, що ми знаходимо, наприклад, в північно-германській традиції, за вказівкою того-ж таки Olrik'a⁶⁾.

¹⁾ Lib. cit., с. 41. ²⁾ Ibid., с. 51.

³⁾ Ed. Meyer у Sitzungsbericht d. Berlin. Akademie 1905 с. 651. Також в Ursprung und Anfänge des Christent. Tief-ж такі думки Ed. Norden (Geburt des Kindes) і Gressmann (Messias und Erlöser), Reitzenst. l. c., с. 52.

⁴⁾ L. c., с. 49—50. ⁵⁾ L. c., с. 65.

⁶⁾ Axel Olrik, Ragnarök—Die Sagen vom Weltuntergang, перекл. W. Ranisch 1922, стр. 52 і д. Такі самі, по суті, уявлення знаходить Райценштайн і в Гезіода, в його оповіданні про покоління; до того-ж особливо переконалим здається йому й Гезіодове порівняння поколінь із металами,—якого образ він не міг наслідувати з старої

Тут Райценштайн підходить до надзвичайно важливого питання, чи можем ми допускати в певних випадках передачу ідей, навіть там, де немає ніяких даних про безпосереднє зіткнення двох релігій або де не означено шляхів такої передачі. Це питання ставить він у зв'язку з тією подібністю одної релігійної концепції, яку він знаходить, з одного боку, в гелінійській орфічній поезії, з другого — в цілому ряді пам'ятників іранської й індійської релігійної літератури, а саме — в космологічній теорії про Всесвіт-Макрокосмос, як про збілшений образ Мікроскосмоса — Чоловіка.

В орфічному гімні до Зевса, на який посиляється Райценштайн¹⁾, мова йде не про створення світу і не про кінець його, як у двох попередніх пам'ятниках, що ми розглянули, а про його сучасний, мовляв, ординарний стан. За провідну думку править тут уявлення, що «Всесвіт повстав з Зевса» і що «Зевс є сам Всесвіт», до того-ж Зевс уявляється тут не як душа світу, як це було в стоїчному пантеїзмі, а цілком наочно й почуттєво, як особа, що має постать і тіло людини, а це-ж останнє складається з головних елементів суто-матеріальної природи: вогню, води, землі та повітря. Подібне уявлення веде нас ізнову до міта про космічного Прачоловіка і має собі аналогії в індійській та іранській релігії.

В *Maḥābhārata* ми маємо оповідання про передвічну людину (*Puruṣa* *ṣaya* *ṛigāṇāya*), про *juga*, світові періоди, про об'єднання пророка (*Mārkaṇḍeya*) з божеством, яке відкриває йому в узрінні свою справжню природу. *Mārkaṇḍeya* входить у середину божества, і воно, назвавши себе *Narāyaṇa* (що, до-речи, відповідає арамейському *baṛ nāsā* — син людський), каже до нього: «Вогонь — мій рот, земля — мої ноги, сонце і місяць — то мої очі, небо — голова, вода — мій піт, просторіння — моє тіло, повітря — дух...» І в науці індійської секти *Jaina* *vsesvit* уявлявся подібним до людини, що в ногах її лежить земля зі своїми континентами і морями, верхня частина її тіла охоплює різні сфери неба, а нижня являє собою пекельну просторіню. До найдавнішого часу, який тільки нам приступний, ми можемо простежити в Індії за цим уявленням, і якраз найстарша форма його, підкреслює Райценштайн, виявляє подібність до перської віри в космічного чоловіка, якого бог віддав на жертву, щоб із його частин повстав потім світ, і тут-таки ми знаходимо уявлення, що увесь *Kosmos* є тільки мозок, кістки, м'ясо, шкура, волосся цієї істоти. Можливо, зазначає він далі, що це уявлення пішло з Вавилону, перекинулося відтиля до Індії і тільки відтиля вже перейшло до Ірану, але це у кожнім разі проблематично²⁾.

З цим самим уявленням ми зустрічаємся ще в одному пам'ятнику синкретичної літератури, в так званій Насанській проповіді, що є, між иншим, одним із найважливіших джерел до історії гностичизму³⁾. Щодо форми це — промова з приводу гимну до Атиса, фригійського бога-чоловіка, що його співали в театрі, або в іншому прилюдному місці, а щодо змісту вона викладає

гелінійської традиції; а можливість знайомства Гезіода зі східною традицією potwierджує, на його думку, те, що батько Гезіодів, як відомо, переселився в Геладу з Малої Азії. Крім того, деякі уривки орфічної поезії з очевидністю показують, що ця наука про чотири світові покоління дуже рано перемандрувала зі Сходу в Геладу. Звісно, Гезіод поклопотався пристосувати східні уявлення до гелінійської традиції, і з цією метою в східній легенду про чотири покоління він заводить ще одно покоління — героїв — уявлення суто-гелінійського походження, яке зате погано в'яжеться з останнім оповіданням.

Уявлення-ж про окремі періоди дегенерації світу, яка доходить до повної майже загибелі людського роду, а потім до відродження його, знаходимо ми й у Платона, в його *Політиці*, — і це знову ж таки potwierджує факт його кенського знайомства з іранською традицією і впливи останньої на його світогляд, не менше ніж його дуалістичні уявлення про дві світові душі, про двох богів, що керують світом у протилежному напрямку, про матерію, як місце зла, і визволення від неї, як уподібнення богів, що про це згадувалось вище.

¹⁾ Orph. fragm. 168 (Kern). ²⁾ L. c., c. 98 і д.

³⁾ R. Reitzenstein, *Poimandres*, c. 101 і д.

науку про космічного Прачоловіка-бога у зв'язку з усією концепцією гнозиса. Звісно, наука про Прачоловіка—не фригійського походження, каже Райценштайн, але якась фригійська громада запозичила його десь з боку, і потім проповідь пророка, що на вернув її до цієї віри, зачислено до розряду священних писань тієї громади. Коли-ж вона згодом перейшла до християнства, то цей священний твір перероблено дуже поверхово, внісши в нього деякі елементи зі Старого й Нового Заповіту; написано його на початку II стол. н. ери, і в такому вигляді передає його нам Гіполит, один із ранніх християнських письменників¹⁾.

Синкретизм, що помічається в цьому пам'ятнику,—дуже раннього походження, і він був узагалі характерний для перської культури; істотне значення полягає тут в обопільному впливі іранських релігійних поглядів, куди треба додати щеї індійські, особливо того часу, коли вся північна Індія перебувала під владою Персів і знайомство останніх з релігійною літературою Індусів було більш ніж можливим; а епоха геленізму тільки продовжила те, що почалося багатьох раніш. Зокрема, синкретизм у Фригії пояснюється, на думку Райценштайна, щеї тим, що наприкінці III ст. до н. ери Антіох III переселив 2.000 юдейських родин із Вавилонії до Фригії та Лідії, і за часів Цицерона, наприклад, у всіх головних містах Фригії були юдейські колонії. «Це важливий історичний факт, каже Райценштайн, що три найважливіші пам'ятники геленістичної епохи (Поймандрес, Гончарів Оракул і Насанська проповідь) написали Євреї, що перейшли на бік паган. Автора-ж останньої споріднює з автором першого багато спільних рис: знання гностичної термінології, уявлення про двопологого Прачоловіка як про душу, а про останню як про божу сім'я і т. д.²⁾.

В Насанській проповіді фригійського бога-чоловіка Атиса ототожнюється з Адонисом, Озирисом, Оанном та іншими богами-чоловіками; любов його до німфи символізує запліднення космічного чоловіка матерією, а вихолання його матір'ю богів Кибеллою — визначає піднесення вищої (мужеської) частини душі до неба. Цього-таки чоловіка-бога уявляється далі, як мікрокосмос—паралель до макрокосмосу, так що кожному членові першого відповідає певна частина другого. «Начало активне є рух, є тепло й мужність; начало пасивне є спокій, холод, жіночість, і з об'єднання цих двох начал—мужнього та жіночого, теплого та холодного повстають чотири головних елементи, а з них уже всі інші речі.»³⁾. Цей образ Райценштайн порівнює з відповідними образами іранської та індійської космології, знову приходячи до висновку про їх цілковиту тотожність⁴⁾.

Порівняння макрокосмосу з мікрокосмосом зустрічається і в одному цікавому пам'ятнику старої гелініської літератури, а саме в псевдо-гіпократівському творі «De hebdomadibus», що належить до V ст. перед н. ерою, а це знову potwierджує думку, що ідейний обмін поміж Іраном та Грецією почався дуже рано, задовго перед нашою ерою⁵⁾.

¹⁾ Hippolytos, Contra haeresias (III ст. н. ери).

²⁾ Reitzenstein, l. c., c. 140. ³⁾ L. c., c. 116 і д. ⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ L. c., c. 130. Посилання на Götze, Die iranische Weisheit im griechischen Gewande II, 1923—працю, яку Райценштайн ставить дуже високо і яка безумовно вплинула на деякі з його власних поглядів, особливо з приводу іранських впливів у геленістичній культурі.

Нарешті, Райценштайн вертається знову до питання про відношення до Ірану Платона і резюмує його в такий спосіб: орфіка передала Платону східне уявлення про бога, який утворив всесвіт, утворюючи самого себе і будиши сам усесвіт; цей бог відповідала пілком перській космології. Його душа всесвіту, Vohu Mano—другому Ahura Masda іранської теології. Його матерія, пасивне і протибоже начало,—перському дуалізму і, нарешті, його гентади—частини Макрокосмосу—гентадам Zassparm. Проте й тут Райценштайн іще раз підкреслює, що констатування східних впливів у філософії Платона ні трохи не порушує його оригінальності і яскраво виявленої індивідуальності, що питання тут іде не про запозичення, але тільки про стимули.

На цьому Райценштайн закінчує свої «Студії до античного синкретизму». Як і завжди, він поставив у своєму останньому творі багато надзвичайно цікавих і глибоких проблем, не претендуючи на остаточне їх розв'язання, а зазначаючи тільки шлях і напрямок для дальших дослідів. Не з усіма висновками його можна погодитись, і не всі вони однаково обґрунтовані. Це вже особиста властивість Райценштайна до краю загострювати питання, через це він так легко переходить іноді з одної крайності до іншої; а нахил до широких узагальнень приводить його часом до занадто рискованих висновків. І коли в своєму *Poimandres* він так гостро підкреслював його суто-єгипетські елементи, зараз не менш гостро напостає він на іранських впливах. Змінюючи раз позицію, він не хоче вже бачити нічого, крім своєї нової віри, і справді, іноді почуватися, що висновки свої він буде не на підставі детального вивчення фактів, а навпаки, добирає факти для потвердження готових уже висновків; зв'язно, це можна вибачити тільки таким велетням науки, як Райценштайн, із його геніальною іноді інтуїцією та колосальною ерудицією. Все-ж таки, чому він так гостро відкидає зараз єгипетські елементи в Гончаровім Оракулі, шукає в ньому тільки іранських впливів, тимчасом як відповідні уявлення ми маємо яскраво висловлені в староегипетських пам'ятниках¹⁾. Не відкидаючи, зв'язно, іранського впливу, що наявність його безумовно можна вважати тут за доведене, все-ж таки може не слід-би було цілком відмовлятися і від Єгипту, тим більше, що пам'ятника знайдено таки там, і цього не заперечує й сам Райценштайн? Або які дані примусять нас так категорично допустити залежність Гезіода від Ірану, в його легенді про покоління? В самій іранській традиції відповідні уявлення з'явилися доволі пізно і з'ялися вони там найскорше в Вавилону²⁾, та й культурний вплив Ірану на Малу Азію почався вже після Гезіода. Так чи не краще було-б пояснювати концепцію Гезіодову не іранськими, а скоріше вавилонськими впливами, коли вже так необхідно допустити у його творчості східні впливи? У кожному разі, цього ще не може вважати цілком за доведене на підставі тільки тих даних, що на них ґрунтується Райценштайн³⁾.

І взагалі, здається нам, наявність подібних образів або уявлень у двох релігійних концепціях не може ще бути за довід для близькості останніх або їх обопільних впливів. Адже Райценштайн сам залишив без відповіді питання, що поставив він на чолі третього розділу своєї праці⁴⁾, і ми гадаємо, що треба ще багато й багато поподумати, перед тим як відповісти на нього позитивно. Ми знаємо багато разючих фактів надзвичайної подібності в релігійних уявленнях, звичаях, обрядах і т. д. там, де не може бути й мови за будді-який вплив і навіть за просте знайомство⁵⁾. Зрозуміло, що Райценштайн, стоячи цілком на ідеалістичному ґрунті, замість шукати пояснення подібності ідей у подібності тієї соціально-культурної бази, що на ній вони вирости, пояснює її запозиченням, впливами і т. д., цебто фактами, що сами ще потребують певного пояснення. Мало сказати, що те чи інше уявлення запозичено і з якого джерела, а чому стало можливим таке запозичення; яке історичне оточення сприяло тому, щоб запозичене уявлення прийнялося на новому ґрунті? На ці питання ми не знайдемо відповіді в

¹⁾ Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*. Tübingen 1909, т. I, сс. 204—210.

²⁾ A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1906, с. 69 і д. E. Schäder, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Berlin 1903 с. 317—333 і д.

³⁾ Азійське походження Гезіода.

⁴⁾ Ор. с., с. 69: цебто, чи можна допускати передачу ідей у тих випадках, коли у нас немає ніяких доводів про стосунки між окремими культурними одиницями і ніяких даних про шляхи такої передачі.

⁵⁾ Тейлор, *Примитивная культура*. Перекл. з англ. Петерб. 1896. O. Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Leipz.-Berl. 1907.

книзі Райценштайна—метод його однобічно філологічний, і не тільки соціологічного, а й історично-культурного освітлення фактів, що так старанно він їх установлює, він не дає. Але своє завдання Райценштайн безумовно виконав, він установив низку найважливіших фактів, і це вже справа інших учених—істориків і соціологів—дати їм належне пояснення.

Сам-же Райценштайн так резюмує висновки своєї праці: інший погляд на релігію Ірану, бо там де раніш хотіли бачити єдність, треба допускати різноманітність, що є наслідком ріжних іранських родів, з одного боку,—сторонніх впливів, з другого. Раніш, ніж гадали, починається в іранській релігії теологічна спекуляція. Сильніші, ніж гадали, впливи Вавилону й Індії. Можливо, що навіть Китай мав свій вплив, і це зрозуміло, коли взяти на увагу експансію стародавньої Перської держави. Вплив цієї іранської (уже синкретичної) релігії простягався до Чорного моря, до Південної Росії (цебто України); а з другого боку, він охопив і богословську спекуляцію єгипетської релігії, простягався до Месопотамії, Сирії й Малої Азії, сліди його в великій мірі знати і на єврейській вірі¹⁾.

З'ясуванню деяких кардинальних проблем цього саме іранського синкретизму присвячує свій твір спотрудовник і учень Райценштайна—Шедер. Оскільки-ж він зачіпає багато спеціальних питань, які геть виходять за межі нашої компетенції, ми тільки побіжно оглянемо зміст його книги, накресливши найголовніші її висновки.

«Головний факт, що стоїть перед дослідником східних релігій», починає свій твір Шедер, «це є духовна єдність релігійного життя від Середземного моря і аж до меж Китаю, яка помічалася з початку нашої ери»²⁾. А в цій єдності поважне місце доводиться приділити знову-ж таки уявленню про Прачоловіка, яке займало нашу увагу в цілому ряді пам'ятників геленістичного синкретизму. І Шедер, ступінь по ступені, стежить за розвитком цього уявлення від найдавнішої релігії Ірану аж до маніхейства і християнства.

На його думку, уявлення про Прачоловіка належить ще до індоарійського періоду, але в заратустризмі розвивається потім цілком самостійна й оригінальна спекуляція, що характеризується абстрактним терміном *Gaya maretan Gayomard*—«Смертєне Життя». Суть цієї спекуляції полягає в поділі буття на існування чисто духовних форм у свідомості божій і виявлення їх у тілесності, з одного боку, і в уявленні про боротьбу поміж світовим творивом божим і чорним протитворивом чортовим, з другого. В легенді про прачоловіка з'єднуються далі два мотиви: легенди про космічного чоловіка, що з тіла його, після його смерті, випливає світ у виді металевих елементів, і легенда про першу парку людей, праотців людського роду. Поєднуються ці два мотиви тим, що перша парка людей виростає, як рослина, з сім'я Прачоловіка, яке сприйняла земля. В Авесті друга частина легенди (про першу парку людей) трактується в *Cihr-dād-Nask*, а перша (про Прачоловіка)—в *Dāmdād-Nask*. Цим двом різним мотивам—відповідає і цілком різна есхатологічна концепція, і ідеї Прачоловіка, котрий, як світле створіння, близько стоїть до іматеріального начала, і кожного бог обрав собі за помічника в боротьбі проти свого супротивника,—відповідає віра, що цей Прачоловік перебуває в кожній окремій людині і після її смерті він повертається до своєї світлої домівки, до бога. А легенді-ж про парку перших людей, від яких пішов рід людський, відповідає те есхатологічне уявлення, що потім розвинулося в Заратустриній релігії: після певного терміну часу, так-би мовити, механічно настає відродження світу—*Fraskard(ih)*—з пришествям спасителя, воскресенням мертвих і знищенням слуг Ариманових. Цей останній погляд

¹⁾ Op. c., cc. 149—150.

²⁾ Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus, II. Iranische Lehren, c. 203.

відповідав ортодоксальній перській догматиці, тимчасом як перший, з його сильною містично-сотеїологічною тенденцією, розвивається в гностичній спекуляції, яка, до речі, була властивою й найдавнішим етапам заратустризму¹⁾.

Ця теологічна наука про Прачоловіка надала всьому релігійному розвитку Передньої Азії один із найголовніших його лایتмотивів, який після сприйняття його в гносісї і неоплатонівській метафізиці та психології, можна простежити в історії всього первісного християнства, так само як і в пізньому східному та насамперед мусульманському гностицизмі. Він-таки з особливою ясністю виявляється в маніхействі²⁾.

Маніхейству присвячує Шедер весь другий розділ своєї праці; а воно для нас має особливий інтерес, оскільки, як відомо, воно відбилося потім у ересі Богомила, а та ріжними каналами вплинула згодом на релігійний світогляд українського народу³⁾.

Шедер докладно зупиняється на відношенні маніхейства до заратустризму, особливо підкреслюючи при цьому риси різної часом подібності, але не забуваючи й ріжноти. Насамперед, релігія Манеха, як і релігія Заратустри, мають за мету не стільки означити волю божу і нею нормувати поведіння людей, як це було властиве хочби юдейській вірі, скільки дати всеосяжне тлумачення змістові всесвіту, яке охопило-б і божество і чоловіка, та дало-б норму його поведіння, до чого залишається можливість або стверджувати цей зміст, або його негувати. Манех, подібно до Заратустри, виходить з ідеї подвійності світового принципу і цю ідею доводить до її останніх висновків; подібно-ж до Заратустри, він викладає своє тлумачення світу в формі космогонічного міфу, і тому космогонія є центральним пунктом його догматики. Ідея відповідності макрокосмоса мікрокосмосові для його так само зрозуміла, як і ідея відповідності передвічного, духовного світотворіння—матеріальному і почуттєвому. І в сотеїологічній частині космогонії Манеха, так само як і в Заратустри, виступають на сцену три божих посланці: Прачоловік, Дух Животворчий і Третій Посланець,—у Манеха: Прачоловік, Пророк Заратустра і Спаситель Saošyant у Заратустри⁴⁾.

Манех у своїй науці про Прачоловіка знову викликав до життя центральну постать старої іранської теології,—постать, котра за часів Манеха так дуже поблякла, що його місіонером серед Іранців довелося вже думати за те, яке-б уявлення їх підставити під свою ідею. І таким чином вони поєднали маніхейського Прачоловіка, через його божественну істоту, з самим Ормуздом, а старе наймення іранського Прачоловіка—Gayomard—перенесли на маніхейського Адама, дарма що це вже були цілком різні уявлення,—Адам бо Манеха був творивом чорта⁵⁾.

Тут якраз маніхейство розходиться з заратустризмом: у Заратустри перші люди виросли в сім'я Gayomard'a, а у Манеха зв'язок між Прачоловіком і першими людьми обривається, і люди уявляються виплодками Темряви і представниками лихого начала. Взагалі дуалізм маніхейства більш послідовний, ніж дуалізм заратустризму, два світових принципи протиставляється один одному гостріше, але і тут і там найвищий зміст уєсвіту полягає в остаточному визволенні ясного начала спід влади темного,—визволенні, яке здійснюється всеж-таки через людей, хочби тільки особливо обраних.

Маніхейство потім широко розповсюдилося, як по всьому Сходу аж до меж Монголії та Китаю, так само і на Заході—від Балкан аж до Південної Франції, просунулось потім через ересь богомилів на Україну і через ті ж «жидовствующих» до Москви, вбираючи по дорозі в себе елементи різних релігій і народніх традицій. Докладна історія його у всіх його розгалуженнях чекає ще на свого дослідника і тає можливою тільки тепер, після відкриття нових пам'ятників, переважно тюрківського походження.

¹⁾ Op. c., cc. 209—211. ²⁾ Op. c., c. 207. ³⁾ М. С. Грушевський, op. c.

⁴⁾ Schaefer, op. c., c. 298 і д. ⁵⁾ L. c., c. 276.

Останній розділ Шедера, присвячений аналізу вступної частини IV євангелії, при всьому його інтересі і великому значенні для історії християнства, має цілком спеціальний характер, і ми обмежуємося тут передачею резюме самого автора. «Пролог IV євангелії», каже він, «як показує реконструкція його первісно арамейського тексту, є тільки обробка гностичного гімну, який, за допомогою звичайних символів пізнього юдейського гнозису, про- славляє єдність грядущого в світ божого послання Еноха («Чоловік») зі світом божого слова (Mémra). Уявлення-ж про Еноха, що лежать у підґрунті цього гімну, відповідає такій-же самій традиції мандеїв. Цього гімна вперше склали учні Івана Хрестителя і присвятили йому-ж таки, і тільки згодом автор IV євангелії переніс його на Ісуса, і полемізуючи проти отождолення Йона з Ісусом, надав цьому гімнові іншого стилістичного вигляду. З боку так стилю, як і змісту, відповідає цьому мандейському гімнові пісня про «Чоловіка» у книзі пророка Данила 7, 9, 10—13, 14». Таким побитом, і в християнстві, в центральній частині його догматики, в науці про Передвічне Слово, ми знову зустрічаємося з тим виплодом стародавнього азійського синкретизму, що ми знаходили його так у літературі геленістичного Заходу, як і в пам'ятниках іранського Сходу¹⁾.

Підбиваючи останній підсумок висновкам, що їх дає розглянена тут книга Райценштайна - Шедера, дозволимо ще раз зупинитися на двох її кардинальних твердженнях: це, мовляв Шедер, — «духовна єдність релігійного життя від Середземного моря до Китаю, що помічалася з початку нашої ери», і по-друге, словами Райценштайна, — «вплив іранської, синкретичної вже, релігії до Чорного моря, до Південної Росії (цебто України)». Нема чого казати, що ці два твердження мають колосальне значення так для історії культури взагалі, як для нашої власної зокрема; але багато ще треба буде докласти праці, щоб перевірити їх фактами, — багато дрібної, часом марудної роботи.

Що до України, то в релігійному світогляді нашого народу ми помічаємо багато таких елементів, які прямо ведуть нас до мотивів, характерних для іранського та ірансько-геленістичного синкретизму: тут і дуалізм, з уявленнями, що проміж себе борються двое начал (Бог та Сатанайл)²⁾; і надзвичайний інтерес до проблеми космогонії, так само як і есхатології, — всі оті оповідання про початок та кінець світу, з такими подробицями, як поступова дегенерація людського роду, воскресення мертвих, прихід Іллі Пророка тощо³⁾. Не спостерігаємо ми тільки уявлення про Космічного Чоловіка, але воно було занадто абстрактним для широких мас нашого народу і до

¹⁾ Л. cit., с. 350.

²⁾ К. О. Радченко. Этюды по богомилъству (Извѣстія II Отд. А. Н. т. XV, кн. 3. О. Dähnhard, I. с. т. I. М. Грушевський, I. с. т. інші, див. прим. 1—5. При тому в дуалістичних саме мотивах української легендарної творчості більше ніж деінде відбиваються уявлення явно позабіблійного походження, — уявлення що прямо ведуть нас до Ірану або до того синкретичного середовища, де зароджувалося канонічна та апокрифічна традиція первісного християнства: Сатанайл уявляється тут не створінням божим, як у біблій, а істотою споконвічною і майже рівною богам як до своєї сили й могутності; він-же спреждівку побратим богам і бере участь у творенні світу, хоча і паскудить діло боже; нарешті, він-же є творцем чоловіка, в його сучасному, матеріальному стані — уявлення явно маніхейсько-богомилського походження...

³⁾ М. Грушевський, I. с. О. Dähnhard, I. с. т. Тут також деякі мотиви прямо розходяться з біблійною, канонічною традицією; особливо помічається це в уявленні про матерію, яка мислиться тут началом самостійним, що існувало незалежно від бога і послужило йому тільки як матеріал для створення світу. Ще більше розходження з церковною наукою спостерігаємо в легендах про створення першої людини, чоловіка й жінки, — це почасти ми дослідили в своїй статті „До українських переказів про створення першої людини“, яку присвятили ми акад. М. С. Грушевському, в ювілейному опрернику на його пошану. В есхатологічних образах самої біблій усе зраджує своє синдотичне походження, і нашої легенді залишилося тільки пристосувати їх до рівня народної маси.

того-ж, як до самого змісту свого, легко збігалось з іншим уявленням—про перших людей; проте й тут можна помітити деякі сліди, що споріднюють уявлення українські зі східними: насамперед це створення людини з якоїсь часточки божого ества, на думку М. С. Грушевського, веде нас прямо до іранської святої книги Бундегеш; по-друге, що Сатанаїл старається запаскудити чоловіка, створеного від бога,—це знов веде туди-ж таки¹⁾.

Звісно, сказати тільки про те, що на Україні подибуються релігійні уявлення, що скидаються на ті чи інші уявлення зі Сходу, це ще нічого не сказати, або сказати дуже мало. Чим саме пояснюються така подібність? Чи маємо ми тут факти простого збігу, впливу чи запозичення? Може два уявлення виникли цілком самостійно, непомітно одно від другого, а може одно з'явилося під впливом другого? А коли так, то якими саме шляхами цей вплив уливався в народній світогляд, через які посередні інстанції, яка історико-культурна обстановка сприяла його сприйняттю? Нехай ми припустимо безперечність факту запозичення українського дуалізму, хочби, і навіть більше, запозичення його з іранського Сходу. Але що саме залишилось від його первісної форми в українській обробці? Відкиля він прийшов на Україну—з біблії, безпосередньо; з маніхейства, в його богомільській обробці; з заратустризму, чи відкиля ще? Чи, може, тут перехрещуються різні впливи й нашарування? Питання, на яке дати відповідь тим важче, що і християнство, і маніхейство, і заратустризм сами по собі, як ми бачим, є релігії синкретичні з надзвичайно складною будовою.

Ми не ставили собі за мету розв'язати хочби одно з цих питань,—за одним заходом зробити цього не можливо. Наше завдання—накреслити тільки ті проблеми, що повинні стати перед дослідником української культури, у зв'язку з досягненнями сучасної європейської науки. Одною з найцікавіших здається нам проблема походження на Україні дуалізму, космогонічних та есхатологічних легенд, що розв'язати її в певній мірі можуть допомогти ті факти й висновки, які ми розглянули у книзі Райценштейна-Шедера.

Розв'язання-ж цієї проблеми «зможе пояснити,—мовляв академик Грушевський,—місце й ролі нашого народу в широком міжнароднім обміні, в розповсюдженні духовного проміння з великих старих полудневих огнищ ранішої творчості»²⁾.

¹⁾ М. Грушевський, І. с., с. 418.

²⁾ І. с., с. 276. ³⁾ Ibid., сс 437—38.

ФЕДІР САВЧЕНКО.

3 СУЧАСНИХ ПЕРЕЖИТКІВ.

Маршал Фош і „прелогічне мишлення“.

Сторінки нашої нечисленної етнографічної преси за останні роки заповнені матеріалами, що стосуються до різних «чудес», починаючи від «калінівських» хрестів і кінчаючи оновленими іконами й дахами київських церков.

Деякі відгуки про ці «чудеса», дійшли й до Західньої Європи шляхом передруків, а іноді й усних переказів, і зацікачували тамтешні наукові кола своєю стихійністю, піднімаючи в той спосіб ще більше захоплення вивчати й писати про них у нас. Наші етнографи й краєзнавці-записувачі змагаються один перед одним зберегти для нащадків і для вчених Заходу головні риси й характеристики релігійних рухів останнього часу.

У нашій уяві може здаватись цілком зрозумілим і до певної міри нормальним, коли говориться про «чудеса» на теренах Східньої Європи, але вони викликають у нас здивування, коли аналогічні інформації з'являються на сторінках паризької і то не етнографічної, а загально-літературної журнальної преси.

Ще більше здивовання викликає, коли до таких чудес виявляється причетним один із «переможців» у минулій світовій війні генерал і один із найвідданіших католиків французької армії маршал Фош.

Маємо тут зазначити, що одному із абатів, з якими маршал так охоче провадить свій вільний час, знайомство з ним і посередництво з «небесними силами» пішло на зле і стало за причину лиха, про яке докладно розказано в «*Mercur de France*» з 15. VII. 1927, сс. 277—318.

Штаб генерала Фоша з 2 червня до 17 жовтня 1918 р. перебував у палаці, що знаходиться у місцевості Бомбон (департамент Сени та Марни), якої парохом протягом 25 років був нікому ближче невідомий досі абат Денуає. У журналі «Католицький Блок» з липня-серпня 1921 р. він дуже докладно розповів про своє знайомство і спільну працю з генералом Фошем.

Та як усе це має певний зв'язок з тим судовим процесом, що відбувся у Франції минулого року і який є нашим головним сюжетом, а окрім того маршал Фош за останній рік виявив себе одним із головних ініціаторів можливої майбутньої війни, інтересно буде познайомитись із тим як він закінчив попередню, що коронувалась Версальським миром.

Одної ночі коло 5-ої години ранку, запевняв абат Денуає, його розбудив якийсь дуже ніжний голос, що твердо напоставав передати маршалові певного наказу з неба. Керуючись велінням цього голосу він негайно встав, сів за стіл перед білим аркушем паперу, потім взявши олівця, під натиском якоїсь непереможної сили написав ось цього листа, якого і передав того-ж таки дня генералові Фошу:

«Широ коханий генералісіме! Не хотів-би Вас переконувати, що я наділений подвійним зором, на це Ви усміхнулися-б; одначе повинен признатись, що інспірації й природні передчуття мої завжди здійснювались.

Дозвольте мені Вам сказати таке: «Перше ніж Ви незабаром залишите мою паравію, благоволіть, прошу Вас, схилитись на коліна перед статуєю

Святого Серця (короля Франції), і з глибокою відданістю й довір'ям присвятити йому всі наші французькі армії. Прохайте у нього з молитвою близької й остаточної перемоги і щоб Франція дійшла тріумфу як у своїх воєнних перемогах так і особливо в справі договорів. Ваша жертва здобуде скоро свою нагороду.

Невже я здаюся Вам наївним? Ні, Ваша жива віра й Ваш розум військової людини захистять Вас від такої думки!»

Абат запевняв, що на другий день, 9 липня, декілька осіб гідних довір'я бачили як генерал увійшов до церкви з одним чи двома офіцерами, і тому можна було вважати, що присвята відбулася тоді-ж таки.

Він додав, що маршал Фош зайшов до нього з візитом і звернувся з такими словами:

— Приходжу, панотче, Вам подякувати; я виконав усе, що Ви мені сказали... і навіть більше!

На думку абата слова «і навіть більше» стосуються до присвяти союзних армій, що їх було забуто в листі.

Набувши титула маршала в серпні, Фош зайшов попрощатися із ним 17 жовтня. Абат Денуа опублікував свою тодішню розмову:

— Чи мені буде дозволено, сказав я йому, Вас трохи поінтерв'ювати?

— Говоріть, я Вас слухаю...

— Чи Ви були один, коли присвячували армію Святому Серцеві?

— Ні, ми були, гадаю, вдвох або втрох.

Та як у церкві є одна велика й одна мала статуя Св. Серця, то мені здавалося потрібним поставити йому друге питання:

— Перед якою з цих двох статуй зробили Ви присвяту?

— Я зробив її перед великою статуєю праворуч коло головного вівтаря.

Тоді я був задоволений з цієї другої відповіді, бо я мав категоричне запевнення, і до того-ж надзвичайно цінне.—

Пізніше це оповідання викликало багато різних коментарів. Сам абат не раз його повторював, і як вище зазначено, опублікував у пресі. Це і прислужилось до того, що ім'я його стало відоме серед тих кол, що з різних причин інтересуються «чудесами», і одна з таких груп пробувала притягти його до свого гурту, можливо з метою використати його популярність, а пізніше зустрівши з його боку певний опір, вирішила помститись, побила його буками в січні 1926 р., і за це винних притягнуто до права. Дебати на суді й докладний рапорт експертизи д-ра Перена виявив на світ надзвичайно багато важливих моментів що-до релігійного психозу, поширення його серед мас, і засобів, яких уживається для цього у Франції. Цей процес показав, що кризи містицизму відбувалися не лише на післяреволюційному Сході Європи, але також і на Заході й набували іноді цілком аномальних форм.

Марія Месмен, колишня консьєржка в Бордо, а тепер керівниця тільки що згаданой релігійної групи, народилася у бідній сем'ї Бає в Могілемі (кантон де-Нагаро) 26 червня 1867 р. Дуже молодою вона виявила велику релігійність, яку її батьки намагалися ще збільшити. Перше чудо, що її спіткало, припадає на 1874 рік, 7 років від роду. У той момент, коли раз понавши в болото вона була близька щоб зникнути під водою, звернулася вона до Христа, і якісь невидимі руки перенесли її з заплученими очима на берег. Щоб її не взяли за божевільну, вона нікому про це не оповідала, окрім старого священника. Майже зовсім неписьменна, вона знала багато молитов, особливо до Св. Духа, менше пригадуючи про матір Ісуса, яка однаке пізніше піби з'явилась їй, розмовляла й відіграла велику роль в її житті.

15-ти років вона перебралася за домашню робітницю до Бордо, де з нею познайомився молодий і багатий Жан де-Касне, що ніби бажав з нею одружитись. Вона відмовила. З того часу, щоб помститись, він почав уживати проти неї лихих і таємних засобів, щоб доводити її до хвороби. Протягом

30-ти років він не переставав їй шкودити різними способами, хоч вона його й не бачила. Присутність його для неї була цілком певна.

Зовсім недавно одна сусідка по кімнаті, виявляючи до неї велику симпатію назовні, в дійсності насилала на неї різні магичні махінації, бажаючи довести її до смерті, а доводячи лише до тяжкої хвороби.

Навіть те, що в 1903 р. вона вийшла заміж за Месмена, не зменшило ворожені до неї й цілої родини з боку її ворогів: у Бордо загинув її швагер, що перед тим визначався цілком добрим здоров'ям. Стан її власного здоров'я погіршав. Вона відчувала болі в печінці та в кишках. Сили її зменшувались день одо дня. І тоді вона поклала піти до Лурда на прощу. Купання в басейні їй не помогло, але підчас перенесення святих дарів болі в кишках чимало полекшали, залишився біль у печінці. Це часткове видужання ще більше підкріпило її віру, і вона дала обітницю що-дня проказувати молитву перед статуєю Мадони і що-року повторювати свою прощу до Лурду.

Перше як залишити чудесну гроту, Марія Месмен купила гіпсову статую Мадони. Пізніш вона запевняла, що вибрала її поміж багатьма іншими через особливо сумний вигляд її обличчя, що ніби звернуло на себе її увагу.

Це та сама статуя, що не лише проливала багато сліз чудесного характеру, але й виявляла себе часто в слові, Марія Месмен претендувала, що вона часто чує її голос і поради, напр. збудувати капличку на місці її появи, і т. и. Шляхом цих частих розмов утворився цілий катехизис, що його розповсюджується серед її гуртка, який потроху навколо неї сформувався.

Промови її часто бувають плутані й неясні. Одна жінка з adeptів Марії Месмен так відповіла на запитання д-ра Перена: «Не можна добре всього зрозуміти, але в такі моменти обличчя її цілком міняється й набуває дуже приємного вигляду». Марія Месмен, що чула ці слова, додала зі свого боку:

«Я нічого не знаю. Коли я говорю від себе, то я мов дурна. Коли це говорять діва Марія—буває краще»...

Хвороби її та різного роду кризи все збільшувались. Близькі до неї люди мали думку одвести її на лікування до Монте-Карло, але вона зауважила, що душі тих, що після гри в рулетку позбавили собі віку і які продовжують перебувати там, можуть об'єднатися щоб її переслідувати. Найняли їй дім у Бретані. Вона й туди не поїхала.

Група вірних більшала. Вже в 1913 р. почалося видання Періодичного Листка, якого вийшло тоді лише два числа. В грудні 1920 р. відновив його один із найвідданіших членів групи, Оляніє, під назвою «Щомісячний лист до членів групи плачущої діви Марії в Бордо».

Цей бюлетень з'являється з того часу без жадної перерви, друкує листи до М. Месмен та статті, що часто стосуються до магії та чарівництва. Один номер з березня 1921 р., особливо інтересний, намагається між иншим довести, що можна злими чарами наповнити навіть якогось листа, для когонебудь призначеного.

Пояснюючи, що Марія Месмен була жертвою подібних явищ, автор додавав: «Коли ці листи потрапляли їй до рук, вони утворювали характеристичні диявольські напади й кризи страждання, що кожного разу були небезпечні для її життя».

Вона часто залишалась у ліжку, завжди хворіла і жила в повсякчасній екзальтації, близькій до релігійної манії.

Др. Перен, що його вислано для судово-медичної експертизи, знайшов усю її кімнату обставлену фотографіями й статуями різних мадон. Марія Месмен лежала. На голові у неї було хусткою прив'язане розп'яття; пацьорки вона мала на шиї і в руках; охороняючися в такий спосіб від чарів, вона ніби легше себе почувала. Не визнаючи лікарської допомоги, лікувала вона себе молитвами й замовами проти демонів. У її садку, під вікном кімнати, за тяжких криз вірні удень і вночі навколушках молились за її видужання.

Як зазначено вище, вона регулярно відбувала прощі і при цій нагоді пізніше познайомилася з абатом Денуає.

Першим утворив зв'язок із ним директор „Щомісячного Листка“ Оляніє, що надсилаючи йому молитви і релігійні фото в 1921 р. запитував у приложеному до цього листі, чи він знає про Марію Месмен і культ «Плачущої богоматери».

Абат Денуає відповів, що він нічого не знає про цю справу, і тому декілька пізніших листів Оляніє ознайомили його з нею. Всі вони вихваляли Марію Месмен, яку змальовували так, ніби вона була безпосередньо надхнена від діви Марії.

Заінтересувавшись абат написав до самої Марії Месмен, і щоб перевірити цінність своїх власних взаємовідносин з нею, запитав її, чи він стоїть на правильному шляху. Вона відповіла йому, що він є добрий і святий пастир, і богоматір керуватиме його життям. Пізніше пророчиця з Бордо, приїхавши в своїх справах до Парижу зустрілась там із ним, розказала про свої страждання, а також і про свою післявоєнну історію з сирійським архимандритом Сабунджі, що його чари не переставали на неї впливати і спричиняти жахливі болі.

Справа-ж ця фактично полягала в тому, що в 1919 р. четверо бордоських обивателів близьких до Марії Месмен прибули із Бордо в Нант, немилосердно побили Сабунджі за лихе чарування, яким він ніби шкодив на дистанції їх патронесі, Марії Месмен. Карний суд у Бордо присудив їх 1920 р. кожного на 3 місяці в'язниці і 500 фр. штрафу.

Можливо, що взаємовідносини морального керівника маршала Фоша абата Денуає з Марією Месмен і припинилися-б на цьому першому побаченні і нерегулярнім листуванні, якби випадок не наблизив його з іншого боку до того-ж таки культу «плачущої богоматери».

Одна із дам цієї активної групи звернулася до нього з пропозицією взяти участь і керувати простею, яка мала відбутись улітку 1923 р. Абат погодився. Марія Месмен, що повинна була також пристати до товариства, не могла за хворобою виконати свого бажання. Гурток складався з 12 осіб, і абат за час прощі не помітив нічого підозрілого або непевного, за винятком хіба частих згадок про Сатану.

Через деякий час після цієї прощі, надійшов до абата лист із Бордо, в якому сповіщалось, що Марія Месмен почуває себе дуже зле і що треба б допомогти містичній жертві. Тому прохали абата прибути до Бордо, взявши з собою речі, потрібні до ритуалу, і перевести замову бісів згідно з католицьким ритуалом. Абат відповів, що він не може цього зробити без дозволу свого начальства, а надто в чужій єпархії. Негайно до нього надійшло повідомлення, що Марія Месмен в причини тяжкого стану свого здоров'я дістала загальний дозвіл на це від кардинала із участю того священника, якого-б вона побажала.

Абат негайно прибув до Бордо, як на нього ще не чекали, і надзвичайно здивувався коли знайшов у доброму здоров'ї й настрої ту, яку гадав найти тяжко хворою. Але другого дня вона сказала, ніби провела жахливу ніч, і вимагала виконання обряду замови бісів.

Абат зробив усе потрібне і другого-ж таки дня повернувся додому, де незабаром дістав звістку через секретаря Марії Месмен, що їй полегшало, але ненадовго.

У вересні 1923 р. організовано було нову прощу, і абата Денуає знову запрохано. Підчас подорожі дві молоді дівчини, що були вперше, оповідали, що вони втратили своїх батьків від якоїсь таємної хвороби, що її не могли в'ясувати лікарі. Самі-ж вони також переживали щось надзвичайне. Бо одна з них непомітно грубшала, а друга в такій самій пропорції худшала. Вони разом із іншими прохали його перевести ритуал замови бісів. Абат відмо-

вився це зробити без дозволу згори, але щоб їх заспокоїти погодився прочитати слова ритуалу.

Прочани зустрілися з Марією Месмен в м. Іссуден на обіді в родині Одеті, котрої господина завдячувала їй своїм видужанням від антериту (запалення кишок) 1919 р. і навіть залишила в Бордо таку дощечку з написом: «Любов і подяка Плачущій Богоматері за моє видужання. Продовжуйте для мене вашу материнську охорону. А. Одеті. 23 лютого 1920 року».

Після обіду набралось коло 20-ти осіб, які прохали Марію Месмен показати декілька божественних слів; вона погодилась. Спершу поволи, потім прискорюючи й підвищуючи тон, вона висловила незадоволення богоматері і розказала, що за новоявленою теологією треба було поставити її в небесній теології вище за сина. Вона пророкувала окрім того обрання дванадцяти нових апостолів останніх часів, і те, що абат буде між ними.

Почувши такі речі, що наближались до ереси, абат Денуас не міг утриматися від того, щоб нагадати принципи католицької церкви й протестувати проти тих думок, які він почув. Тому розпрощались досить холодно.

Другого дня Марію Месмен охопила тяжка хвороблива криза, і прочани прийшли навідати її, коли вона лежала в ліжку. Вона прохала поставити їй банки, і як ніхто не змів цього зробити, абатові довелося виконати це персонально. Потім він негайно повернувся до своєї паравхії.

Через три дні два анонімних листи повідомили абата, що вже адемаковано його безсоромне поведіння, що він є помічник сатани, що загально користується чарівництвом і магією. Додавалось, що він хотів пошкодити Марії Месмен ставлячи їй банки й замовляючи від демонів за бісівським ритуалом. Обвинувачували його також у бажанні розділити Марію Месмен. Абат нічого не відповів на цей лист. Минуло декілька місяців, і можна було думати, що про нього забули. Але в дійсності справа стояла зовсім инакше.

У Бордо Марія Месмен після прощі майже весь час зазнавала жакливих конвульсій, колинеколи голосно протоніла від себе іматеріальний образ абата Денуас, обвинувачуючи його за свідченнями присутніх, що він її душить, з'являється і кидає на неї чари, від яких у неї болять очі, груди і все тіло.

Оточення її думало спочатку вислати до абата доглядачку, щоб розвідала про ті таємні засоби, якими ніби користується абат, а як це не вийшло, то один із них, що вже був засуджений після процесу сирійського архимандрита, звернувся до безпосереднього начальника абатового єпископа у м. Мо, оповідаючи про страждання М. Месмен і обвинувачуючи за них абата Денуас.

Та як лист цей не дав ніяких наслідків, то чоловік Марії Месмен разом із двома товаришами, засудженими в 1920 р., з'явилися на початку 1925 р. до абата Денуас з загрозами побити його коли не перестане шкодити-пророчиці із Бордо.

Не задовольняючись цим, Жан Месмен удався з повторною скаргою до єпископа, а пізніше в червні 1925 р. і до прокурора республіки в Мелені, і в результаті всього цього відбувся поліцейський допит абата і Жана Месмена. Справа на цьому і припинилась, але інтерес прокурора до Месменової заяви підбадьорив членів нового культу. Продовжувала свою справу також і Марія Месмен. Вона весь час скаржилась своєму оточенню на страждання і оповідала про ті «чорні месси», які улаштовував проти неї абат Денуас і які вона ніби бачила. Багато говорилося про пташок, що прилітаючи до її садка паскудили з наказу абата, насилали на неї хворобу і навіть пробірались через проточні труби до її хати.

Одній дівчині, що батька її вбито на Сході, вона поясняла, що абат Денуас листувався з архим. Сабунджі, і вдвох вони викликали війну в Сирії. Одному хворому вона доводила, що причинцем його лиха є також Денуас. Другий близький до пророчиці чоловік за свої хвороби також повсякчас на-

рікав на абата. Разом з цим не лише пташки в садку, а навіть і гриби со-ромицької форми викликали підозру у членів культу «плачущої богоматери» що-до їх походження від чарувань абата Денуає.

Ще один із «вірних» писав так: «Абат Денуає намагався впливати на мене на віддалі. Я почував біль голови, кволість і приступи венеричної хвороби. В той самий час я сумнівався в правдивості «плачущої богоматери» й помічав що абат Денуає на віддаленні намагався позбавити мене моєї віри».

Напасти на абата Денуає остаточно було вирішено після того як одна із близьких до Марії Месмен жінок попала до божевільні.

2 січня 1926 р. двоє чоловіків і десятеро жінок віком від 17 до 75 років виїхали із Бордо і в неділю 3 січня після меси, що її кінчив абат Денуає в Бомбоні, засипали абаатові перцем очі, зв'язали руки і розложивши в ризниці немилосердно били буками, доки не з'явився жандар, що випадково проходив і якого покликали до церкви.

Співучасників цієї події було заарештовано. Др. Перен, що йому доручено зробити анкету й експертизу що-до розумового їх стану, визнав 10 із них цілком за відповідальних за свої вчинки, двох—матір і дочку Робер—за близьких до божевілья.

Всіх жінок звільнено на поруки, а двох чоловіків затримано під арештом у Мелені. Два психіатри Рог де Фірсаке і Андре Колен, яким доручено було обслідувати цих двох арештантів, прийшли до інших висновків що-до них, аніж др. Перен. Вони визнали, що двоє обвинувачених слабували на повсякчасну манію переслідування в містичній формі. На думку лікарів, тут мало місце колективне божевілья, активним фактором якого була Марія Месмен. У наслідок такого діагнозу виходило, що обвинувачені цілком не відповідають за свої вчинки.

З соціального погляду експерти визнали, що небезпека колективного божевілья буде усунена, коли вживуть рішучих заходів, щоб утруднити Марії Месмен вплив на більш піддатливих членів свого оточення. Вони додавали, що обвинувачених на їх думку треба-б ізолювати в якійсь божевільні, але лише тимчасово.

Суддя, що переводив слідство, негайно підписав наказа їх звільнити знід арешту. Але абат Денуає опротестував цього наказу у відповідній вищій судовій інстанції, і тому було призначено нову комісію із найавторитетніших експертів у Франції—Крузона, Антома й Рубіновича, які визнали карну відповідальність всіх 12-тих учасників, що взяли участь в насильстві над абатом.

Перше ніж перейти до останнього акту судового процесу, слід зупинитись на тій інтересній аргументації, яку висунули двоє експертів, визнавши обвинувачених за невідповідальних за свої вчинки. Ця аргументація є чи не найголовнішим моментом у всіх цих подіях у Бордо і в зазначених двох судових процесах 1920 й 1926 рр., що висунула їх на передній план з погляду наукового дослідження розвитку релігійної думки й колективно-релігійних рухів з хворобливим забарвленням.

Автор інформаційної статті в «Mercure de France» подає досить велику цитату, що характеризує погляди цих двох експертів:

«Обвинувачені,—пишуть експерти у своєму рапорті,—повернулись до тієї стадії розвитку людської думки, яку в соціальній психології визначають іменем прелогічного мислення, і де суб'єкт не маючи жадного знання про причинність за якою координуються в природі факти, бачить у щасливих чи нещасливих подіях, що з них складається життя людської істоти, не акцію природніх причин, а втручання чужої волі, доброї чи лихого.

«Це мислення, нормальне для примітивних людських громад, напр. для туземців Конго або Австралії—не можна визнати для дорослого Француза ХХ ст. (принаймні коли воно панує соціальним життям у такій мірі як у обвинувачених) інакше як за паталогічний вияв.

«Воно є результатом перекручування логічних здібностей, що фальшиво функціонують, і серйозного пошкодження критичного аналізу, що втрачає всяку об'єктивність: хворий не рахується ні з якими природними стосунками між фактами навіть там де вони є найбільш очевидними, і заміняє їх фантастичними концепціями, що йому утворює його уява, а відсутність у нього критики примушує приймати їх без контролю».

В цьому рапорті двох експертів, очевидно ознайомлених із науковими дослідями і теоріями Дюркгема, Леві-Брюля та інших представників французької «Соціологічної школи» (відкидаємо цілком правдивість чи помилковість їх думок що-до цього конкретного випадку—притягнення до права підсудних із Бордо, бо довелося-б негайно визнати за божевільного або за тубільця із Конго також і маршала Фоша) є дуже важливий момент для дослідників першої людської культури та її відгуків у сучасному житті європейських народів.

Аргументація двох французьких експертів наочно показує, що ці дослідники, порівнюючи сучасні етнографічні і соціологічні матеріали з тими які відомі нам із життя первісних народів, не пробробляють якоїсь абстрактної праці і тим більше не притягають фактів цих двох категорій «штучно», а лише відокремлюють і з'ясовують події того самого культурно-історичного шабля людського розвитку.

Експертам цим можна закинути з медично-правного французького погляду, що вони однобічно розглянули цю справу, що вони зовсім не взяли до уваги історії католицько-християнської догми, а надто тієї частини її, що стосується до демонології, а з суто-наукового те, що вони поставили на один рівень християнство й прелогічне мишлення.

Ці судові процеси у Франції та освітлення їх із боку експертів-психiatrів приводить до надзвичайно важливих для нас висновків. Для нас тут не так уже важливо, що у Франції трапився подібний процес із чудесами, або що маршал Фош підтримує в них віру серед французького сучасного нам населення,—як те що намагання з'ясувати ці явища, дати їм відповідну оцінку вийшло вже із тісних рамок дослідів кабінетних учених, фахівців і знайшло для себе застосування серед освічених судових експертів.

Розв'язуючи складніші проблеми щоденного життя, відповідальність перед судом правопорушників, лікар-психіатр звертається з запитанням до соціології і вишукує останні досліді та вважає за найвідповідніше подати пояснення хоча й занадто загальне, необґрунтовану аналогію, порівнюючи віру в чудеса людини ХХ століття з прелогічним мишленням тубільців Конго й Австралії.

Оце саме невдале порівняння каже про те, що лікарі-експерти не досить добре обзнайомились із теорією прелогічного мишлення. Вони не взяли до уваги, що християнська догма, що палкими наслідувачами її проголошували себе всі обвинувачені в Бордо, це є мозаїка філософсько-релігійних вірувань, що склалися протягом довгих століть і як результат роботи в галузі метафізики багатьох поколінь.

Наскільки ця догма католицької церкви тонко й нешаблонно розв'язує різні проблеми—це ми можемо бачити хочби з такого близького до наших матеріалів моменту. Існування Сатани—це є догма, яку має прийняти кожен вірний. Сатана виявляє себе в книгах Старого і Нового завіту. Що-ж до чарування—церква не має в цьому такої певності. Загальна християнська думка допускає можливість того, що Сатана передає якісь людині свою владу для лихих впливів на іншу, але з церковного погляду ця думка не обов'язкова.

Християнські вірування є амальгама вірувань багатьох східних народів—народів Єгипту, Асиро-Вавилонії, народів греко-римської й пізніших середньовічних часів. Навіть «фантастичні концепції», як їх називають лікарі, у Марії Месмен не є її персональним витвором, а певною сумішкою з куль-

том богоматері із Салети, що існував у Бордо і представинцею якого, подібною до Марії Месмен, в 1846 р. була М. Кальве¹⁾).

Французькі експерти психіатри занадто спростили теорію соціологічної школи про прелогічне мишлення, підвели під нього всіх людей, що вірять у надприродні метафізичні речі.

Коли їхнє визначення прелогічного мишлення, яке подали ми вище, що «суб'єкт не має жадного знання про причинність, за якою координуються в природі факти», сходиться з думкою французької соціологічної школи, то інша їх думка, що «воно є результатом перекручування логічних здібностей, які функціонують фальшиво, а також серйозного пошкодження критичного аналізу» — це вже їх власний винахід, що на підставі його вони й мали змогу утворити своє хибне порівняння.

Але самий факт, що практики-експерти відчували потребу для обґрунтування своїх поглядів притягти спостереження й висновки робіт французької соціологічної школи, показує на важливість дослідів цієї групи вчених. Ми бачимо тут, що вони вже вийшли зі стадії теоретичних абстрактних шукань, вийшли із затишних кабінетів людей «чистої» науки, що їх вимагає саме життя і пристосоване знання.

Всіх обвинувачених за виїмком двох вищеназваних хворих жінок Робер присуджено до ізоляції у в'язниці від 6 до 8 місяців і спільної кари на користь абата Денуає в сумі 5000 франків.

До Марії Месмен, хоч вона на думку всіх експертів належить до широко розповсюдженої категорії хворих, що їх лікують у психіатричних санаторіях, місцева адміністрація не призначила ніяких спеціальних засобів. Точні причини цього невідомі.

Ми знаємо як поставились до цих подій урядові кола й громадсько-наукова думка в особі експертів; важливо буде в'ясувати ще й ставлення офіційних церковних кол.

Вище вже зазначено, що один із прихильників Марії Месмен, що його 1920 р. обвинувачено в справі з архим. Сабунджі, звертався в 1924 р. до єпископа Гаєра у м. Мо, але заява його залишилась без наслідків. Наводимо тут текст цієї заяви, що подає багато цікавих подробиць:

«Мадам Месмен терпіла жахливі муки й була близька до того, щоб утратити свій зір. Лише завдяки молитвам і службам, що відправлено навколо неї та за її спасення, можна було врятувати її життя. Дві особливо гострі кризи, коли вона була на краю гробу, сталися в січні 1924 р. Вона залишилась тоді протягом довгих днів в агонії без якоїсь ясної причини.

¹⁾ Дуже характерним та інтересним для нашого епізода є те, що й божа матір М. Кальве дуже гостро ставиться до духовництва. У 1879 р. вона опублікувала те, що ніби чула від божої матері і між іншим так: «...Священики, служителі мого сина, через своє несправедливе життя, через непошану і неуважливість до святкування святих таїн, свою любов до грошей, до почестів і задоволень, вони стали клоаками безчестя. Вони заслуговують на помсту, і помста висить над їх головами». «Нешастя священникам і особам, що присвячені богові, які своїм невір'ям і злочесним життям розпинають знову мого сина». У цьому-ж таки документі 1879 р., що пророкував появу антихриста і відомий був під іменням Секрет, М. Кальве писала: «...У 1864 р. Люцифер з великим числом демонів буде випущений з пекла; помалу вони знищать віру і навіть серед людей що присвятили себе богові; вони засліплять їх у такий спосіб, що за виїмком особливої милости люди ці захопляться думкою цих лихих ангелів; багато релігійних установ утратять цілком свою віру і занепасть багато душ... Злі духи перенесуть різні осіб з одного місця на друге, і навіть священиків, бо їх не керуватиме добре слово євангелії, що навчає нас бути смиренномудрими, чинити добро і жити на славу божу...»

Марія Месмен, переслідуючи архим. Сабунджі й абата Денуає, лише провадила в життя теорію М. Кальве.

Правдоподібно, що цими шляхами народніх культів і утворювалось несприятливе ставлення до священиків і народніх прикмет, зв'язані з зустрічами з ними, як кидання землі в слід його, плювання або лайливі слова.

Лікарі були в розпущі, не знаючи, що робити й що думати. Вратували її лише молитви й покаєнні плачі присутніх, але життя її завжди було справжнім мучеництвом.

„Ми певні, маючи серйозні причини цьому вірити (кажу ми, бо в Бордо є багато таких, що думають так як і я), що мадам Месмен є жертвою чарування з боку абата Денуає, котрий хоче довести її до смерті.

„Наш превелебний і шановний кардинал не має влади над абатом Денуає, бо він належить до іншої єпархії, але більше ми не будемо мовчати про чарування й антирелігійні виступи цього злочинного священика, що недостойний носити цей сан...“

Через півроку, 23 лютого 1925 р., до того-ж таки єпископа звертається вже чоловік пророочиці:

...«Я можу з певністю ствердити без жадної небезпеки помилитись, що замість припинити він (Денуає) далі проводить своєділо більше ніж коли-небудь. Доказ на це я маю в нестерпучих болях і в скажених муках, що їх повсякчас терпить наша дорога хвора. Лікарі не знаходять жадних видимих причин для цих болів. Дивовижна річ, гідна уваги: ці страждання такі жакливі й невинні припинились на деякий час після нашого вороття з Бомбону. Цей визначний факт хіба не є недвозначним доказом його вини?..

...Не сумніваюсь ваше преосвященство, що ви вживете всіх потрібних заходів, ви, котрому небесний владика довірив охорону пастирів і отар, щоб ними керувати. У цьому полягає моє повторне прохання: ратуйте душу священика, уникаючи скандалу занадто сильної фізичної кари.

„Коли оця моя друга спроба не матиме наслідків, я твердо поклав виконати свої обов'язки щирого християнина і вірного чоловіка.

„Теологія визнавала існування магії, що її декілька разів засуджувала церква. Я знаю, що для визволення жертви визначивши всі природні й духовні засоби церква пропонує попередити чарівника, коли цей останній засіб не допомагає, так само як і судові засоби; я знаю також, що вона не зупиняється перед засобами сили»¹⁾.

Абат Денуає оборонявся, оповідав про події, що учасником їх він був, і звертав увагу на небезпеку загроз у червні 1925 р.:

«Марія Месмен, говорив він, на мою думку є *illuminée*, і її ученики та близькі скрізь бачать чародійства, що може зробити їх дуже небезпечними. Лист із загрозами, що я одержав, а також їх візита до мене, доводять, до якої міри вони фанатизовані й до яких крайностей можуть дійти...»

На початку 1926 р. кардинал у Бордо писав до паризького свого колеги в цій справі, нагадуючи про свої дві попередні заборони, ще й про те, що деякі серйозні свідчення дають підстави думати, що минуле Марії Месмен було *peu édifiant*.

У своєму офіційальному тижневику «Аквітанія» з 19 лютого 1926 р. кардинал Андріє із Бордо опублікував таку декларацію:

«Двічі—4 лютого 1916 і 11 липня 1919 р. за посередництва «Аквітанії» ми заборонили священикам і мирянам відвідувати релігійні зібрання, що організує їх у Бордо на бульварі Буска група «Плачущої божої матери» у певної Марії Месмен.

„Уживаючи цих засобів, ми мали на думці припинити розвиток нового культу, що полягає у вшануванні Мадони, яка ніби плаче в закутку консержки,—а це в дійсності нічим не стверджується.

„Ми бажали також окрім того винести засуд проти тих осіб, що допомагали й досі допомагають словесно, письмовно чи иным способом розповсюджувати цю фальшиву віру.

¹⁾ Цей уривок походить із моральної теології св. Ліопрі кн. III тp. 5. д. 5, № 24. т. I. с. 268.

„Si maleficus licito modo potest maleficium tollere, licet eum ad id accedere, rogare, imo etiam pecunia inducere, vel verberibus aut tormentis cogere non tamen interficere, si nolit“.

„Священики й миряни, що відмовилися-б узяти до уваги цю заборону й застереження за правилами моральної теології, підпадають до збавлення причастя. Не можна справді допустити до покаяння й до причастя осіб, що приймаючи на себе ролю судді в справах, що стосуються до виключної компетенції єпископів і папи, ставлять публіку в небезпечне становище через велику її довірливість, перемішавши цілком видумані легенди з такими надприродними виявами, що дійсність їх як у Лурді стверджена після 4-х років дослідів з боку відповідної церковної влади на підставі певних численних і незаперечних чудес.

„Священики й ісповідники пристосують з невиспущою твердістю правила теології до адентів культу «Плачущої божої матери», що відмовлялися-б скоритись навіть коли вони подають докази про містичний вогонь, що їх надихає, але який не може бути доброї якості й небесного походження, бо під приводом чарувань він виявляється в безбожних і несправедливих репресіях, що трапилось у Нанті й Бомбоні».

Цей процес важкий тим, що дає змогу виявити народження певної віри і шляхів поширення в сучасному житті різних забобонів.

ЄВГЕН КАГАРОВ.

ВІДДІЛ ЕВОЛЮЦІЇ ТА ТИПОЛОГІЇ КУЛЬТУРИ ПРИ МУЗЕЇ АНТРОПОЛОГІЇ ТА ЕТНОГРАФІЇ АКАДЕМІЇ НАУК СРСР У ЛЕНІНГРАДІ *).

Відділ еволюції та типології культури, заснований 1925 року по мислі покійного проф. Л. Я. Штернберга, старшого етнографа Академії Наук, і частково відкритий для публіки вже в 1928 р., має за мету наочно подати найголовніші елементи людської культури в їх історичному розвитку, як генетично пов'язані та причинно обумовлені явища.

Це своє завдання відділ еволюції культури на перший час здійснив за допомогою системи періодичних вистав, що наочно зображають основні типи та етапи розвитку певного культурного явища, та разом з тим стають за матеріал для постійних колекцій відділу; бо організація відділу тільки й можлива через повільне та планове збирання та розгортання цих колекцій.

Потреба організувати цей новий відділ походить із таких міркувань. Принцип розподілу колекцій, прийнятий у Музеї Антр. і Етн. (як і майже по всіх європейських та американських музеях), є географічно-етнографічний (на певні краї та народності). Проте фахівці-вчені та окремі одвідувачі, що інтересуються проблемою розвитку певного культурного явища, мають підбирати собі матеріяли при звичайнім розподілі колекцій у різних залах музею, лише з великими труднощами схоплюючи найтиповіші форми і напрями розвитку в окремих галузях людської культури.

Потребу влаштувати в музеях народознавства особливий порівняльно-еволюційний відділ визнають тепер найкращі музейні фахівці на Заході, як директор кельнського музею W. Foer¹⁾, директор гамбурзького музею G. Thilenius²⁾, покійний директор лйпцизького музею Karl Weule³⁾ та інші.

Відділ еволюції та типології культури проробив 1925—27 рр. велику роботу, підготовлюючи спеціальні колекції на виставу; зібрано матеріал головне з історії знаряддя та зброї, зі способів здобувати вогонь та з форм культу вогню в релігіях різних народів, з культу дерев та тварин. Обнявши завдання музеєм після смерті Л. Я. Штернберга, я одержав завдання підготувати протягом трьох місяців першу виставу із серії тих вистав, що намітив музей до відкриття, а саме виставу з історії первісного знаряддя і зброї. Її і вдалося мені відкрити на 1 січня 1928 р. За матеріал до цієї вистави стали експонати інших відділів, головне дублікатні екземпляри, речі

*) Друкуючи оцею статтю проф. Є. Кагарова Редакція вважає за свій обов'язок відмітити, що Кабінет Примитивної Культури і Культурно-історична Комісія Укр. Акад. Наук на своїм засіданні 4 квітня 1928 р. ухвалили підтримати ідею вистави з типології та еволюції історії культури і спеціально намір автора цієї статті утворити виставу на тему: „Огонь в історії культури“, як дуже корисну і цінну з культурного і наукового погляду ініціативу.

¹⁾ Ethnologica I. 1909, 53 ²⁾ Jahrb. d. Städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig III, 1910 159. ³⁾ Museumskunde, Beiheft zu Bh. XII. Berl. 1916, 64.

що придбав Відділ, або котрі виготовлено в музейній майстерні, як муляжі, моделі, копії, рисунки, таблиці, карти, малюнки, діаграми тощо.

Виставляючи предмети я прагнув найбільше до того, щоб вистава стала за ілюстрацію основних тверджень, що їх висуває сучасна етнографія в питанні про еволюцію знаряддя та озброєння. Ці твердження сходять ось на що:

1) За найстаріше знаряддя стали для людини природні речі в їх натуральнім або злегка обробленим вигляді, от як: камінь, колінчатий сук, шпичка, опуклий корінь, кість, щелепи, роги, мушлі, кігті тощо.

2) В основі розвитку знаряддя виробництва та зброї лежить процес поступової диференціації: первісне універсальне знаряддя, що служить для найрізноманітніших цілів (*coup de poing*), поволи дає початок усе новим та новим формам, пристосовуючись до характеру роботи, ловів та війни. Цей процес диференціації іде рівнобіжно із зростанням технічних звичок та ускладненням господарства первісної людини. Хоч ці послідовні зміни знаряддя і дуже різноманітні, все-ж таки їх можна звести до двох елементарних форм: каменя і палиці та їх обоюбічних сполучень.

3) Характер знаряддя та зброї сильно залежить від особливостей природи певної місцевості: так складний лук повстає в тій місцевості, де немає відповідного гнучкого дерева, та це доводиться робити комбінацію з різних матеріалів, щоб надати лукові потрібної еластичності. Там де немає великих тварин, на котрих-би можна було полювати, немає і луків та стріл як мисливської зброї, зате є пращі, кидальні ціпки для полювання на морських птахів, що сідають на берег цілими зграями.

4) В техніці виготовлення знаряддя спостерігається своєрідний консерватизм: при звичаєння до певних форм та виробничих процесів настільки велике, що навіть після ознайомлення з металами, форми та технічні способи оброблення кам'яного та кістяного знаряддя, усталені за попереднього періоду, продовжують застосовуватися і до оброблення металів¹⁾.

З цих чотирьох тверджень двоє (друге та четверте) ілюстровано окремими виставочними групами, решта дві тези освітлено лише окремими експонатами. Спочатку я скажу кілька слів про експонати до останніх двох тез.

За ілюстрацію до першого твердження (прообрази примітивного знаряддя в природі) може стати використання готового знаряддя, що його постачає сама природа, та відтворення його з різних матеріалів; з цього подано на виставі: пила-риба, «тигрові кісті» (*batknag*), цебто кастет із Індії, звірячі шкіри в ролі щитів, тощо. Пережитки початкової недиференційованості знаряддя слід бачити в сполучених формах пізнішого часу, як напр. у томагавках (сокири що рубати та кидати) північно-американських племен, щити що відбивати удари та нападати (щити-кінджали з Індії), видувальні рурки, сполучені зі списом. За ілюстрацію правильності третьої тези (про залежність характеру знаряддя від місцевої природи) можуть стати мапи географічного поширення певного знаряддя або способу. Такі мапи почасти розвішано по стінах, почасти виставлено у витринах.

Але перейдемо до двох шахов, де подано еволюцію первісного знаряддя та зброї, починаючи з каменя та ціпка геть аж до сучасних форм.

У центрі одної колекції звичайний необроблений камінь, у центрі другої—звичайна палиця. Це—зародки дальшого розвитку знаряддя. Від них радіально розходяться лінії еволюції основних типів знаряддя та зброї залежно від різноманітних функцій їх первісних форм: каменя або палиці.

Одною з найважливіших функцій каменя-знаряддя є розбивання: по цій лінії розміщені в шахві різні форми молотків без держална та з деревляними держалнами. Камінь у ролі знаряддя що рубати, обертається на сокиру, що,

¹⁾ Закон індустріальної інерції: див. В. А. Городцов, Археология т. I, М. 1923. с. 10 і далі.

зберігає свою первісну форму навіть і в наші дні, перейшовши мідь, бронзу, а потім залізо та крицю; примітивне рубило розвивається також в ударний та кидальний бойовий топірець. Загострений з обох кінців камінь дає початок низці знаряддя, що спускає землю, як сапа, кирка, рискаль та інше, що згодом виготовляються з металу. Первісний плескатий тригранник являє собою ножа, що в своєму дальшому розвитку поділяється на такі галузі клянків: двосічних та однобічних. Одвідувач виставки може легко простежити за переходом ножа першого типу (двосічного) в кинджал, бритву, серп, косу, рогатину, меч, шаблю, а ножа другого типу в палм, тесак тощо. В лінії стругання бачимо, як первісне кам'яне скребло обертається на тесло. Розвиваючись у напрямку знаряддя, що має провірчувати, камінь прибирає форму свердла. Камінь, як кидальне знаряддя, дає початок пращі, південно-американській кидальній кулі (bolas), кружалу тощо. Червоні лінії на чорнім тлі шахви, що кінчаються стрілками, наочно зображають повільну диференціацію найпростіших форм трудового знаряддя. Отже перед нами «родовідне дерево» знаряддя та зброї, що відпускає з себе низку бічних галузів, які й собі дають більші або менші паростки.

За тим самим принципом улаштовано експозицію витрини: еволюція палиці (кия). Від звичайного кия відходять радіально різні форми дерев'яного знаряддя відповідно до різноманітних функцій кия, яким можна було завдавати січних або тупих ударів, копати, свердлити, оборонятись. На виставі подано списи, стріли і дротики, дручки, кий, булави: рукопашні та далекобійні (кидальні), типи бумерангів—цеї своєрідної одмінї кидального ціпка, що має властивість повертатися до кидача, коли той не поціливе (мисливський бумеранг). Далі показано повільний перехід від оборонної палиці і дошки до щита, а також подано еволюцію загостреної палиці-копаниці або карлючкуватого сука в мотику (кирку) і далі в плуг найпростішої форми. Нарешті кий у функції знаряддя що провірчувати, обертається на дерев'яне свердло.

Решта шахов та витрин вистави детальніше ілюструють еволюцію та типологію окремих форм робочого знаряддя і нападної та оборонної зброї.

Дві шахви відведено під лук і стріли.

Питання про походження луку, як відомо, є в історії культури спірним. Дехто виводить лук із зігнутого сука, які розстановляли щоб ловити звірів¹⁾; дехто вважає за прообраз луку списокидальну дощечку²⁾, інші знов гадають, що лук розвинувся з деревинного стовбуру і луба або лика, що стає за тятиву³⁾.

На виставі історія розвитку луку поставлена у зв'язок із самотрілами, настановлюваними на звірячих тропках із таким розрахунком, що тятива спускалася і стріла попадала в звіра якраз тоді, коли він торкався об мотузок, протягнутий від спуску самотріла поперек тропи.

В основу вистави луків я поклав класифікацію в. Luschana: 1) звичайний лук, 2) звичайний лук, що нагадує своєю формою складний, 3) обвитий лук (umwickelter Bogen), 4) закріплений лук (verstärkter Bogen), 5) складовий лук (zusammengestückter Bogen), 6) складний лук (zusammengesetzter Bogen).

Третя та четверта групи на виставі об'єднані під назвою «луків перехідного типу». Загалом виставлено більше як 30 луків та сагайдаків з різноманітних країв.

По стінах залі розвішано таблиці, що ілюструють окремі технічні питання зв'язані з уживанням луку, як способи закріплювати тятиву до кінців луку, способи натягати лук, носити лук та сагайдак. Складено також окрему мапу географічного поширення способів як натягати тятиву та як тримати стрілу в руці. Спеціальна таблиця подає класифікацію луків за такою формою:

¹⁾ Pitt-Rivers u Lippert's. Kulturgeschichte d. Menschheit, I, 374. Д. А н у ч и н, Лук і стрели, с. 5 і дальші. ²⁾ F. Ratzel, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1893, 175. ³⁾ Heilborn, Allgem. Völkerkunde, II, Lpz. 1915, 3.

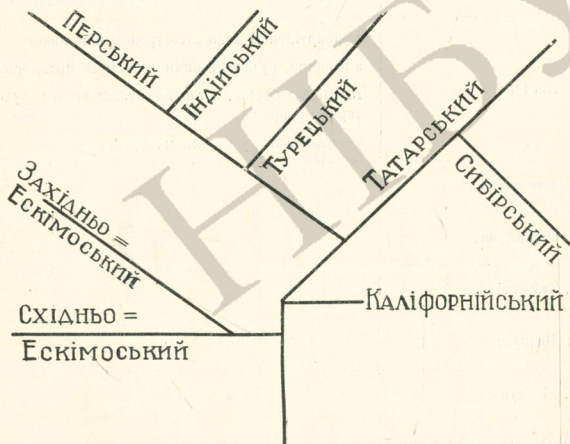
Луки

Загнуті з одного кінця	Дугасті	Трикут- ні	Вигнуті	Подвійно вигнуті	Сигмо- подібні	Прямі	Асимет- ричні
	С-по- дібні		З загнутими назовні кінцями				

Дальший розвиток луку заступають на виставці: 1) відомі ще в античну добу арбалети, що своєю конструкцією є удосконалені луки із ложею та собачкою, 2) моделі старовинного кидального знаряддя, з яких найінтересніший модель грецького стріломета (polybolos) з приладом до автоматичного набивання та безперервного стріляння. Над моделями стінбитної зброї висить малюнок облоги старовинного міста.

Поза тим показано складові частини складного луку в натурі і на рисунку (поперечний розріз), схематично виображено розгалуження одмін складного луку, або точніше, історія його розповсюдження за Бельфуром¹⁾.

Г. Бельфур гадає, що найдавнішими формами складного луку були ескімоські, що переходячи потім до інших народів (Сибір → Монголія → Китай; Середня Азія → Індія), витискають прості луки.



Прототип.

Багато праці і часу довелося вділити на складання класифікації стріл за різними морфологічними ознаками. Дозволю собі тут подати деякі з розвішаних по стінах таблиць (усі рубрики по них ілюстровані відповідними рисунками).

¹⁾ Henry Balfour, Journal of the Anthropolog. Institut of Great Britain and Ireland, XIX, Nr. 2, 1889, 220 ff.

Класифікація стріл за формою кінцівок.
А. Плескуваті.

1. Овальні	без колодочки з колодочкою з отулкою
2. Ромбуваті	без колодочки та отулки те саме із дірочками з колодочкою з отулкою
3. Трикутні	з опуклою підставкою з вигнутою підставкою з рівною підставкою з вирізаними на нижнім кінці довгими зубцями з колодочкою з отулкою
4. Листуваті	з заокругленою мало загостреною підставкою з зубцями, рудиментарним ребром та колодочкою гострі без отулки, з товстою колодочкою і рудиментарним ребром з отулкою та рудиментарним ребром
5. Книджалуваті	
6. Ланцетуваті	
7. Зубчасті	
8. Вилкуваті	
9. Серпуваті	
10. Невизначеної форми	

Б. Стереометричні.

1. Циліндричні	зрізані на кінці з тупим кінцем
2. Голкасті	

3. Тригранні та чотиригранні

пірамідальні з зрізаним нижнім кінцем
 те саме з шпонькою на нижнім кінці
 довгі з овальною (округлою) вирізкою у підкладі
 те саме з відтулиною посередині для прикріплення
 те саме з двома дірочками і зубцями
 те саме з отулкою та зубцями
 з колодочкою

4. Булавоподібні

з рівно зрізаним кінцем
 з вирізкою на кінці
 з язичком на кінці
 загострені на кінці
 заокруглені на кінці

5. Невизначеної форми.

Класифікація стріл за способом закріплення кінцівку.

Закріплення кінцівки деревком	Прикріплення смолою та прив'язками	Прив'язування до деревка колодочки навхрест та обв'язування	Накладування отулки на деревко стріли	Прикріплення кінцівки рухомих способом
-------------------------------	------------------------------------	---	---------------------------------------	--

Класифікація стріл відповідно до способу прикріплення пір'їни.

Прив'язування пір'їни з двох боків до деревка.	Прив'язування пір'їни по всьому деревку стріли з певними відступами	Суцільне прив'язування пір'їни	Пришивання пір'їни до деревка	Закріплення пера в щілини деревка	Приклеювання пір'їни
--	---	--------------------------------	-------------------------------	-----------------------------------	----------------------

Класифікація стріл відповідно до форми задньої кінцівки.

А. Без вирізки.				Б. З вирізкою.
Рівні		Грубі на кінці	З плескуватим кінцем	Ті самі рубрики, що і в А.
Зі зрізаним кінцем	Зі зрізаним кінцем та грудкою смоли			
		Зі зрізаним кінцем		
		Зі зрізаним кінцем та грудкою смоли		

Класифікація стріл відповідно до кількості пір'я.

без пір'я	З п і р' я м					Зі стовбуром від пір'я	Зі смужкою міха замість опахала	Рудиментарна форма
	Ціна перо	Одно опахало і стовбур						
2 пера								
3 пера								
2 пера								
3 пера								
Без вирізок								
З вирізками								
З двома перами, вигнутими в різні сторони								
Опахала, розташовані спірально								

В окремій підставці містяться списи, гарпуни, вилки (що ловити рибу). Приладнований списокидач (дощечка що кидати списа), з рукою, що держить цю дощечку, наочно показує техніку кидання списа за допомогою цієї дощечки. Окремо стоїть видувна рурка (нім. Blasrohr), що зустрічається в Індонезії, Південній Америці почасти в Меланезії¹⁾.

Ножі, мечі і подібні типи нападної зброї з металю представлені типологічно в шахві IV.

¹⁾ Koch — Grünberg, Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwestbrasilien, Globus 93, 1908. 198 і далі.

Переважають тут африканські форми кидальних ножів часто-густо дивовижної форми. Вивчаючи їх, ми скористалися з прекрасної статті Seyffert'a «Das Messer», уміщеної в журналі «Arch. f. Antr.» Виставляючи мечі та ножі бралось на увагу морфологічну точку зору (однобічні та двобічні, прями, криві та лопатуваті), функціональну (кидальні та ударні, мисливські, військові, ремесницькі та культові).

Поруч міститься шахва в киями та булавами різних типів.

Виставу завершують колекції щитів, шоломів, панцирів та інших типів оборонної зброї, розташованих почасти в еволюційному порядку (як відбийний кий → щит; шкура → панцир; голова тварини → шолом), почасти в типологічному порядку. Поза цим виставлено ще чотири манекени—воїни різних країв (Океанія, Півн. Америка, Сибір, Японія) в повнім озброєнні.

Вистава має успіх. У книзі для запису одвідувачів є ряд відзивів компетентних осіб, що вітають утворення нового еволюційного відділу та організацію вистави взагалі.

Так, один із наукових співробітників Української Академії Наук, історик культури пише: «Вважаю що устаткування цієї частини залі № 40 є велике досягнення, що полегшує вивчення первісної техніки та її еволюції. Дуже радує те, що систематизація зразків має орієнтацію не тільки на фахівця або кваліфікованого одвідувача, а й на масовика рядового. Розвиток справи заслуговує всього сприяння». Начальник Артилерійського Музею в Ленінграді зауважує: «Гадаю, що значення цієї вистави величезне: вона полегшує вивчення знаряддя та засобів оборони й нападу. Всім треба широко популяризувати такі вистави».—«Вітаю новий метод експозиції, що має виключний інтерес та відповідає сучасним вимогам музейного будівництва», пише співробітник Державного Історичного Музею в Москві і т. д.

В даний момент відділ еволюції і типології культури підготовляє до відкриття дальшу виставу на таку тему: «Вогонь в історії культури». Програма вистави складається з таких пунктів:

1. Способи здобуття вогню.
2. Вогонь у господарчій житті:
 - а) освітлення, б) ogriv житла, в) нагрівання.
3. Вогонь у виробництві; оброблення глини, металу тощо.
4. Вогонь у релігійній житті (культ богів вогню, міт про здобуття вогню, вогонь у похоронних звичаях і т. и.).

Відділ еволюції і типології культури при Муз. Антр. та Етн. установа молода, перебуває ще *in statu nascendi*. Вона натрапляє на своєму шляху на різні перешкоди. Але Академія Наук С.Р.С.Р. ставиться з великим спочуттям до нового відділу¹⁾, і можна сподіватися, що незабаром йому пощастить здійснити задуману програму і відбити в своїх колекціях *en miniature* увесь процес культурного розвитку первісного людства.

¹⁾ Див. промову Неодмінного Секретаря: Отчет о деятельности Академии Наук СССР за 1927 г. І. Ленінград 1928, с. III і XI; А. Е. Ферсман: „Музейное дело и выставки“ у збірн. „Академия Наук СССР за 10 лет“.

ДО ЗБІРКИ МАТЕРІЯЛІВ ПРО „ВОГОНЬ“ В. Г. КРАВЧЕНКА.

В 1925 р. Культурно-Історична Комісія УАН випустила була анкету для збирання відомостей про роль вогню в світогляді нашого народу. Комісія мала на меті систематичне дослідження тих культурних пережитків, що відбивають у собі колишні культові значення вогню і зв'язані з цим форми його вживання, щоб зібрати останки звичаєвого кодексу щодо вогню. Такий кодекс зложений з сучасних пережитків міг-би роз'яснити багато питань і щодо значення вогню в минулому, — його ролі в свідомості наших предків, і таким чином послужив-би для реконструкції одної з важких підвалин староукраїнського світогляду. Вже зібрані відомості про погляди на вогонь, розкинені в чималій кількості в різних етнографічних збірниках, хоч і не систематизовані, запевняли, що результати такого методичного дослідження «вогневих пережитків» мусять бути багаті і змістовні і з боку ідеологічного — висловів, повір'їв і легенд, і з боку обрядового — звичаєвих способів поводитися з вогнем, магічних практик, магічних та релігійних дій. Виходячи від того вже відомого матеріалу, програму комісії вложено під впливом двояких міркувань. По-перше, ідучи за вказівками нашого фольклору, що містяться у відомих збірниках і виявляють загальний напрям думки народу в сих справах, треба старатися висвітлити ті моменти, до яких нарід виявив свою увагу особливими звичаями, висловами або легендами. По-друге, виходячи від того значення, що має вогонь для примітивних народів взагалі, і мусів мати і для наших далеких предків, — в'яснити, як ставиться або ставився український нарід до сих питань, що займали більшість народів на початкових шаблях розвитку.

Таким чином анкета ставила багато питань гіпотетичних, не підказаних безпосереднім побутом нашого народу, а подиктованих етнологічними аналогіями і еволюційними гіпотезами. З другої сторони — дещо такого, що дійсно внаходилося в нашім побуті, в питаннях анкети могло бути опущено. Тому не могло бути несподіванкою, коли-б у збирацькій практиці деякі питання виявлялися пустими або мало продуктивними, а дещо з зібраного матеріалу не відповідало-б на таке запитання анкети. Але на ділі збирацька практика виявила небагато таких розходжень. Даючи багато дуже цікавого матеріалу, вона підкреслила тільки доцільність такого дослідження «Вогню». Однак треба признати, що темп, яким провадилася ця цінна збирацька робота, не був швидкий, і питання про видання задуманого збірника про вогонь не дуже то швидко наближалось до свого здійснення. З другого-ж боку, в інтересах самого збирання для зацікавлення збирачів здається корисним не держати під спудом зібраного, а пускати в друк принаймні цікавіше з того що знайшлося в архіві комісії під рубрикою: Вогонь. Тим-більше, що між сими матеріалами є суцільна цінна збірка, зложена планоно, в одній частині нашої країни. Се збірка В. Г. Кравченка з Волині, многозаслуженого збирача-дослідника волинського фольклору, що власною працею і за допомогою знайомих і добре інструктованих помічників за якийсь рік по виході анкети цереслав до Комісії грубенький зшиток, що сам по собі становить уже певну закінчену цілість.

У своїй анкеті Культурно-Історична комісія вказувала на В. Г. Кравченка як на свого попередника в справі дослідження вогню, бо з усіх старших етнографів він звернув найбільше уваги на систематичне досліджування свого питання. Тим приємніше нам, що в ряді наших робіт у сій сфері шановний Василь Григорович знов займає передове місце.

Катерина Грушевська.

ВАСИЛЬ КРАВЧЕНКО

ВОГОНЬ.

Матеріал зібраний на Правобережжі.

В 1925 р. у журналі «Україна» (кн. 4) надруковано програму для збирання матеріалів що вивчають значення вогню в світогляді українського народу, зложену Культурно-Історичною комісією Укр. Акад. Наук за редакцією К. М. Грушевської.

Певна частина такого матеріалу «про вогонь» тоді вже була в мене, але його було ще замало, і це примусило мене продовжувати працю. Почасті я сам набував матеріалу, а ще більше—поширював оту програму, як межі т.т. членами-кореспондентами Етнологічної Секції при Етнографічному Відділі Волин. Н.-Д. Музею (де моя власна праця найбільше зосереджена), так і межі деякими иншими особами, що на мою думку могли-б допомогти справі.

Допіру подається тут увесь матеріал, як той що належить персонально мені, так і той що збрала його чимала частина тих осіб, котрі через мене одержали програму «про вогонь».

Складаючи всім тим особам ширу подяку за їхню працю, маю зауважити, що прізвища кореспондентів показано нижче, де перераховано і всі місця, по яких здобуто ті матеріали.

Треба також відзначити оту сумлінність, із якою ставились до набування тих матеріалів деякі окремі особи, от як: студ. житомир. укр. педтехнікуму П. В. Кіндратюк: забуваючи власну хворість, він так вельми широко дбав за те, щоб потрібного нам матеріалу зібрати як-найбільш та щоб був він що-найкращий! «Культгум» Олевського району, на Коростенщині Х. О. Погоненко та організатори Миропільського району, Волин. окр.—С. П. Антошин та Славущкого р., Шепетівськ. окр.—В. І. Кочубей—варті подяки за те, що зуміли, під час перепідготування, притягти до цієї праці свої вчительські колективи в 1925 р.

Деякі пояснення щодо самого тексту матеріалів
про вогонь.

Всі ті записи «про вогонь», що осьде подаються, ні змістом, ні мовою не змінені проти того, як одержано їх від наших шановних товаришів-кореспондентів. Отже, оскільки було видно з транскрипції, самих записів, чи то коли сам їхній збирач зазначав, якої саме він додержувався мови набуваючи матеріал у натурі,—усі ці записи поділено на три частини, а саме: діалектичну, півдіалектичну і недіалектичну.

Для загального скорочення зайвого тексту пояснень, перед кожним окремим текстом—оповідання, казки, переказу й т. и.—стоїть лише одна з цих трьох літер: *д* (=діалектично), *п* (=півдіалектично) і *н* (=недіалектично).

В тих випадках, коли якийсь культ, звичай, міт і т. ин. без жадної зміни існує в різних місцевостях, то щоб уникнути повторювань одного й того тексту—всі ті місця коротко зазначені словами «Ст.» «Гр.» і т. и. Наприклад: у матеріалах, що далі подано під літ. «Д», § I, п. 10-й, читаємо:

«10. п. На Великодну ніч кругом церкви розкладають огні.—Нес., Кул.-М., Троща». Літ. «н», що стоїть перед текстом, визначає, що в натурі запису проведено «недіалектично». Припис у кінці тексту: «Нес., Кул.-М., Троща»—визначає, що звичай, про який іде мова, існує в селах: Несолоні—Пулин-

ського р. Волинської окр., Кулешівському Майданку—Городницького р. на Коростенщині, та в Трощі—Янушпільського р. на Бердичівщині.

Отже треба мати на увазі ще й те, що сама говірка, якою переведено певного запису, стосується до тієї місцини, яка зазначена першою після тексту запису, цебто в поданому випадку (під літ. Д. § I, п. 10) запис проведено в «Нес», с. Несолоні.

Такий спосіб скорочувати дасть надалі можливість (коли матеріялу «про вогонь» надійде багато) легко скласти відповідну мапу в справі певного поширення того чи іншого звичаю або культу по всій території України.

Що до транскрипції записів, то на мою думку—всі їх треба-б було провадити в натурі і друкувати так, як того вимагають «Вказівки, як записувати діалектичні матеріали на українським язиковім обширі», що подав проф. Г. К. Тимченко—вони бо більш зрозумілі широким колам студентства та сільського вчителства.

На жаль, наші друкарні не мають у себе потрібної кількості відповідних знаків щоб зазначати деякі тонкощі різних говірок. Ось це й примусило мене ввесь матеріал переписати звичайним літературним правописом. Разом з тим, у межах можливого, я намагався зберегти більш видатні відмінності всякої окремої говірки, а для того:

- а) латинська літ. І—замінює собою літ. «І» небінну;
- б) щоб відігнати шелестівки «н», «т», «д», «с» «ц» і «з» перед голосівкою «і»—в випадках, коли вони вимовляються в говірках м'яко, то над літ. «і» ставиться дві крапки, а саме—пишеться «іі».

Всі інші відмінності правопису проти літературної мови писано з додержанням «Вказівок» проф. Г. К. Тимченка.

Що до поділу матеріялу «про вогонь», то я розбив його на ці п'ять груп:

- А. Космічні та інші уявлення про вогонь.
- Б. Здобування й користування вогнем.
- В. Пошана до вогню.
- Г. Вогонь у родинному побуті.
- Д. Загальні відомості про вогонь.

Уникаючи зайвого накопичування матеріялу до друку,—замість щоб під уським окремим текстом переказу, загадки й т. и. подавати: місцевість, дату, від кого й хто подав чи то занотував той матеріал, пороблено такі скорочення:

1. А н. = с. Андрієвичі, Городницького району, на Коростенщині. З старого зшитку 1901 р., збирач невідомий.
2. Б а т ь. = с. Батьків, біля м. Радивилова, Крем'янецьк. пов. від О. А. Фотинського. 1925.
3. Бі л. = с. Білозівка, Перерослав. вол., Острозьк. п. від К. Я. Левицького. 1926.
4. Б о р. = с. Борсів, Плужанської вол., Острозьк. п., занотувала вчителька Ол. Марчанівська. 1921.
5. Б р. - П. = Брацлавський пов., на Поділля, від К. П. Іванченка. 1924.
6. Б у р. = с. Бурківці, Янушпіль. вол., на Бердичівщині. 1921.
7. В. - Л і с. = с. Великі Лісовці, Попелянського р., на Білоцерківщині, від Олкс. Можаровської. 1920—21.
8. В. - М о ш. = с. Великі Мошки, Овруч. р., на Коростенщ., від Стоцьких, занотував В. Прус. 13/IX 1924 р.
9. В. - Х в. = с. Велика Хвосня, Овруч. р., Коростен. окр., від Приймачка, занотував В. Прус. 13/IX 1924 р.
10. Г л а д. = с. Гладковичі, Овруч. р., Коростен. окр.—від Петра Цурки. 1924.
11. Г л. = с. Глуща, Емельчинськ. р., Коростен. окр. подав Є. Симонович. 1925.
12. Г о л. = с. Голиші, Олевського р., Коростен. окр., подав „культум“ Х. О. Погоненко. 1925.
13. Г о р. = м-ко Горошки (= Володарське), Волин. окр. 1923 р.
14. Г р. = с. Гришавка—під Бердичевом, подала Н. Бойківна. 1924.
15. Д а в. = с. Давидки, Коростенськ. р. й округи від Антона Виговського. 1925.
16. Д в. = с. Дворець, Троянівськ. р., Волин. окр.—від Семена Пуздрача, 80 років. 1923—25 рр.

17. Д о б. = с. Добринь, Черняхівськ. р., Волин. окр., від Параски Жлудської занот. Г. П. Люченко. 11/IX 1926 р.
18. Ж и т. = м. Житомир—від Олени Ст. Рибаків. 1925.
19. З а б р. = с. Забріддя, Черняхів. р., Волин. окр.—від П. Костецького. 1923.
20. З а м. = хут. Заморочення, Берездівськ. р., Шепетівської окр.—зібтали учні 7-річн. трудшколи Лішук і Паламарчук. 1924.
21. З а р. = с. Зарубинці, Андрушівськ. р., Бердичів. окр. занотував студ. Маг-рело. 1925.
22. З в. = с. Зведенівка, Джуригськ. р., Тульчинської окр. від Арсена Криворучки занотував П. В. Кіндратюк. 20/VIII 1926 р.
23. И с. — Б. = с. Искорость при м. Коростені, занотувала Н. Балеса. 1925.
24. И с. = с. Искорость при м. Коростені—від Савки Бондарчука. 1925.
25. Ка м. - К р. = с. Камінна Криниця—на Одещині від баби Бендас—занотувала вчителька Н. 1924.
26. Ка м. - Б р. = с. Камінний Брід, Потіївськ. р., Волин. окр., подали студенти житом. укрпедтехн. Степан і Микита Криворучки. 1923.
27. Ка п. = с. Капустин, Грицівськ. р., Шепетівськ. окр., занот. учит. П. М. Жолтовський. 1925.
28. Ко л. = с. Колодяжне, Романівськ. р. Волин. окр.—за проводом Свир. Аношина матеріали здобути за передігтовлення вчителів. 1925.
29. Ко п. = с. Кошице, Олевського р., на Коростенщині, занот. учит. Мелник. По-дав «культузм» Х. О. Погоненко. 1925.
30. Ко п т. = с. Коштовщина, Словечанського р., Коростен. окр. від учит. Ку-чера. 1925.
31. К р. = м. Краснопіль, Янушпільськ. р., Бердичів. окр., зібрав студ. Задорож-ній. 1924
32. Ку л. - М. = д. Кулешівський Майданок, Городницьк. р., Коростен. окр. від Одама Гербовського. 31/V 1926.
33. Ла с. = с. Ласки, Народиц. вол., Коростень. окр., занот. студ. В. Прус. 13/X 1924.
34. Лев. = м. Левків, Волин. окр., занот. від Никифора Кіндратюка. 1922.
35. Лу г. = м. Лугини, Коростен. окр., занот. Я. Ф. Потапчук. 1924.
36. Лу к. = с. Лука, Івагківськ. р., Волин. окр.—від матері занот. Н. Дмитрук. 1922—23.
37. Ма р. = с. Мар'янівка, Потіївськ. р., Волин. окр.—подав студ. Хлопницький. 1925.
38. Ме ч. = с. Мечиславівка, Городницьк. р., Коростенської окр., зібрав слухач жи-томир. партшколи Ф. М. Петрук. 1925.
39. Ми с. = с. Мислятин, Заславськ. р., Волинськ. окр.—від М. Омельчукової занот. учитель П. М. Жолтовський. 1925.
40. Мо к. = с. Мокре, Ярмиського р., Волин. окр., подав учитель Н. 1925.
41. Мо т. = с. Мотовилівка, Любарськ. р., Бердичів. окр., занот. вчит. Опалай-ківна. 1924.
42. Не с. = с. Несолоби, Пулин. р., Волин. окр.—занот. вчит. З. О. Мовчанова. 1925.
43. По г р. = м. Погребище, Бердичівщина—від Ганни Рибаків. 15/VII 1925.
44. Пі д д. = с. Піддубці, Анопільськ. р., Шепетівськ. окр., занот. учит. С. Г. Гу-енко. 1926.
45. П р. = с. Припутьні, Заслав. р., Шепетів. окр., від Ст. Загоруй—занот. учит. Жол-товський 15/XII 1925 р.
46. Р-Пі д л. = с. Рудня Піддубецька, Емельчинськ. р., Коростенськ. окр. від учит. Сокирка. 1924.
47. Са л. = с. Сали, Потіївського р., Волин. окр., занот. студ. А. Колесник. 1922.
48. Се л. = с. Селець, Потіївськ. р., Волин. окр., занот. учит. Ілько Шумський. 1923.
49. Се л. = д. Селище—при с. Гладковичах, Овруч. р., Коростен. окр. від Костю-ченка. 1924.
50. Се н. = Сеняги, Берездівського р., Шепетівськ. окр., зібтали учні 7-річної труд-школи Мих. Морозюк і Степанида Нестеруківна. 1924.
51. С і н ь. = с. Сіньгурі, Троянівськ. р., Волин. окр., від Трохима Марцинюка. 1920.
52. С л. = м. Славута, Шепетівськ. окр.,—за проводом учителя В. І. Кочубея зібтали вчителі району за передігтовлення в жовтні 1925 р.
53. Со л. = с. Солотвин, Бердичівського району й окр. 2/І 1926—від бабів Маріки й Наталки, від дівчини Маври 14 років та від дядька Купер'яна Кіндратюків—занот. П. В. Кіндратюк.
54. Ст. = с. Станішівка, Івагківськ. р., Волин. окр. від Ольги Ковалевської. 1925.
55. Ст а р. = с. Старосільці, від матері, 1922. } Коростишівськ. району, Волин. окр.,
56. Ст у д. = с. Студенця. } занот. учитель І. Ф. Шатлюк.
57. Тро щ а. = с. Троща, Янушпільськ. р., Бердичів. окр.—занот. вчителька Ганя Кравчуківна. 1923.
58. Т р. = м. Троянів, Волин. окр.—від Параски Юрчиків. 50 р. та Юхима Неча-порука 75 р.—занотував Іпол. Колесник. 6/XI 1925.
59. Ту л. = с. Тулин, Івагківськ. р., Волин. окр.—занот. студ. Мих. Пухтаевич. 1922.

60. Хр. = с. Хролин, Судилківськ. р., Шепетів. окр., занот. студ. Н. Пилипчуківна. 1925.
 61. Чер. = м. Черняхів, Волин. окр., занот. студ. Ворончук. 1922.
 62. Чоп. = с. Чоповичі, Малинськ. р., Коростенської окр.—від матери Одюшки—занот. студ. С. Я. Шоботенко. 1926.
 63. Яр. = с. Яроватка, Краснопільськ. р., Уманськ. окр. від Зіновії Слюсаренківни¹⁾.
 Матеріяли, що тут зазначені під №№ 2, 3, 5, 6, 7, 10, 15, 16, 18, 19, 24, 30, 32, 34, 43, 46, 49, 51, 54, і 63—занотував я сам.

А. КОСМІЧНІ ТА ІНШІ УЯВЛЕННЯ ПРО ВОГОНЬ.

І. З якого часу вогонь і хто його сотворив чи здобув.

1. п. Огонь старший од людей. З огню наша земля. *Кол.*
2. н. Огонь—сотворив огонь. *Гол.*
3. н. Огонь сотворив бог, але як, то не відомо. *Пр.*
4. д. Гонь людям бог послав. *Підд., Мис.*
5. п. Без огню людина не була нікбле. *Кол.*
6. д. Оугонь з неба впав. *Чоп.*
7. д. Люде^і старшіє^і за воугонь. *Чоп.*
8. н. Як люди настали, то й вогонь мусів бути, бо без вогню люди ни можуть бути. *Мис.*
9. н. Нечиста сила ховала огонь у кремені, але бог надоумив відшукати його там кресилом. *Кол.*
10. н. Огонь нестарший од людини, але вважають його чимсь надзвичайним. *Кол.*
11. п. Огнем бог карає людей—для того він його й сотворив, як на добро людям, так і на зле. Потім, коли бог сотворив чоловіка, то забрав огонь з собою, і він лишився біля бога, і ним володіють янголи—ним карають людей. Спочатку огонь був без диму, яким він і тепер лишився в руках янголів. *Кол.*
12. д. Огонь був спрежловіка, і є він, і буде до кінця віка.
 Огонь—святій,—бог його дав Ілїї пророкові. Ілїя як гримить, то блискає огонь,—од коліс іде огонь той, що бог йому дав.
 Огонь той Ілїя дав людям—запалював дерева, хаті, і люди той огонь брали собі, і побачили, що без огню не мона жити—стали свій огонь робити,—почали крисати; а посьля видумали сірники, а тепер видумали ще якісь зажиталки.
 Бог людям дав огонь і нагучив їх варити страву. *Сол.*

II. Чорт дав комарі, а бог—огонь.

д. Це так було, значить,—коли бог сотворив людину, тоді ще огню не було, але чоловік сам скучав, і от він захотів до бога йти, щоб бог дав йому якогось друга. Але зли дух знав, що він піде до бога просить. Зли дух надумався у дорозі пе^{ре}шкоджати йому. І коли чоловік уже йшов, то він напустив на його вітри, дощи, грім і блискавиці. Но чоловік ішов, не зважаючи.—Бачить зли дух, що не лякаєця чоловік цього, він узяв піску, сипнув угору і сказав:—«Да будуть кумарі!»!—Зрубались кумарі і сипнулися в вічи цьому чоловіку. Це чоловіку помішало—він не міг одогна́це від них нічим.

Бог же побачив, що це такé діло,—зислав якогось посланця з іскрою огню.—Посланець сказав:—«Бери но, чоловіче, цю іскру, запалий порохняка».—От чоловік одламав с пня чи с коло́ди порохняка, запалив його. Коли почав дим йти, кумарі стали втека́ть. От чоловік бачить, що це для його якась помі́ощ прислана для того, аби дійти до бога с прозьбою.

¹⁾ Матеріяли, що під ними зазначено: „З рукоп. журн. „Етнограф.“ виписано з того журналу, що в р.р. 1923—25 видавав етнографічний (крайознавчий) гурток при Житомир. укрпедтехнікумі.

Чорт дав кумарі, а бог—огонь.

В д. Кулешівському Майданку, Городницького р., Коростенської окр. від свого сусіди Степана Липського чув і переказав Одам Гербовський 31/V 1926 р.

III. Звідки взявся вогонь на землі.

Міта, що осьде подається, доставив з с. Глумчі, Емельчинського р. Коростенської окр. гр. Ґ. Симонович, але не зазначив, яким шляхом чи то від кого він його здобув. Якщо ця річ не є штучний твір якогось митця—невідомого авторові цих рядків, а є дійсно міт, то це було-б дуже цікаво. Та тільки справа в тому, що оскільки то видно з самого змісту цієї речі, космографія її авторові вже була відома за досить. Щоб усе-ж таки виявити перводжерело цього твору, я зараз таки послав прохання до гр. Симоновича про те, щоб він зробив ласку й повідомив-би—з чийх уст цю річ він заноував? Нажаль, відповіді на те прохання досі не одержано.

Що до самого змісту цього «міту», то він такий цікавий, що я примушений спокуситись на те, щоб осьде подати його на суд читача.

До речі, текст «міту» писаний російською літературною мовою, а переклад належить мені.

н. «Колись на землі не було нічого—тільки Сонце та Мороз. Межи ними велась одвічна війна й ворожнеча.

Земля для них була місцем для бойовищ.

Як тільки Сонце брало гору, го вся Земля вогнем кипіла й клекотіла.

Коли брав гору Мороз—уса Земля перетворювалась на одну величезну крижину.

Довго, вельми довго точилася ця війна.—Нарешті Мороз переміг Сонце і запакував його в самий осередок Землі, щоб звідти воно ніколи не могло вилізти.

Після того, як Сонце запаковано в Землю, Земля зробилась кригою, і на Землі настала ніч.

Довго Сонце мучилося в Землі і все палило навколо себе, намагаючись пропалити дірку та вискочити на Землю.

Коли Сонце вискакувало з Землі, то воно так високо підняло Землю, що вона аж об самісіньке небо торкалась.

Мороз мусив з цього місця оступитися, а Земля зараз-же поросла травобу й лісом.

Сонце аж умлівало від щастя, постерігаючи те, як од його тепла залюдніла Земля.

Та Сонцева радість і тріумф—недовго тяглися...

Мороз, вібравши свої дванайцятьо молодших братів, удруге повів наступ на Сонце—подолав його і знов запакував у Землю. Але щоб воно знов не вийшло на Землю—цю останню він скував що-найгрубшою кригою.

Після цього Мороз вельми довго панував на Землі,— у Вихрі, Вітрі й Хурті—святкував свого перемогу!

А врешті—знемігся своїм тріумфом Мороз і ліг одпочинуту і заснув міцним сном.

Як він ішов спати, то наказав своїм молодшим братам добре пильнувати Землі, щоб з неї не вискочило Сонце.

Він дав їм на допомогу всі Вітри й Вихри.

Брати виконали наказу свого старшого брата і своїм холодним хуканням, Буями й Хуртою розхолоджували Землю.

Врешті, знемігшись, зібралися відпочинуту на одній з найвищих на світі крижаних гір.—Межи ними не було тільки наймолодшого брата,—він заблуdiv у вихрі сніжаної Хурті, відшукуючи своїх братів.

Коли вони трохи посиділи, то знемога опанувала їх, ізмеживши свої очі—поснули велетенським сном.

Місяць і Зірки дуже гнівались на Мороза та на його товаришів—Метелицю й Вихор—постановили, скориставшись тим, що Морози сплять—визволити Сонце з осередку Землі.

Вони для цього послали одну Зірку до Сонця, зазначивши те місце, на якому сплять Морози, щоб воно як-небудь постаралося випірнути з Землі й розтопити Мороза.

Місяць і Зірки за те на Мороза лютували, що через Вихри й Хуги вони не мали змоги пішатися перед Землею красою гри свого блиску.

Сонце, довідавшись від Зірки про те місце, де поснули Морози, напружилось, підняло Землю й своєю пекучою жаротою розтопило Морози, а саме вискочило на земну поверхню.

Старий Мороз, постерігши, що всі його молодші брати загинули, втік на кінець Землі, а наймолодший його браток—на другий кінець Землі, і звідти вони, безсилі, лютуючи, часами дмуть на Сонце і вже більше ніколи не сміють заходити з ним у одверту боротьбу... Там і до сьогодні живуть вони в своїх крижаних палацах.

Але щоб Мороз, набравшись сили, знов не заморозив Сонця, то Місяць і Зірки забрали його до себе на небо й там поставили його коло себе.

А Зірку-вістунку залишили на тому самому місці за вартового, де перебувають брати Морози.

Вона перша з'являється на Небі тоді, коли Сонце заходить на спочивок; вона остання й залишає його тоді, коли воно встає і вмивається.

А на тому місці, де прорвалося Сонечко з Землі, вічно палає Огонь,—його вziali люди й рознесли його по всьому світі.

З того часу ті самі Вогонь і Сонце люди почали вважати за божество, яко силу що оживляє й загірає, а через те й ставляться до них з особливою пошаною, як до справедливого бога (1925).

IV. Звідки взявся огонь, або з якого часу святкують «усіх святих».

п. Це було за тих часів, коли на землі були св'яті люди. Тепер не до того. Тепер—подавай їжи, питл'я, одіжи... Тепер людині багато дечого треба. А колись було просто—їжи, де не повернись—тепло, прбстїр і всі один до другого в пошаною.

От у ті часи трапилась така подія, що Сонце перестало грїти, Земля—родити. Гірко прийшлося людям. Одягли вони шкури, почали кормитись усякою всячиною. За кусок їжи платили кавалком життя. Ну й тяжко! хїба так довго протягнеш? От і почали плакатись.

А св'яті ходять, розважають—останнім діляться.

Всім людям тяжко, а св'ятим і поготів.

А лїта біжать...

Св'ятих від такого нужденного життя з кожним роком більшає. Деяких почали живими брати на небо. От вони й порозказували там—щб за «добре» життя на землі.

Прийшлося перевірити, бо дуже було непохоже на правду. Почали по землі ходити три «странники». Розпитують, придивляються...—А людям і в тягость, бо й сами не мають чого їсти. Але нічого—аустрічають приємно, останнім діляться.

Так пройшли вони од краю до краю землі. Вже й подорожі кінець, бо нема куди далі йти... Але ось!.. Дитина... Суха, обірвана, голодна,—скаче на одній новї й такі сормицькі слова одп'ялює на старців, що зупинились вони, здивувалися!.. Всю землю пройшли, а такої прикрости не бачили...

Людей поназбїгалось, обступили старців, а дитину одтірають.

А були ті старці—бог, а дитина—нечистий. Задросно стало окаянному, що ніхто не зневажив старців. „Тепер усі св'ятими стануть“,—подумав він і давай лаяти!

Один із старців і каже:

— „Лукавому треба дати по заслузі“.

Люди ровстнулилися; підійшов він до дитини й суворо ткнув пальця в Землю. Скрутилася дитина, заверещала, та—в Землю!—Тільки кұрава пішла. Тоді заговорили всі старці разом:

— „Треба дати й вам по заслугах“.

Один старець почав копати глину. На диво хутко з рук його виходила цеглина за цеглиною.

Другий старець в одну мить зложив із цеглини піч з коміном і запічком; а третій—витяг з кишені щось світле й блискуче і положив у піч. Запалав огнік, пішло тепло навкруги. Скупчився нарід.

А один із старців обвів рукою навкруги—з'явилися стіни, дах... Оглянулись люди, а вже ні старців, ні св'ятих немає. І з тих часів на Землі не згасає огонь. Коли загасне в одній хаті, то є в другій хаті, в другому селі.

Людям стало легше жити. А св'яті з того часу вже не з'являлись на Землі. Як забрали їх старці, так і кінець!

З того часу люди святкують «усіх святих».

Розповів М. Квач з передмістя Старосілля в м. Славуті, на Шепетівщині, а занотував В. І. Кочубей. 1/XI 1925 р.

V. Який був світ (Земля) колись.

1. н. Балакають, що весь світ був у воді, а не в огні. *Гол.*

2. д. Колись вся Земля була іден огонь. *Кул.-М.*

3. д. Колись світ усенький був у огні—ішов огняний дощ. *Сол.*

4. п. Огнем був обнятий весь світ. *Кол.*

VI. Чи вогонь завжди однаковий.

1. н. Огонь завжди був такий, як вараз. *Коп., Пр., Мис.*

2. н. Огонь поділяється на «сухий» і «мокрый».

Від «морокого» вогню можна спастись (=огонь із дощем, блискавицею, громовицею). Від «сухого»-ж огню (=без дощу)—нема поради.

«Сухий» огонь,—блискавка без дощу, чуть помітною громовицею, або—несподівано раптовий грім, а далі—тиха й ясна погода.

Коли пожежа від огню «сухого», то не слід і гасити, однаково—згорить, бо це—«божа кара». *Сл.*

VII. Через що вогонь у камінь сховався.

д. Колись заспорив огонь із водою. Огонь сказав:

— Я втечу.

А вода сказала:

— Я дожену—то заллю.

Але як цей спор був, то людей ще не було. От вони собі заклались. І огонь почав утікати, а вода—доганяти!

Оглянувся огонь, то вода от-от наганяє!.. от-от наганяє!..

Огонь бачить, що біда, да в камінь, дай сховався!

Коли бог сотворив чолов'їка, то чолов'їк уже сам найшов його в камені, і він буде в камені поки світа й сонця.

В Д. Кулешівському Майданку, Городницького району, на Коростенщині, 31/V 1926 р. від Одама Гербовського.

VIII. Чи був вогонь колись твариною, чи людиною.

1. д. Я чув малим, що колись огонь телім був. *Кул.-М.*
2. п. Говорать старі люди, що як має болєз яка бути—мають люди умирати, то огонь ходить по землі у виді чоловіка. *Пр.*
3. п. Іден дядько казав міні, що будь-би то він уночі зустрічався з огнем і доганяв його. Вогонь—ходить. *Конт.*
4. н. Огонь може бути людиною, бо він балакає. *Мис.*
5. д. Часом ходит оугонь і людей лекає. —Треба богу молиция—«да воскреснет бог»,—то не чепатиме! *Чоп.*

XI. Вогонь при кінці світу.

1. н. При кінці огонь, кажуть, візьметься по божому приказу... Для бога все можливо. *Гол., Кон.*
2. д. На кінець світа, коули затрубить архангел Гавріл да повстануть усі на суд, то після страшного суду займеця земля таким огнем, що буде горить вода і камінне. *Кул.-М.*
3. д. При коньці віка, кажут, буде такий вогонь, що все спалит... І по'віє вітер і зримняє гори із долинами—зробит усе рімно. *Погр.*
4. д. Як' буде Страшні Суд, то ударіт великі грюм і будит землетрасєніє. Роскросєца небо от края і зьвозді впадут з неба; а сонце померкнет, а м'єсяц ни дасьць сьвету. —Згоріт все до конца—земля і все, што на землі і все д'єла згорат. І будєт новий сьвет і нобая земля. *Ис.*
5. д. Пірід (пірид) страшним судом огонь спалить все на сьвітї, і тоді буде страшний суд. *Сол.*
6. н. На кінець світа впадє з неба вогонь та спалить усю землю. *Мис.*
7. д. Кажут, що' будєт страшний суд—упадє з неба оугонь і загучорицьця вся Земля. *Чоп.*

X. Огні на болотах.

1. н. Огні на болотах, то—душі нехрищених дітей. *Гл.*
2. н. Огонь, що на болоті, то—закляте золото пересувається. *Кон.*
3. н. Вогні, що горять на болоті—гроші, але їх трудно найти. *Гол., Біл.*
4. н. Огні на болоті, то—гроші пересушуються. *Пр.*
5. п. Коли бачить огонь на болоті, то кажуть, що то горать гроші. Вони горать синім вогнем, і схожий той огонь на пружину. *Кол.*
6. д. Огонь, що на болоті з'явився і виходить—їде за вітром і проти вітра. Це то факт! *Кул.-М.*
7. н. Вогні на болотах, то—гроші горать. *Доб., Зв.*

8. Вогонь на болоті «Маргєль».

д. Ось було минулої осєні така штука: ішов Котвічкі Віталі і Гарббвські Янко. Побачили цей огонь, що звязся на болоті, яке звєця „Маргєль“. Вийшов цей огонь, направивсь по залізницї. Вони думали, що це їде сторож з лихтарем. Але коли приблизився цей огонь до них—вони стояли на переїзді. Побачивши, що це щось незвичайне, полякалися. Воно проходило не більш, як три кроки од них. Віталі хотів його вдарить, а Янко злякався і задержав його.

Після цього то вони оповїдали своїм товаришам і сперечались. Віталіко казав, що це був такі маленькі «дідочок» і в його око сьвітило. А Янко казав, що це була сьвічка. —А Віталіко йому сказав:—Коли-б була сьвічка, то коли він («дідочок») прийшов, то тагже сьвітило-б до нас, а то уперед тилько сьвітить, яко-би сам собі осьвіщає дорогу. *Кул.-М.*

9. З крапок крові забитого брата поробився вогонь на болоті.

Легенду, що осьде подається, надіслав до мене гр. Є. Симонович із с. Глумчі, Емельчинського р. Коростеньської округи в м. листопаді 1925 р. Писана вона російською мовою. Переклад—мій.

Що до змісту легенди, то це—варіант відомого біблійного переказу про те, як Каїн забив Авеля. (В. К.)

н. Було в одного батька два сини. Довго вони жили в згоді і були на втіху своїм батькам. Старший був лихий, а молодший—добрий і через те батьки молодшого любили більше. Це дуже ображало старшого брата. Згодом—помаленьку старшого опанувала заздрість і злість на молодшого брата. Гніваючись, старший поїхав у поле орати і там забив вола. За це батько дуже розгнівався на нього й сказав:—«Коли-б ти був такий, як твій молодший брат, то ти-б цього не зробив, і якщо ти й надалі не зміниш своєї вдачі, то я тебе прожену геть».

Те, що вилаяв батько, та цей похвалив молодшого брата, дуже розгнівало старшого сина, і він поставив собі—позбавитися його.

Якось пішли брати на лови,—знемігшись, посідали відпочити біля якогось болота.

В цей час вони почули близько себе качиний писк із болота. Старший скарив молодшому:

— Ходім і наб'єм качок!

Молодший, жартуючи, відказав:

— Не тобі бити таку дрібну дичину.

Межи братами з цього приводу счинилася суперечка,—старший розгнівався на молодшого за його жарти.—Зірвавшись, старший брат сказав:

— Та вас тільки трьох святих на Землі,—батько, мати й ти!—Ви все зможете і всі ви—гарні!

Вхопив свого кийка і забив молодшого брата.

Крапки крові розлетілись по болоту і з них зараз-же поробився вогонь, який і розвіявся по болоту. Старший брат законав тіло свого молодшого брата в землю. З того часу ті вогники й нїкають по болоту, відшукуючи те тіло, з якого вони вийшли, гадаючи, що воно лежить у болоті.

Ці вогники бувають видїмі й невидїмі. Видко їх тільки тоді, коли в певній мїстині має скоїтись якесь лихо, як от—худоба має гинути, помірок на люди, війна чи то будлі-яке нещастя для людей.

10. д. То буває над болотом, то маленькі червоненькі огоньки, то якраз світять, як каганець. Такі в них є голівки, як у вужа,—головка така, як мідна. Як поночі, то воно сіяє. *Дя.*

XI. Гроші, що горять.

1. Тільки ті гроші, що рано горять, даються взятися.

д. Гроші тїє дадуча взятися добре, якіє горять рано. От їдна молодиця, молившись богу, глянула в вікно, коли дївиця—під плотом огоньк блїмає!.. Вона й догадалась—«що це, чи не гроши горять?»

Помолившись богу, взяла копаничку, равів зó два грибнула—зачїпивсь казанець...

За копаницею витягнувсь казан грошей. *Куя.-М.*

2. Грошей, що горять уночі, не візьмеш.

д. А їден-же тей, що бачив—уночі горїли гроши. Приходить туди і тут тра-а було йому якусь признаку покинуть. От він скинув постолї дай поки-

нув там. Пошов по заступа. Приходить, начав копати... Коли чує—аж поше шумить!.. Коли він дивися—аж якісь огняні коні бежать!.. Вун злякався... Коли приходить якийсь «панок» до його с копитами да давай йому перешкоджать... А вун не слухає...

Ото «вун» (нечистий) вихватив заступа дей кінув!.. *Кул.-М.*

3. д. Гроші горять синім полумням. Гроши закляті горять до півночи, їх ніхто ни викопає.

Гроши низакляті (нипрокляті) горять після півночи, і їх мона викопати. *Сол.*

4. д. То буває часом гроші горять. Теперішні гроши, то зараз згорять, а колишні гроши довго горять—виходять із землі наверх і горять. *Дв.*

5. Як горять гроші.

д. Нь'є то так трапляєца. Мати яднаго разу йшли так через городи по'єсля Вшестя. Йдуть вони—аж земля так і ввогнулась. Вони беруть да так одвертають цю землю зверху... Аж казанок відно. Вони це роблять, коли йде баба Мекварецька. А вони й кажуть:

— «Параско, Параско!.. А йди да ось гроши во'зьмемо»!

Як вони це сказали—аж в цьому мн'єсці поше—«гу-у-у!»... так аж земля затрусилась. Вони удвох дивляця—аж казанка й не видно, а то'лько угольє зверху. Гроши, значить, згоріли!.. Ай їй богу, правда! От дурне дитя... Це не всякий може взять гроши. Колись, бач, люде були багати: мали багацько золота, срібл'а, меді,—а як приходилось умирать і ни було сродств'а, до ці гроши закопували і закін'али—призначити кому хотіли, але нехто не знав. То'лько той і може взять гроши, кому вони принадлієжать, а як хто другі, до не во'зьмє,—вони зробляця або угольєм або черепками. А як заклєнє, до їх нехто не викопає, а виходять вони з землі вужами, гадюками або жабами.

В с. Старосільцях, Коростишівського району Волинської округи, від матери занотував 1923 р. Ів. Ф. Шатилук.

6. д. Ото, як ходять огні, до так гроши горять. Треба туді кинуть з чобота онучу, і потухне. На другий день на тому самому мн'єсці мона гроши викопати. *Кам.-Бр.*

7. Звідки в землі гроші, що горять.

д. Моя бабушка казала, що до Вшестя гроши, де вони є у землі закопані, у сім літ раз пересующюця, і як золото, то горить чир'воним о'гнем, срібр'о—білим, мить—синім.

А я її питаю:

— Хто-ж це був такий дурний, що закопував гроши в зємлю і не викопував?

А вона мн'ї й каже:

— Колись (?) мат'єжи і вирізали людей—Татари, По'ляки... І от во'ни тікали самі в ліс, а гроши, все своє добро хо'вали в зємлю. І от, як їх виріжуть у лісі, то ті гроші о'стаюця у зимлі—горять...

Приїхав їден Татарин у хату до' мужика і хтів їх по'різати, но ни було мужика, а була тилко жінка, пикла саме хліп.

Цей Татар її ни чипав з'ара, а о'бо'ждав пока вона напече хліба, бо й сам їсти хотів. Прив'язав коня до тину, сам сів у хаті на по'р'озі і задрімав. Жінка бачить, що він ожидає її, що він її заріже, во'на наставила баняк во'ди в піч. Баняк до'обре закипів!.. Во'на узала того баняка і випарила

Татаринів очі. Шатнулась у його по кипіннях—набрала багато золота... коня од'язала й пустила. Сама забрала хліб, по'бігла в ліс!..

З м. Ліщина, Котелянського району Житомирської окр., від Антона Білого. 1923 р.

ХІІ. Огні на могилах.

1. н. Душі померших з'являються на могилах огниками, що блукають. *Нес., Біл.*

2. д. Ці огники бувають на могилах грішних людей і, кажуть,—людина очищається з гріхів. *Кул.-М.*

3. п. Про огні, що горять на могилах, кажуть, що то вони горять на злих людях. *Кол.*

4. н. Огні на могилах з'являються тільки в добрих людей. *Гол., Кон.*

5. д. Коли бачать на могилах огні—вони показують, як огненна людина, то, кажуть, що «лякає». *Кул.-М.*

ХІІІ. М'яшачий огонь.

д. Про «м'яшачи огонь» чули?.. Але мишачи огонь, то це вже несправедливий огонь. Він робить с порохня—сам по собі, і світить тільки вночі. Світить білувати і не пече. *Кул.-М.*

Справа очевидячки йде про ті мікроскопічні тварини, що опановують спорохніле (трухляве) дерево і що у вільгосну теплу ніч свою присутність на ньому виявляють фосфоричним світлом. (*В. К.*)

ХІV. Світилка.

«Світилка», що про неї тут іде мова, річ досить «страшна», бо й з легенди літ. «А» видно, що «Оксана Макаровна», яка вдосвіта на бораках злякавшись «Світилки», «прийшла додому, полежала два місяці і вмерла».

Після того вже цілком не дивним буде і те оповідання, яке оповідає Павло Кіндратюк (що подав усі нижчеподані тут легенди про «Світилку») наводить як приклад—оскільки та «Світилка» буває лякливою для людей узагалі, а саме:

п. «Пастухами ще як батько були,—пасли вони на Половецькій¹⁾ зимлі бики. І пізно хлопці вштірбх із гулиць²⁾ пішли до биків. І от, на них «Світилка» йде!

Вони полякались, і де-б тут сховатись?!—Там, ни далеко дороги—груша була, так вони на ту грушу всі повилазили.

І от, ожидають поки та «Світилка» ни прийде!

Ожидают тай ожидають...

А вона що-раз ближше підходить до їх...

Як підійшла під саму грушу, то то... наш піп старий їхав з Половецької «з меду»,—храмове св'ято там на Покрову—і от, піп с попадьою куняли (на возі), а фурман поганяв коні і коло нього свічка здорова куріла—і смула і дьоготь—все в ту свічку входило...

То хлопці довго після сьміялись.

Отже, з легенди того-ж таки П. Кіндратюка, під літ. «Г», видно, що та «Світилка» ходить по полях восени, як уже зберуть хліб, цебто тоді, коли ніч досить виразно починає що-доби збільшуватись, а день—навпаки.

Крім того—«Світилка» на полі з'являється майже одночасно з тим, коли

¹⁾ С. Половецьке—за 10 верст на південь від с. Солотвина.

²⁾ У нас хлопці-підлітки—йому 16 років, то він уже привчається на вулицю ходить украдьки, щоб хлопці здорові не побачили, ато—наб'ють. П. Кіндратюк.

по селах «на Семе́на свѣчку женя́ть». (Див. літ. «В», § VI. Звичай женити лущника, свѣчку тощо.)

Проте, зараз робити якісь із цього висновки—передчасно: як-же й доводитися на цьому спинитись, то лише на те, щоб звернути на це увагу наших молодих фольклористів—хай усякий з них сам пошукає в народі по наших селах оповідань про ту саму „Свѣтилку“. Як-же набутого ними матеріалу збереться задосить, тоді на підставі його і можна буде про ту саму „Свѣтилку“ говорити щось більш певного.

А. п. Одна баба—Оксана Мака́рова, на прізвище—Гуменюкова, пішла не-далека шоса на бораки. Удосвіта чистити бораки—там були накопані. Вона чистила бораки, і прийшла до неї „Свѣтилка“. Свѣтилка та була із трох свѣчок¹⁾. Прийшла вона до неї, постояла трохи і пішла далі. Та молодиця злякалась дуже, прийшла додому, полежала два місяці і вмерла.

15/IX 1926 р. з с. Солотвина, Бердичівського району й округи від П. Кіндратюка.

Б. п. Іден дядько горав на сіножаті в госінь,—це Динис Ре́нтів. Горав він допізна, скінув ярмо з волів, випріг коні, убрався додому, а ярма й ні побачив тай забув там. Воли пішли додому биз ярма. Нагонить він воли під селом, подивився—а вони биз ярма йдуть! Аж тоді він згадав про ярмо—де воно. І не схотів вертатись і думав: узавтра поїду і візьму.

Другого дня було якесь здорове свѣато, і він бувався, щоб люди ні казали на його нічого поганого такого, що в свѣато він їде з ярмом. Він сів на коняку і вдосвіта поїхав за ярмом. Найшов ярмо і їхав назад—аж тут «Свѣтилка» їде дорогою, що з Солотвина на Ляхівці. То він злякався. Ярмо коване бражчій. Динис думав цим одігнати „Свѣтилку“ тую, почав ще дужче бражчать. Але вона з дороги не звертала. Він уже сам думав звирнуть з дороги її, але там, де дорога йшла з Чирвоної на Солотвин—«Свѣтилка» звирнула на ту дорогу, що їде на Чирвону, і її ні стало.

Він каже, що це була „Свѣтилка“, бо йшла вона прямо, ніде ні ставала, бо як вовк їде, то мигає очима, скрізь розділяйця. *Там само.*

В. п. Іще кажуть про цю „Свѣтилку“, як у нас у клуні була. І от сусіди наші Тодор і Прокіп Шаповало́ві (по вулицішому на їх «Дзіню́кові» кажуть) вну́чі літом вийшли на двір і побачили, що в нас у клуні свѣтиця. Наша клуня нат́ по́лем була, то мо́на було й побачити. Рано в наших Шаповало́в спитали—хто це вну́чі свѣтив у вас у клуні?—Але з наших ніхто ні свѣтив... Іще й батько теї ночі там і спали в клуні. І воли піля клуні були прив'язані. І батько цього нічого ні бачили.—І це кажуть, що „Свѣтилка“ була в клуні. *Там само.*

Г. п. У госінь по збору хліба, то ходить о́гнь по полях (полю) і це звуть—„Свѣтилко́ю“. А що воно і хто ним править, то ніхто ні знає.

Там само.

Б. ЗДОБУВАННЯ ВОГНЮ Й КОРИСТУВАННЯ НИМ.

І. Способи як здобувати вогонь.

1. н. Коли не було кресіла, то терли дерево об дерево. *Коп.*

2. н. Як не було сірників—огонь добували кресилом або терли навхрест два куски дерева,—найкраще, як один кусок березовий, а другий—ліщиновий. *Мис.*

¹⁾ „Свѣтилка“—сестра або близька родичка молодого—також „свѣтит“ трома свѣчками—в кол. Липовецькому пов. на Київці.

3. н. Огонь здобувають із жару, що тримають у кубашці з попереднього вогню. *Гол., Коп., Мис., Жит.*

4. д. Мама розказує бувало: ко́ли ни було сірників, то згортають жарочок на купку і покладають стілька пеньочків на ню, щоб був во́гонь на вечир. А ввечірі бируть губку ту, що крешуть, або клочча, і роздмухують, щоб був вогонь. *Погр.*

5. н. В печі топлять по потребі, розводячи огонь що-дня наново. Як-же не мають чим запалити вогню, то його цілий день підтримують. *Кол.*

6. д. Як шпичок ни було, то як витопити в пичі, і той жар згорнула в кубашку. І той жар цілий день стоїть там. Кубашка була на припіку при ідні стороні печі,—як ідеш у двері, то вправо—пич, то кубашка—управо, а як уходиш у хату, а пич—у леву сторону, то кубашка—теж у праву сторону.

Як огонь ни долéжав, то це вже стара мати—«хати мати»--баба дітей, найгірш безпоко́їця:—«оце, каже, якесь ницасьця!.. Це вже горенько моє—або я, або із дітей котóreсь перекинеця».

Занотовуючи, кажу:

— Е, то—пустé...

— Це вже... такі, як ви,—світ перекидайте,—дорікає мені дід,—нехай-но ми помрём, то вже ціх пророчесть про жар не буде. *Дв.*

7. д. Як спалиш гру́бих дров багацько та нагóрни повну кубашку жару, то ше й узавтра буде—до́станиш наспо́ді жару. А як мало напалала, то мало й жару було—та бігає по селу од хати до хати про́сити жару—пич ростопити. А я уже ростопити якась пич, то вже бачуть, що там кúриця, то кажуть:—«біжи-но, до́станиш жару». *Дв.*

8. д. Буває часом, як нимає часу крисати вогонь, то вихватила трошки клоча і побігла до сусіди і взяла вуголіну і вклала в клоча—поки до́біжит до дому, то воно й розгорі́ця. *Погр.*

9. н. Кресилом запалювали „губу“ від дерева, котра цілий день тліла. *Коп., Нес.*

10. н. Кресилом користаються самі тільки старі дядьки, щоб запалити люльку. *Нес.*

11. д. Рано бируть кресіло і губку, і кримінець і крешуть. Мати встає, биреця го́ршки готувати, а батько биреця огню добувати,—така житка була.

Примітка: Губку роблять так: беруть оці палкі з лишихі на ву́ді вже зімо́ю, назривають їх. А потом прино́сят до́дому і поску́бут їх та в го́рщик, по́вний во́до́ю нальють і зва́рат. Ви́душат, вису́шат і роску́бут і—губка пу́дуча́ця. *Погр.*

12. д. Колись, як не було серникоу́в, то кресали ска́лкою да — в губку... А потом у солому клали і роздмухували. *Ис.*

13. д. Єк нима серників, то в мене гúпка є, то я й вікрешу.

Пойти в лісі да найти на осі́ці́ йлі́ на дубі́, йлі́ на пні́. Ну тоді́ єї́ взяти, по́пелу на́спат туда, зва́рит, а тоді́ вже можна і вікресат. То вже чи́мало знайти, то буде на цілу зиму́. А тепер же вікресат і потпа́люват. *Дав.*

14. н. Як була війна та не було сірників, то жар заховували з по́переднього вогню; як було своє кресало, то кресали, або ходили до лю́дей по́зичати. *Зв.*

15. д. Як є огонь, то берут із я́мки огонь учора́шні, а як нема, то берут або серника, а не—позичають огню́. *Ис.*

16. д. За цеї́ свободи в нас ни було сірників і ни було га́зу, то люди кресали до губки, до вати с старо́го ле́йбика, до шма́тинок всякі́х.—До чо́го кресали, то те мочили в по́пілі с тютю́ну, щоб лу́че огонь чипля́вся.—Як ви́крише, то довго попохо́дить та помахає жарину́ в клочі́, поки загорі́ця по́-

думням.—Після самі вігучились робити сірники,—в розпалену сірку вмо-
чали маленькі скалочкі, такі як сірники. Як викришиш та притулиш до жар-
рини, то він зара займеця горіти полумням.

Тоді старий і малий чоловік і жінка вміли славно крисати. Пірийдеш
увечері по кутку, то побачиш у ті хаті—крешут, в ті хаті—вже викрисали
і махають жаріною по всі хаті, в ті хаті ниля пєчи шось жєврїє—там огонь
роздмухують.—У деяких хатах жар ни зводивсь,—в кубашці прикрїє баба
жар попїлом і жар там храниця з ранку до вечора, з вечора—чириз всю ніч
до ранку.

В пичі жар ни буде так довго, він вічахне, с пєчи дух тягне в комин.
Часто—візьме господиня пєкришку і йде до сусїди огню повичати. Дров
хватало. Сьвітили скалками, лойом, голїєю, салом нисолоним. Сьвітили в ка-
ганцях, у сьліпунцях, у чирипках. Нале в чирипок голїї, покладе в чирипок
шматїнку і їдного кінця покладе за чирипок і тогò кінця запалить і огонь
по шматинцї голїї тїгне.

От такого сьвітла в хаті чїдно, диму багато; а як рано встанеш, та паль-
цем у носї повидеш, то побачиш у носї кїмина, де багато сажї. *Сол.*

17. д. Муй батько був коваль, а сьвєї кузнї не мав. Пошов він до Кот-
вицького кузнї ладить плуга, а менє взяв мішкòм дуть. Огню в кузнї не було.
От батько взяв кусок залїза, поклав на ковадло й почав бить,—а далі за-
курив з цього люльку—з люльки розвелї огонь. *Кул.-М.*

18. д. Рббєт оугòнь найчастєйї сєрниками, а часòм із жару, тай кре-
салоум. *Чоп.*

II. Скільки разів розводять огонь на день.

1. н. До 1914 року був звичай зберігати огонь у запічку й за допомогою
«скіпок»,—двїчі на день роздмухували.—Допіро цього немає. *Сл.*

2. н. Колись огонь розводили раз на добу. Увечері рахувалося за грїх
розводити огонь,—не годиться турбувати й гнївати його могутність. *Гл.*

3. н. Огонь розводиться в пєчі двїчі на день—рано й вечір, як вариться
їсти. *Коп., Гол., Нес., Пр., Жит., Зв., Чоп., Мис., Доб.*

4. д. Огонь так що у час у восьмой потпалюють у пєчи. Як вітопили й
загорнули жар у кувашку. А там буде рєжат до вєчора зимою. Потом роз-
дуют його, як тільки вун доїдежит до вєчора дій знов роздуют.

Дав., Чоп., Мис.

5. д. Зимою в пичі топлять раз рано, а увечерї палать у грбї раз.
А лїтом у грбї ни палать, а рано топлять у пичі. А як тра вичерати зва-
ріти, то увечерї топлять у пичі другий раз. *Сол.*

III. Якого дня й яким способом годиться робити вогонь у хаті.

1. н. Однаковим способом огонь здобувають цілий рік. *Коп., Пр., Мис.,
Чоп., Доб.*

2. н. Дехто з старих та знаючих господинь рахують за грїх затопити
в свято пїч із попереднього жару. В свято годиться розводити огонь лише
сірниками. *Нес.*

3. н. Цілий рік огонь здобувають сірниками. *Зв.*

IV. Як годиться робити вогонь у хаті чи то в церкві за певного рокового свята.

1. н. Здавна ведеться такий звичай, якого шей зараз дехто додержується,
що на Великдень і на Юрія (23/VI) вогонь робить не господиня, а господар
чи то хтось инший в хатїх.—Проти чого це робитьця—я не знаю. *Пр.*

Степанида Загоруй-Січкарка, 63-х років, що подала ці відомості хоч і значає, що „проти чого це робиться—я не знаю“, проте, треба гадати, що таке велике свято, як Великдень, давало господині можливість звільнитися від усякої праці після того, як вона-ж протягом цілого року щодня тяжко працює.—Звичай цей згодом, диференціюючись, міг перетворитися на культ. *В. К.*

2. н. В старовину під Великдень у печі палилось звечора—страви готувались на передодні й ранком не палилось. Огонь підтримували аж до поне-ділка. *Кол.*

3. н. В 60-х роках минулого віку взагалі вважалося за гріх уживати для церковних потреб вогонь, здобутий з сірників,—староста або дяк звичайно приносив з собою для кадила жар в дому. З того-ж жару здобували вогонь і на те, щоб світити свічки в церкві. *Біл.*

4. н. З того вогнища, що на Паску селяне розкладали біля церкви, староста чи то паламар брав огонь на те, щоб розвести кадило та посвітити свічки в церкві. *Біл., Дав.*

5. Вогонь у Страсну суботу в католицькій церкві.

н. В католицькій церкві є такий звичай—у Страсну суботу о годині 10-ій ранку на дворі перед ухідними дверима в костел накладають гору ялівцю, а закрістиян запалює його в кресила. Ксьондз при тому читає відповідну молитву й святить той огонь.

Початок тієї молитви такий:

«Boże, któryś przez Syna swojego przez ów to węgielny kamień Światłości Twojej ognia wiernym udzielił, błogosław wydobyty z krzemienia ten nowotny ogień dla użytku naszego»... й т. н. *Жит.*

V. Що робили люди, як не було вогню.

1. н. Коли не було вогню, то людина їла сировину. *Кон.*

2. д. Як не було вогню, то люде! сире їли абоу на соньщі пе'кли. *Чоп.*

VI. Захистки в полі для вогню від дощу.

1. н. Шукають затишного місця, але жадних заслон не роблять. *Мис.*

2. н. Розкладаючи вогонь під голим небом, обирають долину чи то рівчак і, як є дерево або камень, то кладуть його од вітру. *Кон.*

3. д. Як кладуть кощёр на полі, то місця дуже не вибирають і заслони не роблять. *Пр.*

4. д. Огонь у лісі розкладають під грабом, великим дубом. Це—щоб дощ не погасив. *Дв.*

5. д. Як роузкладают пуд голим небоум оугні, тоу сухе мйе'сьпе' вибірают. Заслони од віетру робет із гоулья, коули воуно є блізькоу. *Чоп.*

6. д. Як у полі розкладають огонь, а є вітир, то на палках распинають радно, щоб так вітир ни дув. *Ст.*

7. д. Коли дощ, а треба вогню добути, то один поставит свиту, а другий добуває вогонь. *Пор.*

8. д. Як треба ро'скласти оугонь у дощ, то й нахиляюця й закривають зверху свитками, а дашку не'якого не! ставет. *Чоп.*

9. н. Коли трапиться, що вогонь треба розвести в дощ, то будують дах, що звється «курінь». *Кон., Доб.*

10. п. Літом пастушкі, об'єднуючись у гуртки, будують «корінь» із довгих гил'як, а поверх них покладається дёрен. Такий «корінь» не руйнується протягом усього літа. Як дощ, то з краю під корінєм кладуть огонь. *Нес.*

11. д. Щоб дощ ни загасив огню, то роблять «курёник» з гил'яча: заб'ють у зёмлю дві су'шки, покладуть на них бёлячка і кладуть гиллє—зразу

на землю верхами, а кориншками вгору. Після кладуть кориншками на землю, а ви́рхами вгору. А наостаток—знов ве́рхами донизу. *Кул.-М.*

12. д. Пастухі роблять дашок для огню,—втикають чотири сушкі в землю. Сушка—рогата. Кладуця на рога́ті чотири слюзкі, так як плітовочки. І на ці слюзкі кладеня голле повёмно і там розкладають огонь. Дашок повинен быть висо́кі. *Кул.-М.*

13. д. Як дощ—«курёника» робили, щоб дощ ни́е за́ліув огню. *Ис., Кол.*

14. д. Як от на полі чи в лісі, то ста́вів во́за да зн'ема́еш дра́бини з во́за чи дошкі, да кладе́м до в'єтру да розклада́ем огонь. *Ис.*

VII. Припаси, якими за дощу розводять і підтримують вогонь у полі, в лісі.

1. д. У дощ шукають сухові́ поу́роухне́ і дру́бенькоу́гоу́ сухого гоу́ль-ле́чка. *Чоп.*

2. н. Шукають під колодою порохо́н з гнило́го дере́ва та суху лозину, котру вчи́шають од мокро́ї кори. Під коро́ю суха ве́рба́ бува́є ості́льки тве́рда й гу́ста, що во́гкість у себе вона не пуска́є. *Кол.*

3. н. Вогонь у полі весь час підтримують трухлявими дрова́ми, котрі ще не ці́лком промо́кли. *Кол.*

4. н. Під дощем найкраще горить сира ве́рба. *Пр.*

5. д. Як дощ, а треба розкласти огонь, то шукають бе́ресту і між ліщи́ною ламають сухі́е дубці́ ліщи́нові. *Кул.-М.*

6. д. Як дощ—бе́ре́за бу́де го́ріти до́бре. А бі́ла вака́ція то́же дуже го́рить у дощ, у таку по́году си́ру. *Попр.*

7. д. У полі чи в лісі, як сира по́года або дощ, то шука́й кру́шини—чи то вона сира чи мо́кра, чи суха, поклади, то враз займе́ця, аж трі́щать бу́де—так го́ріти бу́де.

8. н. Вогонь, що приво́зили з до́му за́мотаним у ганчі́рку і цю о́станню кла́ли в су́хе сі́но, прив'язува́ли до кінця ба́тога й кру́тили ба́тогом у по́вітрі—во́но заго́ралось. До́піро розду́вали й топи́ли. *Доб.*

VIII. Як гасять огонь у полі або у лісі.

1. н. Якщо вогонь розклада́вся в полі чи в лісі, то звича́йно го́диться зали́шити його́, щоб сам по́гас. *Кол., Нес., Пр.*

2. д. Залива́ть огонь у полі не го́ди́ця, а розгрі́бають—ві́н споне́ліє де́ й поту́хне.—За́топтува́ть огню́ те́ж не го́ди́ця.—Ді́ди ка́жуть, щоб зо́всім не розгрі́бати, а ще а́горнути на купку. *Кул.-М.*

3. д. Як гася́т о́гонь у по́ле, то ро́узгре́бають і за́топту́ють, а часо́м і во́у́ста́вляють, що́уб до́уго́уре'в. *Чоп.*

4. н. За́гашу́ють огонь, як він уже не́потрі́бний—чи розго́ртають, чи розгрі́бають. *Зв.*

5. н. Як бли́зько ха́та або со́лома, то розгрі́бають но́гами і зали́вають водо́ю. *Кол., Нес., Пр., Яр., Ис.*

6. д. Як бли́зько со́лома чи сье́но, чи хо́ромі́на яка, то ро́скіда́ємо—зе́м-лею за́сіпа́єм. А як є́ вода, то й водо́ю за́ліва́єм. А як не́ма не́чого бли́зько, то й так кі́да́єм, то во́но й са́ме поту́хне. А як ни́ма в'є́тру, то шей на дру́в'і де́нь при́ходім, розгре́ба́єм, до́ ще є́ жа́р—ро́зводі́м огонь. Зно́в кла́де́м огонь, пе́чем го́робина́та, ві́дера́єм пта́шкі вся́кіє. А часо́м найде́м качку́, то яйця пе́чем да гу́ля́єм. *Ис.*

7. н. Розгрі́ба́ть жа́р, за́топту́ють,—часо́м зали́вають, як є́ вода. *Доб.*

8. н. Щоб за́гаси́ти огонь у полі або в лісі, то на́кида́ють на ньо́го зе́млі, і він гасне. *Жит., Біл., Кол., Мис., Гл.*

9. н. О́гонь не го́диться за́топтува́ть, бо по́мститься.

Не можна розкидати, бо боцями використають. Коли вогнище розкидати—чорт сіде на таке місце, і там три роки нічого не буде родить.

Огонь найліпше засипати землею. *Сл.*

10. д. В лісі або в полі, як треба погасити, то розгортають жар і землёб закидають, а ногами ни топчуть. *Погр.*

ХІ. Як беруть огонь у поле.

1. н. Якщо нема сірників чи то кресила, то йдучи на ніч у поле на пасовисько, беруть у дорогу вогонь у горщику. *Кул.-М.*

2. н. В старовину, як їхали на поле, то брали з собою горщик жару, аби розвести огонь. *Кол., Нев.*

3. д. Беруть жару в черепок або в горщик, або запалену головешку чи губку. *Чоп.*

4. н. Як беруть огонь у черепок на пасовисько, то кидають туди сіль, щоб тріщало й лякало вовків. *Гл.*

5. н. Коли їхали в поле і не було кресила, то змотували ганчірку, запалювали її, і вона тліла доки доїхали до поля, а там роздували огонь. *Доб.*

Х. Перший огонь у новій хаті.

1. н. Перший огонь у новій хаті роблять звичайним способом. *Мис., За., Чоп.*

2. н. Як палять уперше в новій хаті, то піч і вогонь кроплять Йорданською водою. *Гол.*

3. н. Як іти до нової хати, то тра її перше накурити зіллям та заткнути комена, щоб хата обкурілася, а піч запалювати звичайним способом. *Пр.*

4. н. Щоб з старої хати занести до нової огонь, то у покрішку візьме дай занесе. *Дв.*

5. д. Коли вперше палять у новій хаті—дрива лóжат навхрест. Підпалюють звичайно, но приговорюють:

а.

Горі та дмись до неба—
Чогó в хаті треба,
Бо як не розкажеш,
То в запічок ляжеш“.

б.

Ти служив батькам,
Ти служив дідам—
То служи й нам“.

При тому хрестят піч, дрова, а далі й огонь. *Сл.*

ХІ. Звичай виходити з хати з запаленою палкою.

Головешка в печі й т. н.

1. н. «О, вже запалила палку!»—така приказка в м. Лінцях (Іллінцях) Липовецького пов., на Київщині, що в натурі зараз визначає,—без діла пішла блукать по селу.

Очевидячки звичай тут такий був, але зник, залишивши по собі лише ту приказку.

2. н. Виходячи ввечері з хати, є звичай брати з собою горючу ломаку. *Коп.*

3. н. Вночі баба виходить на двір з «ожувом», що мішала ним огонь у печі—з тим «ожувом» безпечно ходити. *За.*

4. п. З засмаленою ломакою то но відьми ходять. *Мис.*

5. д. Як темна ніч, запалюють берест, намотаний на палку і сьвітять—і підіймєня й сьвітить—ідє. *Кул.-М.*

6. н. а) З засмаленою палкою не годиться ходити по худобу, бо худоба буде худнути;

б) Гóжуха не годиться виносити з хати, а як виніс, то принеси.

в) Скибки, засмаленої з обох кінців, не можна викидати на смітник бо нею упир кров у людини добуває. *Пр.*

7. н. Тріску, засмалену з обох боків, не годиться викидати на смітник, як відьма її знайде, то матиме чим учарувати того, хто цю тріску викинув. *Мис.*

8. д. Ни гудіця ушпаліноуї го'ловешки на двір викидати с хати, бо того дво'ра поганій (= сказаний) со'бака ни мине. *Цор.*

9. н. Якщо недогоріла поліняка залишається в печі, то гасіти й викидати її з печі не годиться, бо ніколи не догоратимуть дрова в наступнім часі й завжди будуть головешки.—Огонь гнівається на господаря. *Гл.*

10. н. Голоवेशку виносити з хати не годиться, бо в комині буде дуже розводитись сажа. *Гл.*

11. н. Писати круги головешкою—не годиться, бо чорт випише в каглі. *Мис.*

В. ПОШАНА ДО ВОГНЮ.

І. Чи годиться вогонь до вогню присувати.

1. н. Огонь до вогню прилучати не слід, бо заведуться сварки. *Нес., Кол.*

2. д. Не годиця злучати огонь з огнем.—Моя «оя мати» приносить одного разу огонь. А я-же на ту пору був викресав і запалив огонь. То вона свій огонь, які принесла от сусіда, поставила в куточку на припіку і почала братись до «свого» огню, що я викресав. А я кажу:

— Беріть сусідів—там більше, вам легше роздмухати.

А вона каже:

— Свій огонь лучче, а злучати не можна, бо може, не дай боже, шось случиця. *Кул.-М.*

3. н. Як прийдем з запаленою ломакою до себе в хату, то цю ломаку можна вкинути до свого-ж огню, з якого була запалена ломака. В иншу хату не несуть. А коли запалив ломаку в чужій хаті, а прийшов до себе, то треба погасити на дворі,—до свого огню, якщо він є в хаті, чужого не несуть. Як нема в кого огню, то своїм можна розпалити в нього. Свій до свого вогню можеш прилучати, а до чужого—ні. *Кол.*

4. д. Як от на вesoношну (на Гордань или на Страсть) нисуть вогонь с церкви до'дому, то як побачать, що свій огонь горить у хаті, то посилають, щоб погасили й до'піру цей вносять у хату. *Ст.*

II. Чим замітають піч.

1. н. До припіка повинна бути метьолочка та помел'о до печі, а віник до хати. *Пр., Кол., Гол., Нес., Жит.*

2. д. Ни мона тим віником, що замітають хату, огню підмітати, во первих чи'ри'с те, що він довгий—ниакуратний, і чи'ри'с те, що ним замітаця гадосьць, то вже огонь гріх замітати цим віником. *Дв., Тр.*

3. д. Піч треба замітати другим віником, а ни тим, що хату метуть бо так годиця. *Підд., Сл., Тр., Зв.*

4. д. Коли вигорить огонь у печі, тра, щоб був д'рувій віничок, щоб вимести піч. Моя мама ц'ому завши нас учіли. Тепер ц'ого не глядят. Я хоть прадівом, а вимету—совісно так залишати піч. *Тр.*

5. д. От як у нас то об'рад такі: колись мате нас учіла так: загребеш жар, то треба чистенькою метьолочкою пудместі і осторожно, щоб ни'є закідат очей огню. *Ис.*

6. н. Огонь чистоту повинен мати,—до печі та до припіку тра мати д'ругого віника. *Мис.*

7. н. Для вимітання печі завжди роблять нове помело, бо як вимітати тим, що мететься хата, то хтось з сем'ї захворіє—буде «вогник». *Кол.*

8. д. Ї другий маленьки в'єничоук г'ля припечка, а як треба п'єч вим'єсти, тоу вим'єтают тим с'амим в'єникоум, що й хату метут. *Чол.*

9. н. Піч вимітають окреим віником і завсіди тримають його в пічурці.

Др., Біл., Бр.-П.

10. На весіллі піч замітають не віником звичайним, а помелом, про це й свідчить ось ця весільна пісня:

д. Ой, помелі, дружбоньку, помелі,
Щоб твоя голова печі не мела,
Як не виметеш печі —
Наберуця лиха плечи. *Погр.*

11. д. Щоб замітати піч, мають окреме крило або метюлочку з метли або щіточку. А найбільше вживають гусаке крило. *Кул.-М.*

12. н. Для замітання печи робиться інший віник—з полиню або з чорнобілю. *Доб.*

III. Годування вогню.

1. д. Як загребати жар у кубашку, то щоб обов'язательно був коло огню горщик із водою. *Кул.-М.*

2. д. Мама ніколи печі не закріє доки не поставит горнятко воуди,—як зварат вичеру, то згортають знов той жар на купу і ставлять горнятко води у піч у жар. А це, знайте, так кажут, що вогонь умивавця вночі. *Погр.*

3. н. Що-разу, як баба витягне з печі хліб, повинна всунути в піч горщик холодної води, а також що-дня повинен бути горщик води після того, як витоплять. *Зв.*

4. н. Вогневі тра давати води пити в чистому горняті. *Мис.*

5. н. Вода ставиться в піч у горшку на те, може, хай бог бороне, за-слабне або вчадіє, то це—перве средство. *Ст.*

6. н. Як витопили, то жар с печі вигрібається до кубашки, й до жару обов'язково приставляється чистий горщик із чистою водою. На стіні біля кубашки висить чистий рушник,—яного воду п'є, а рушником витирається. *Нес.*

7. д. Як загребеш жар, тоу треба замесити припечка й поуставит у горщику воуді доу жару, а на в'єшалоуці коулоу печі поучепит рушничка, боу оугоунь вмиваєцця і втираецця.—Поулено в п'єч поукласти треба, тоу на тоум сьветі буде (че'ре'з пекло) кладоучка. *Чоп.*

8. д. Як вітопиш і заметиш жар, то поставит заре чісті горщик воді холодною, щоб йому було що піті і вміца і чистого рушніка чеп'єм, щоб утертіся. Добре. А інша жоунка цього ни' глядіт—ухватіт гразну трапку с чім попало і махне як ни'будь... Огню очі закідає і воді не поставит... От так і не дообре... Нелья!.. *Ис.*

9. н. Годують огонь так: ставлять біля вогню горщик із водою. А щоб вогонь довше тримався, то в нього сиплють сіль. *Коп.*

10. н. Наші батьки завше ставили горщик з водою в піч. Кидали грудку соли та клали поліно.

Мої мама завше питали нас—дівчат:—«Є в печі окріп?.. Гріх вам, дітки, буде, коли вогонь залишатиме без їжі та пиття».

Молоді люде не тримаються цієї поведінки тай я через них забуваю це робити—з голови вже виходить.—Старі люде цього тримались—лучче їм жилось, як нам. *Тр.*

11. н. Коли огонь загортають в печі в кубашку, то його трохи спорскують водою, щоб він собі спокійно спав до вечора, і накидають у нього кришку хліба, щоб був неголодний. *Гл.*

12. д. Після того, як хліб виймие с печі, то як останнього бухонця виймає, то скоріш кидає поліно в піч, а тоді вже примоче і пітшкрибає хліб. Це для того, щоб стожкі були залітки, цебто те стожкі, що через зиму перестоять і лігують. *Кул.-М.*

13. д. Як вігорит у печ'є, згорнеш жар у ямку, то в п'єч єдне полєньце їаї трієску вкине, щоб гола п'єч нїє була. І посьаї хлїба, як хлїб віняв, то непримєнно треба вкинут трієску чї полїєно. *Ис.*

14. н. Коли печуть хлїб, то після того, як його виймають, кидають у піч поліно. *Нес.*

15. д. Як виймуть із печи хлїб спечений вже, то кидають дві-три поўліні дров у піч, щоб на тому свїті поў цїх поўлінах з раю в пєкло було на чому лізти. *Тул.*

16. н. Як спечуть хлїб, то тра яку-небудь ломачку вкинуть до печи, бо як у пєклї будеш—по цїй ломачцї можеш вигратися.—А чисту воду треба завжди в печі тримати—треба, щоб огонь був «напитий» водою на випадок пожуру. *Пр.*

17. н. На ніч та і вдень ставити у піч горщик із водою, вкинути у піч дрова,—дрова висохнуть, а вогню буде чим закропитися та їсти.

Вогонь гнівається, коли йому не дають чого треба... Бог його зна, може й вогонь хоче пити... Завше (треба) ставити біля «святого огню» їжу та питте. *Тр.*

18. д. Огонь у печі ніко́ле не зали́шали самим, а завжди клали дрова і ставили воду, щоб він не розсердився і не наробив нещастя. *Кол.*

IV. Про вогонь говорити не годиться.

Назви вогню.

1. д. На огонь кажуть до дитини,—«жіжа, жіжа, Маню, блискає, пить, не плач!»

Огонь у руки дитині не даєця. Воно кричить, а як огонь показати, то воно вирачить очі, як жаба, тай мовчить!

Дітям приказують:—«Ни руш, бо то свята жіжа—грїх...—Во́ва буде!» *Дв.*

2. н. Як діти граються вогнем, то кажуть: «з вогнем не жартуйте», бо буде «жіжа»! *Гол.*

3. д. Батьки мої забороняли говорити—згадувати про огонь—«нехай спочиває»—кажуть. *Кул.-М.*

4. н. Проти ночі і вночі говорити про вогонь не годиться, бо може зробитись пожежа. *Гл.*

5. н. Як бувало дід вийде та побаче пожар, то не каже, що горить, а каже—«шось мокне», або,—«богáство десь. радуйтесь!» *Ст.*

6. н. Про пожар стараються не говорити, а коли й говорять, то додають,—«хай бог боронить». *Доб.*

7. д. Огонь—Іван, а дїм—Дем'ян. *Ис.* (Див. літ. Д, § IX, II, 2).

8. д. От у нас—хаті густо, то про (можливий) пужар не кажуть, що «як буде пужар», а кажуть: «як буде случай, то нікуди і вийти ни мона», це́бо—так густо будівля. *Сол.*

V. Огонь—«святый», «живий», «щасливий», «новий» і т. и.

1. н. Вогонь уважають святим. *Кол., Гол., Нес., Пр., Кул.-М., Підд., Ис., Дав., Зв., Чол., Доб.*

2. д. Огонь—святый—його пририд гобразами свїтять, у церкві і по хатах свїтять свїчки і ліхтарі. Божя служба ни буде правитися биз свїтла. *Сол.*

3. д. Огонь називають «сватим», бо в купелї до бога (він) являвся, апостолів навчав—з неба схова́в на апостолів. *Сол.*

4. н. Під Великдень огонь горів цілу ніч. Те саме було й перед Новим роком. Як-же гра́плялося, що вогонь загасав, то йшли позичати його по сусїдах,—набравши в покрїшку, з нього видували вогонь. Такий огонь зва́вся «святим» або—«живим» огнем, і вважа́лося за ли́хо, коли такий огонь згасав. *Кол.*

5. н. На «свят вєчїр» (24/XII) огонь приносився з церкви. Цим огнем запалювали дрова в хаті, лямпу—«новий огонь»—«щасливий огонь». Та свічка захоронювалась, як «мати огню хатнього». Цією свічкою лікували зуби, прикладаючи її до слабого місця; так саме й головний біль (свічку нюхали). Вогнем із цієї свічки наконпчували хресті на одвірках—«від духа злого й нечистого, від наговору ворожого й від смерті наглої». Допіро все це забувається. *Сол.*

6. д. «Святий огонь» то но на «Страсть». *Мис.*

7. д. Ходєт усю нїч (Великодну) кругом церкви з запаленими сьвєчкками,—то—«святий огонь». *Чоп.*

8. н. Не годиться брати вогню від лямпадки, бо то—«святий огонь». Як-же хочеш узяти, то баба обов'язково загасить і не дасть. *Яр.*

VI. Звичай хрестити вогонь.

1. н. Як запалюють, то хрестяться й огонь хрестять. *Кол., Гол., Пр., Кол. Бл.*

2. д. Огонь хрестять, щоб бог боронив от пожара. Коли запалюють, тоді й хрестять. *Ст.*

3. д. Кожен раз, як загре^ети жар, то треба перехрестити. *Кул.-М.*

4. н. Огонь кожний раз хрестять. *Мис.*

5.—Дядьку, на що то Ви хреститеся, як із вечора вогонь засвітили в хаті?

д.—«Слава теб'є, господі, показавшему нам сьвет».—А як маю час, то повинен зговорити усю молитву—«Слава в вишніх богу» й т. и.

Як засвітять—христия і богу моляця:

«Осьвити минє, господи, і сщїли душу мою».—А другі кажуть:—«Слава тоубі, показавшому сьвіт».—А третї моляця совєім богу—молїтви всі, які він уміє. *Дє.*

6. н. Засвічувати вогонь—треба перехреститись та його перехрестити, бо коли христос родився, то вогонь з'явився... А як є в хаті гість, то годиться сказати: «добрий вєчїр»!

— А хїба раніш огню не було?

— А бог його знає.—*Тр.*

7. д. Як поставит воду до огню илі загри^ебе жар у ямку, то заре перехрестит і скаже: «воу їма о^тца і сина, і сьватого духа. Аминь.—Спочивай, Іван, не гуляй!»—Ініє кажут:—«спочивай, Миколай, ни^е гуляй!»

Ни знають наоцяще, як зват, то скаже—«Миколай». *Ис.*

8. н. Якщо вогонь—жар залишається на ніч, то, лягаючи спати, його хрестять, примовляючи:

«Спи огнику, не колахайся,
В свого сердитого батька,
Що палить хати,
Не вдавайся». *Гл.*

9. н. По деяких місцях що-разу хрестять огонь (села—Нетішин і Солів'є Славуцького р.), а по інших, то тільки в новій хаті, як от у м. Слауті, в с. Улашинівці¹⁾ й т. и. *Сл.*

10. д. Кожний раз, як запалюють, то й хрестять. А ініше^ї кажут, що не^ї треба хрестит, бо^у наша рука не^ї годна. А як не^сеш жар у поклеть, то тоже^ї не^ї хрести його, а луче са^ма пе^їре^їхрестись. *Чоп.*

11. Огонь, що не перехрестили, літає по хаті.

д. Ідна молодица кудись рано хотїла йти на роботу і дуже рано вдосвіта встала і почала топити в пичі; запалила першого крутіні і певне шей ни

¹⁾ С. Улашинівка—Славуцького р., Шепетівської округи.

прихристила і почала горшки ставити в піч, а огонь як вискочить с печи і пішов по хаті літати!.. Огонь літав по хаті заки півні ні заспівали, то огонь ізнов у піч пішов і згорів той крутін і огонь погас.

Та хазайка злякалась і до ранку десь у куточку просідила і печі забула заслонити. *Сол.*

12. н. Огонь ніколи не хрестять. *Зв.*

VII. Чи годиться мочити, плювати, сварити вогонь і т. и.

1. д. Тó дітям кажуть: — «ни плюй на огонь, бо вціняїся — пісінку зброиш. *Дв.*

2. н. Плювати на вогонь не можна, бо як дитина буде плювати, то опріщить; а мочити, то зовсім гріх. *Мис.*

3. н. Коли помочитись на вогонь, то опріщить піську. Плювати й мочити на вогонь — гріх. *Доб.*

4. д. Приказ такі від батьків, — мочить проти сонця і спражнітись — не годиця. Як так зробити, то за іден твоїй раз сонце цілий рік гніватись буде. — Коли мочитись — то треба одвернутись, а спражнітись — лицем до сонця. *Кул.-М.*

5. н. Плювати на вогонь не слід — гріх, а водою заливати можна. *Коп.*

6. д. Грeх плювати у вогонь і моучит — його треба поуважат. *Чоп.*

7. д. Мочити на огонь — гріх, а плювати — тоже ни мо́на — може росердица, може поведит. *Ис.*

8. н. Хто плюне або вмочиться на вогонь, у того будуть пархи. *Гол.*

9. н. На огонь не можна плювати, бо опріщить; не годиться й мочити, бо болячки будуть. *Сл.*

10. н. Коли тільки плюнеш на вогонь, то вже безпримінно розкидає вогник. *Нес.*

11. н. Як на огонь плюнути, то опріщить, а мочити також не годиться. *Пр., Ст., Підд.*

12. д. Ё наказ такі від батьків строгі, що ніколи не можна плювати і мочить у огонь, — лякали, що поопріщує губи і позадираюця зади́рки од нігтів. *Кул.-М.*

13. д. Ни можна плювати і мочить на огонь, бо наросте така болячка — «огник» — он росипаїця на губах, на морді. *Дв.*

14. д. На вогонь плювати та мочити не слід, — вогонь гнівається, — хто це робить, то потім — побань, вавкі роскидаюця в того. *Дв.*

15. н. Плювати не годиця на вогонь, бо будуть «вогнівки» на губах — скрізь обкидає. *Яр., Сол.*

16. н. Не можна на огонь ні плювати, ні мочити, бо буде «огник». *Кол., Біл.*

17. н. На вогонь не можна плювати, бо опріщить. *Зв.*

VIII. Пошана до вогню взагалі.

1. н. Поганого на вогонь не говорять. *Коп.*

2. н. Огнем не можна шуткувати. *Сл., Кол.*

3. н. Вогонь не годиться сварити. *Копт.*

4. н. Як не шанувати вогню, то він може помститись. *Коп.*

5. н. Завше люде повинні шанувати вогню. Як будемо шанувати, то вогонь і нас пошанує. — Нехай нас господь від огню стереже, бо як огонь розсердився, то буде не добре. *Тр.*

6. н. З огнем ніде не розлучаються — скрізь його шанують і скрізь поважають. *Кол.*

7. д. Грeх гоуворити погане проу вогонь, боу-ж вуон — «хазайн» — його треба поуважат. *Чоп.*

8. д. Як во́гню не́ буде́ш шанува́ти, то́ вуо́н алье́'єк—спалит. *Чоп.*

9. д. І худобу шануєм, і огонь шануєм—щоб скрузь чістота була, щоб діти ни гуляли огнем. *Ис.*

10. н. До вогню треба таку-ж саму мати пошану, як і до хліба. *Коп., Гол.*

11. н. До вогню пошана, як до хліба, але вогню більше бояться. *Нес., Кул.-М.*

12. н. Огонь тра шанувати, як хліб та воду, бо без цього не можна жити. *Пр.*

13. п. Огонь слід шанувати, бо помститься, а хліб слід шанувати, бо без нього не проживеш. *Сл.*

14. н. Кажуть:—«май до огню пошану, як до хліба»; або—«хто огню не шанує, того й він не шануватиме». *Кол.*

15. н. Як пожар, то кажуть: «пожежа мокне». *Коп., Гл.*

16. н. Огонь шанують, щоб не розпустити його й нічого не запалити. *Дв.*

IX. Позичання вогню.

1. д. По за́ході сонця, як старі люди, то нічого ни по́зичат і огню ни́ дадут—навіть і ни йди до них. *Попр.*

2. д. Як позичають огонь, то не́ годі́ця дякувати і ни́ оддають, як позичають. *Дв.*

3. д. Як уже позичіт огню, то вже треба ві́ходіт за огнем—хозя́йка по́винна провёсти свій огонь. *Ис.*

4. д. Як хто позичає жар або сірники, або от як кашу варить ви́'черять, то́ ни́примінно треба за ним вийти, щоб огонь ни приста́вав до́ хати. *Лук.*

5. д. Буває там свиня у́пороси́ця, овечка я́гня приведе, ко́рова оте́лиця, кобила ожире́бця... курчата луза́юця сьогодні, то ни да́сьць огню, жа́ру, бо ни будуть ха́ти держатись. *Дв.*

6. д. Як сі́'єм, у пра́зник—но́ві руо́к, Кре́ще́н'є, Юре́й, Вели́гденъ, Труо́йця і як коро́ва оте́лиця, то не то́льки огня не́чого ни́ позича́єм у той де́нь. *Ис.*

X. Уночі гріх у печі топити.

д. Микити Прося́нікового-Ду́мового ма́ти уну́чі вари́ла квашу, бо кваша якраз укисла. Затопила в пи́чі, приста́вила до огню квашу, але чу́є—хтось кличе її: «кумо, кумо!»—Вона ви́йшла на двір і нікого ни бачила, і ви́рну-лась у ха́ту. При́йшла вона до пе́чі—а́ж у ко́мині гуде, як ма́шина йде. Вона ста́ла гасити огонь сьва́ченим зіллям, сьва́ченою водою і я́кось загасила.

Друго́ї но́чі її сни́ця, що хтось то́ її ка́же:—Ну, ма́йш ти ша́ст'я, що дога́далась чим загасити той огонь... Та вста́ла ше́ вно́чі, ше́й пи́вні ни спі́вали.

В *с. Соло́вчині*, Берди́чівського р. й оку́рги, від ба́би Ната́лки Кіндра́тової, записав П. В. Кіндра́тук. 31/XII 1925 р.

XI. Прокльони вогнем.

1. н. У сварці кажуть: «щоб тебе вогонь спалив».—Але це тоді, коли ця лю́дина, до яко́ї ця сварка сто́сується, далеко́ живе, бо сказа́ти та́ке до сусі́ди—не гара́зд, бо тоді й са́мому можна від сусі́дського вогню погори́ти. *Гол., Нес.*

2. н. Прокльон вогнем—ду́же стра́шний. Кажуть: «проклина́ти вогнем і воро́га не слід. *Коп., Пр., Чоп., Доб.*

3. д. Огнем проклина́ють, але ста́риє лю́де кажуть: «чим хоч кле́ни, аби ни́ огнем». *Кул.-М.*

4. п. Проклинати вогнем дуже недобре. Інші проклинають своїх дітей вогнем, — вони думають, що це — пустиця, — це — страшна та погана лайка. — Не сьїд і свого ворога проклинати вогнем, — за нього треба богу молитись — бог дасть ворогові другу думку — все на добре вийде. *Тр.*

5. д. Воуґнем проклинають: «боуґдай воуґн оуґнем поушов!» — То найгуорша кара. *Чоп.*

6. д. Це в нас проходили Галичани, то сварились: «щоб тебе огонь спалив!» — А в нас так теж свараця. *Ст., Кол.*

7. п. Страшні прокльони вогнем такі:

а) «Щоб тебе огонь спалив!»

б) «Нема на тебе огню пекучого!»

в) «Щоб тебе розудо серед білого дня» (блискавка спалила-б твоє господарство).

г) «Щоб тебе грім забив!» і т. и. *Сл., За.*

8. н. Проклинають вогнем:

а) «Щоб ти згорів!»

б) «Згориш!»

в) «Щоб тебе пекелний вогонь іспік!»

г) «От ясного огню на тебе нема!»

Хоч-же ці сварки дуже страшними не рахуються. *Мас.*

9. д. Ни мона огнем нікого лаяти, бо ти свій огонь гнівиш і твій огонь може і тебе спалити. *Чоп.*

10. д. І ворога нияз огнем проклинати, бо огонь усе забере — нечого ни^е покіне — все згорить. Вода, баште, хоч і втіпца, то нежівого вікіне, а з вогню вже нечого не^е вуозьмеш. — Зальєзо-й те потерало силу, як перегоріт. *Ис.*

XII. Огонь очищає.

д. Бувало, як найде що нібудь на доузові і принесе доу дому, то бирут соломн крутінь, запалят на припіку і ту річ три рази через вогонь переведут судій й туді тай тоді вже вона йде до вживання. — Бувало кажут: «хто його знає. Може хто нароще покинув або й згубив».

Як діти слабують, або хтось, то перше діло йдуть доу каплиці. А де каплиця, то там і кириця всіґда пу^о сєлах. І там ікона стоїть — і вмиваєця і втираєця. І то — чи рушник, чи хустка, то й поукінут — там де оуптерлось, то й пукінут. От чирис це й шириводат на вугні.

Як по захід соньця приносять воду, а треба напиться, то набравши води в кварту, годіця запалити трісочку і ткнути в воду, щоб зашипіло, а тоді прихрістить тай п'є.

Оуґонь — оуочищає. *Попр.*

XIII. Вогонь «очистить» хату, якщо їй більше як сто років..

н. Це було років з тридцять, а то щеї більше, — був у Соснівці¹⁾ пожар. Розказували мої брати, що згоріло багацько хат. Усі погорільці зібрались та розсудили, що одна баба, що також погоріла, не шанувала вогню, а сипала попіл у комору, через те що від неї першої пішов огонь. Стали сварити бабу. Інші знайшли, що треба подати її на суд. Написали протокола до суду.

Один старий порадив усім погорільцям, щоб вибрали людей та поїхали до Бердичова до знахара. Колись знахарі все знали.

Приїхали вони до знахара, а той дивиться на них тай каже: — вижу я, що ви потерпіли здорово, але це — дарма, — нащо ви бабу мучите? — Ви страж-

¹⁾ Соснівка — село П'ятецької вол., Житомирського пов.

даєте і вона через вас страждає... Лучче ви бабу відпустіте, вона свого вогню берегла. Вогонь не від неї пішов,—у вас були старі хаті, більш як сто років, треба її пересіпати та поставити на нове місце, а ви цього не зробили, от вогонь їх «очистив» зовсім.

У мене була старенька хатка, я її переставив на друге місце... Від мене другий дідок купив,—знаю я добре, вона ще в нього стоїть...

Коли ми не будемо огню шанувати, то він нас не пошанує. *Пр.*

XIV. Вогнева помста.

1. н. Огонь може помститися пожегаром. *Пр.*

2. н. Огонь помститься,—«нагла смерть серед білого дня і в ясну погоду» (цебто - помре від блискавки). *Сл.*

3. д. Як хто шо на пожежі вкраде, то помста буде—пожежа буде в того, хто вкрав. *Погр.*

Те саме й у с. Колодяжному (Кол.), але щей таке додається: «того чоловіка стріла вб'є».

5. д. Добра, що' по'виносите¹ з пужару, гре'х красти. *Чоп.*

XV. Вогонь спалить свого господаря, якщо той не шанує його.

А'. д. Це колись, як баба наша—мамина мама—старенька посадить нас ко'ло себе і розкаже нам нашо воду ставлять у піч на ніч.

Кажуть, що гу'ву'рив во'гонь із во'гнем, що «прийди і поможи міні мого хазяїна спалити, бо мій хазяїн такий, що він міні ніколи во'ди не поставит».

— А мій, каже, хороший хазяїн, усігда міні ставит... І там мого хазяїна ко'лисо у вас із воза, щоб ти його зоставив.

І зробився пужар, то все згоріло, а ко'лисо зосталося. *Погр.*

Б'. п. Я чув приказку ще від старих людей:

Лежала стара баба в свої хаті, не спала, але коли бачить вона, пришив «червоний чоловік» та каже до кубашки:

— Здоров, браце, пайдьом гулять!..

— Не хочу гулять, каже з кубашки—ти собі гуляй, а мого хазяїна не чепай... Мені добре в мого хазяїна—дають їсти й пити та метуть піч чистеньким віником. Ти собі гуляй і коли прийде пора, я погуляю...

— А я піду гулять,—мене мої хазяїсва, ти їх мать, метуть поганим віником, їсти й пити не дають... Пайду гулять!..

Через скільки днів став пожежа у тому селі. Було «вужіше» позичено (з цієї хати, де чула баба розмову двох огнів) другому дворові. Двір згорів, а вужіше зосталося цілим. Через те то люди й кажуть: з того, хто вогню не береже—вогонь помститься, а добро того чоловіка не зачепить, которий береже вогню. Тра шанувати сьватого вогню, як свого здоров'я. *Пр.*

В'. д. З двох хат огні балакають між себе. Їден каже: «мені в меї хадзайки добре, я повсігда прихрищаний і напоїний».

А другий каже:

— А мені в меї хадзайки погано, я ніколи ни прихрищаний і ніколи ни напоїний, і я буду гулять.

В теї хадзайки, що христила огонь і ставила пляя огню в піч горщик води, в хадзайстві добре бу'ло. А в теї хадзайки, що ни христила огню та води ни ставила, огонь спалив хату, огонь гуляв.

І так—хто починає топтити в печі, то повинний три рази прихристити огонь,—два рази повинний прихристити і сказати: «Ца й сина й сьватого духа. Амінь». Але третій раз хрестіння повинний сказати,—«царство—спокій.»—І як витопиш, то повинний хоч маленького горшечка води в піч поставити. *Сол.*

Така сама легенда є й на Поділля в с. Зведенівці, Джуринського району, Тульчинської окр., отож ріжниця в тому, що коли вогонь, розгніваний за непошану до себе, палить свого господаря, то це зветься—«вогонь жениця».

Вогонь гуляє.

Г'. д. Їдна хадзяйка підмітала їдним віником хату і піч, а друга—підмітала хату віником їдним, а піч помилом другим.

Тіх хадзяйок раз стали балакати огні. Огонь тей хадзяйки, що підмітала їдним віником хату і що казав, що юмѹ в його хадзяйки погано,—хадзяйка їдним віником підмітає всяке і погане сьміття і його підмітає,—і він сказав, що він своїх хадзяїв спалить.

Тей огонь, котрому в його хадзяйки добре, сказав до того огню, що погано в хадзяйки:

— «Там мого хадзяїна гужісько, що снопи втягать, в твого хадзяїна в клуні лижить, того гужіська ни спали!»

Огонь, якому погано було, спалив свого хадзяїна, тільки гужісько соґсіда остало́сь.

Це я чула од Коденської (з м. Кодні) дідини Ганьки. *Сол.*

Д'. д. А їла того у нас, щоб не горіло, то ми глядімо чистоту,—чистоту соблюдаєм, бо колись мати казала і батько розказували, що колись у соседской хаті ночував старець, то вуон чує—вночи в окно шось каже:

— «Іван, Іван, Іван!..»

Вуон чує, що каже:

— Чого ті?

— Ходїєм гуляті.

А Іван обзиваєца. А в цьой хаті, де я силю, обзиваєца:

— Я ни^е пойду гулят!—

А вуон каже: Чому ті ни^е пойдеш гулят?

— Через те ни пойду, що моя хадзяйка коло мене чістенько обходиця—чістое метьолочкою зам'єтає і цю-дня чіста вода коло мене стоїть і рупнічок вісіт, то я ни^е пойду гулят!

А тей за окном говоріт:

— А я пойду гулят, бо вже минє так надобло, що вже я ни^е могу ви-терп'єт,—моя хадзяйка така погана—закідає міне очі чім попало—воді неко́ли не дасьт, то я вже пойду гулят!—Дай пошов.

— Ну, гляди-ж, я с тобою не пойду гулят, мене не ченай... Іди саб'є з богом, без н'єкого. Сам-одін гуляй!—Коли через годину тому старцу стало відно, то вуон став будіти хазяїна:

— Вставай, не бойсь!.. Молись богу, твоя хата горїит не буде. А та згорїила і боольш н'єчого не згорїило... І хата була близько коло хати. *Ис.*

Е'. д. В хазяїстві—оуґонь хазяїн. Оуґонь із оуґнем говорит.

Оуґонь оуґню скаржився: «моуѹ хазяїнка не! чапурна—не!ко́ли припе́чка не! замєтє, воуди не! поу́ставит і за те я ї'є! злекаю—тока спалю.»

А други каже:

— А моуѹ чапурна,—як буде'ш палит, тоу глєди, щоб моуґо хазяїна воу́ровки не спалив (позичав у хазяїна). *Чот.*

Ж'. п. Огонь помститись може.

Колись було двое сусід і їден позичив у другого хомута тай повісив у себе в клуні на со́сі. Аж увечері балакають огні цих сусідів. Один каже: «Я сьогонда буду гуляти, бо моя господиня не глядїть менє,—ніколи не дасть мені води, брудним мені носа втерає.»

— А я гуляти не буду,—каже другий,—бо моя господиня глядить мене, чистим мене підмітає, чисту воду мені дає. Ти коли будеш гуляти, на зачипай хомута, що у тебе в клуні на сosis висить.

От уночі став пожеар. Все згоріло, соха з хомутом восталася.

От чириз що ни можна брудно коло вогню ходити. *Мис.*

Г. ВОГОНЬ У РОДИННОМУ ПОБУТІ ЛЮДИНИ.

I. Вогонь при вагітності, родиві й на хрестинах.

1. н. Коли роділля захворіє, то підкурюють гарячим камінцем. *Мот., Доб.*

2. д. Як вона довго ни може дитини вродити, то повивалня баба бирє зілья¹⁾, в шматку завинуть, розпалят, щоб тліло, щоб куріло—і підкурує П. Ставить під неї курище і підкурує. *Попр.* (Див. літ. Д, § I, п. 24, літ. А').

3. д. Як жінка вагітна злякайца пужара, то в дитини «пужар» такий чирвоний буде на морді—дитина вродица «с пужаром». *Лис., Мот.*

4. н. Коли породілля годує дитину, то світла не гасять, щоб чорт не припустив. *Мот.*

5. д. Як кум з кумою мають нести дитину, щоб охрестити, то перед тим баба-бранка покладе під по'рогом жару і но'жа і куми вже ни'суть че'ре'з це дитину. *Лук., Бур.*

6. д. Кум ставить на христільниці дві свічки і запалює їх. *Лук.*

II. Підсмалювання волосся на голові.

1. н. Є звичай підсмалювати дітям волосся на голові, але ніхто не відає, навіщо це робиться. *Гол.*

2. н. Дітям підсмалюють волосся на голові на те, щоб вони не були лясливі. *Кон.*

3. д. Сьвічкою, що сьвятят на г'ромницю (2/II), навхрест кіси смалять хлопцям і дівчатам,—щоб головка не боліла і щоб, борони боже, гру'м не вдарив. *Кул.-М.*

4. п. Часом, коли злякається дитина, дівка, чоловік—стрижуть з них волосся на голові та підкурують,—беруть конопляну нитку, міряють нею від порога до печі, а від печі—до лавки, від лавки—до столу, а потім—переляканого.

Це баби знають—видумки їхні—безобразіє. *Тр.*

5. д. Перед «арданю» у два часа ночи дзвонять батюшка на всьоношну. Ідуть люди і с «трійцями»—три сьвічки і зільям убрани. Всі «трійці», горат. І так ідуть до'дому с тим ву'гнем. Дома, як уже погасили хатній огонь смалять хрести. Так і на «страсть». Тим-же вогнем малим дітям виски підсмалюють, кажуть—«так годиця».

6. н. На водохрища, як посвящать воду і приходять з річки, то дітям «трійцею» (три сьвічки разом горять) висмалюють хреста на голові з потилиці до лоба і од вуха до вуха, то дитина вовка не буде боятись. *Зв.*

III. Вогонь на весіллі.

1. п. Після того, як замісили коровай, то миють руки з тіста да приходять до столу і п'ють горілку, а потім ідуть у сіни де стоїть молодий. Брат дає молодому рушника і веде його в хату; а сестра—світілька втикає йому голку в спіну в свиту і держить усе врем'я, щоб хто не вийняв, бо тоді щось погане з молодим трапиться. В лівій руці она держить голку, а в правій руці—сьвічку, і вони ідуть у хату. *Кон.*

¹⁾ Перший день Петрівки то—бабське свято—«розігри», вони в той день зілля збирають і сушать. *Г. Р.*

2. д. От як ве^нчаюця да потухне в молодого або в молодої сьви^нчка, до то—або скоро впре, або—вб^нють. *Лук.*

3. н. Як привозять молоду від шлюбу, то запалюють «кіль» соломи і переїжджають, щоб були багаті. *Меч.*

4. п. Раніш, до війни русько-германської тай тепер дениде підкурюють молоду, переводять коней з молодими та весілянами через вогонь,—п'ють за те всі добру чарку.—Все це баби роблять, щоб добре випити. Дуріють від горілки баби. *Тр.*

5. н. Як приїхав молодий до молодої, то його тричі виганяють з хати, але за третім разом свати обох сторін кажуть:

д. У вас шьвічка і в нас—шьвічка
Да зліпімо їх до купі;
У вас—дзіця і у нас дзіця—
Зведемо їх до купі"... —

н. Беруть його й її свічку і окрайчик хліба, що в ньому роблять дірочку, і ставлять туди свічки,—убирають їх барвінком та «заволоччу». *Кол.*

6. н. Коли молодий з молодою сідають за стіл, то є звичай запалювати свічки. *Гол.*

7. На Одещині, в селі Камінній Криниці, як весілля йде до старшої дружки, то наближаючись до її хати, співають:

д. „Вийди, вийди дружчица мати з хати,—
Засьвіти сьвічку воскову,
Привели тобі доню молодую“.

В натурі цей звичай зник, а залишився тільки в пісні.

8. н. Щей зараз є звичай підсмалювати молоду, як вона їде до молодого. Це для того, щоб молодята не були лихі та не сварились. *Кол.*

9. д. Як мо^ло^да має йти до^у же^ниха, то^у їх сьве^нчки запале^ннє^нї зле^нплюють до^у купи. *Чоп.*

10. н. Коли молода з молодим їде до його хати, то є звичай підкурювати її. Тоді-ж роблять огонь із сірників, запаливши соломі, і переводять коней через той огонь. Це на те, щоб спалити «лихо» та «злидні». *Кол.*

11. д. Коли молода з молодим їдуть уже до молодого—описне мати чи батько житом їх і на воротах запалюють сніп околоти, що розкиданий на цілі ворота, і переїжджають с кіннями—везуть молодого й молоду. *Кул.-М.*

12. п. Коли привозять молоду до дому молодого, то ще у воротах перепускають її через огонь; а це роблять так,—запалюють крутінь соломи (цю роботу виконують бояри-родичі молодого та молодої) і цей горючий крутінь переносить через коні, а потім і молоду та молодого. Попіл, що залишається, кидають коням і переїжджають по ньому.—А потім батько здібєє молоду з молодим на порозі з хлібом та запаленою свічкою в руках. *Підд.*

13. д. Як молода виїжджає з молодим з батьківського двора, то палять соломі поперед коней. *В.-Хв.*

14. н. Як молода виїжджає в двір до молодого, то виходять його батько й мати й палять соломі в дворі, щоб коні перебігли через той огонь—щоб усіх лихих посмалили, бо як їде весілля, то і «всі ліхії бегуть». *Кол.*

15. д. Коли молодіє в'їжджають у двоір молодого, то палять соломі і переїжджають через огонь—щоб очистити огнем уроки й всяке лихо. *Лук.*

16. д. Коли поїзз прибуває, то старший дружко садовит за стоул на материн посад. На покуті сядєє сьвітляка з спарованою свічкою. *Лук.*

17. н. Як їде молода до молодого, то під поріг у сінях кидають горючих углів (невідомо для чого це робиться.—Оповідач). *Зв.*

18. н. Колись, як молодих вели до молодого, то з соломи клали вогонь у воротах молодого й молоді перескакували через нього, а по них і весіль-

ні гості. Старший сват при цьому говорив: «Нехай у цьому вогні згорить усе попереднє (погане) і хай молоді чистими почнуть нове життя. *Доб.*

19. н. Перше, як молода виїздила од молодого, то в воротах мервили жити, і як молода переїде через нього, то цю солому палили в хаті або на дворі, щоб молодим добре жилося. *Мис.*

20. д. Це колись було так—як уже чесна, не с кім не спала, то переступити огонь—там жменьку соломки запалити. *Ис.*

21. д. Ще за мей пам'яті в Татаринівці¹⁾ молоді підсмалювали. В пониділок знають чи молода чесна була чи ні, і як видуть її вже до молодого, то в воротах молодого її підкурюють сьваченими зіллями,—сьпівають славні пісні,—всі веселі, всей рід молоді радий, що їх рід чесний.

Як молода нічесна була, то її підкурюють смугою і запалити і молоді тую проводять.—Нивиселий рід молоді і нивиселий рід молодого,—тей рід—нічесний, тей рід—нічесний узяв,—нівиселе те весілля, де молоді смугою підкурювали. *Сол.*

IV. Вогонь на похороні.

1. н. При маслособорюванні вистругують сім паличок із дерева, обмотують їх ватою і поливають оливою-миром. Цими паличками священик мирує слабого по всьому тілу, а після того читає євангелію і світить ці палички. *Гр.*

2. н. Як умирає, то в руки дають «страсну сьвічку». *Гр.*

3. д. Дають у руки «страсну» сьвічку доки не вмире—юму буде легше вмирати—воно с світлом. *Лис.*

4. д. Дитина, як умирає, і старий, то дають «гробнічну» сьвічку по польську—с польського ладу. Равіше попи ні сьватили, а то—Поляки робили,—попові донесли,—от Поляки сьватят сьвічку на «стрігнені»—називають її «гробніцею»—помагає при всякій потребі.—То піп теж почав сьватити. *Дв.*

5. д. Як нема сьвішників, то коло мерця сьвічки стромляють у хліб. Хліб кладуть на столі. *Лис.*

6. н. У небіжчика в головах ставлять дві (воскові) свічки на те, щоб вони були свідками перед богом у його смерті. *Гр.*

7. н. Ті, що вартують коло небіжчика, стежать, щоб увесь час був світ, щоб не погасло, бо може прийти нечиста сила. *Гр.*

8. н. В хаті старого й малого небіжчика ставлять: воду, хліб і запалену сьвічку, що стоїть коло води.—Як-же мерця винесли, а сьвічка ще не догоріла, то її ліплять до образу, чи до косинчика, та й згорить вона вся. *Лис.*

9. н. Стружки з труни, що не ввійшли в труну, згрібають і палять, «щоб не валялись». *Лис.*

10. н. Дехто, як виносять небіжчика з хати, спалюють його постіль. *Гр.*

11. н. При відправі похорону всім присутнім дають свічки в руки. *Гр.*

(Цей звичай розповсюджений майже по всій Україні, як у православних, так і в католиків. *В. К.*)

Д. ЗАГАЛЬНІ ВІДОМОСТІ ПРО ВОГОНЬ.

I. Вогонь за певного річного свята, як от: Новий рік, Юрія, Чистий четвер, Великодня ніч і т. и.

1. н. За звичайного часу—щоденно—вогонь видують на клоччі, а під Новий рік огонь обов'язково підтримували з раня й до вечора, а ввечері видували його на лучині. *Гл.*

2. н. На «Громе свято» (23/IV, на Юрія), у бурю не годиться тримати вогонь у хаті, бо в неї грим ударить. *Яр.*

¹⁾ С. Вел. Татаринівка—Трояннівського району, Волинської Округи.

3. н. В селі Коптєвщині в Чистий четвер, досвітком, коло всякої хати, проти воріт, господар або старший син—хто перше встане біжить до воріт з жмутком соломи і розкладає вогонь, і підтримує його аж до сходу сонця. *Кон.*

4. н. В чистий четвер свічкою, що вогонь принесли з церкви—накурюють хрести на дверях, щоб збутися хвороби. *Меч.*

5. н. Перед Великоднем кладуть огні біля церкви й скрізь по селу. Навіть по хатах горить усю ніч. Кажуть, що «треба христа стерегти». Інші кажуть, що звичай цей перенесено з четверга, коли нібито треба було «стерегти». *Доб.*

6. н. У Великодню ніч колись розкладали огонь коло церкви. *Зв., Пр., Сл.*

7. н. Років 40 тому назад у нас на селі—опівночі, на «одіяння» селяни запалювали смолові бочки й пускали їх по річці Тетереву за водою. *Ст.*

8. н. У Великодню ніч розкладають огонь на те, щоб очистити всяку нечисть. *Кон.*

9. н. Огні кругом церкви на Великодню ніч розкладають на те, що то «божа ніч», треба, щоб було видно, як христа зустрічати. *Гол.*

10. н. На Великодню ніч кругом церкви розкладають огні. *Нес., Кул.-М., Троща.*

11. н. Вночі перед Великоднем біля церкви «палять огонь». Цю роботу виконує хтось із паравіян—який старий дядько, а йому допомагають хлопці. Палять насмолені клубки, розкладають з дров огнища та «свічки». *Підд.*

12. п. На Великдень цілу ніч палили огні кругом церкви. Це звється—«одіяння палать». Палили смоляні бочки або мазниці, нагадуючи цим про «пекло». *Кол.*

13. п. Було колись—літ 45 або 50, як коло церкви огонь клале... Шей жида Шмілика принесли з возом і поставили на огні:—Він каже: я буду нучувати на цьому візку, бо його вкрадуть.—А хлопці кажуть:—жиди христа розп'яли на христі, а жид ніхай згорить на огні.

Як жиду припилю, то він схватився й побіг, а віз згорів. *Ст.*

14. н. Проти Великодня вночі чекають, коли проспівують «христа», кладуть вогонь ті, що залишаються вдома, щоб стерегти свою хату. А часом ідуть до сусідського вогню. Сидять біля вогню, курять тютюн, чекаючи, доки не вдарять у дзвони та не проспівують «хреста». Палять соломю, дрова, корчі,—хто мазницю з чужого двору потягне, щоб ясно було; згрібають сміття і все це палять.

Колись, років з 30 тому або й більше, клали вогні біля церкви,—потім їх заборонили класти, бо палили на огні жидівські діжки, санки, возики.—Щоб не вкрали хлопці візка, жид лягає на ньому спати. Помаленьку та тихо хлопці несуть візка з жидом на вогонь. Візок горить, жид схоплюється, як несамовитий, а хлопці й дівчата сміються. Збираються жиди гуртами, кидають на нас камінням...

А раз з такого вогню, то трохи не згоріла церква.

Ось через те то влада й заборонила робити вогнище біля церкви. *Тр.*

15. н. У Великодню ніч, коли читають «одіяння», то хлопці зносять усе з господарки, що попадеться,—годиться і в сусіді або єврея взяти, це не крадіжка, —рало, колесо, віз і т. и.—І кладуть огнище, яке й підтримують цілу ніч—до кінця служби. Цим огнем очищається повітря аж до неба, щоб землю звільнили від усякої нечисти і щоб урожай був добрий. Цей огонь—«святий»—нікуди не годиться брати чи то навіть попел звідти брати—сам мусить погаснути. *Біл.*

16. д. Як «одіяння» правиця у церкві, то тоді у містечку—де воза запалить у єврея, або купу ломак назносять—запалить.—Ву'рота в кого запалить,—так гу'диця, щоб шось горіло. А коло церкви теж—щоб «богатства горіло». *Погр.*

17. д. На «Всєношну»—проти Великодня, до йдуть усі люде—і молоді

і старіє. То це-ж у церкві тісно—не можна всім поместица—іє чужого села попрісиджалі возамі паску сьватіт. То берут розкладають кругом церкви огню багато. Ні єдин огонь розкладають. Ідут у лієс, у мієсто або в село,—то берут і дрова у жідоув і жєрдє с плєта берут.—І в сєліє так само—шо попало—і дошку одорвут, і дошку спалят. То за це вєє людє або жіди нечого й не кажут, бо це в нас такі обічай—раз в роук. *Иє.*

18. п. На Великденє «одиянчики» кошрі кляли. а для того крадуть частокіл, стовпи... А як у жида, то можна навіть воза й одєжу вкрасти й там спалити. Тепєр кладуть кошрі, да то по менші. *Кап.*

19. д. Колись у нас на «годіянїї» пиля церкви кляли огонь. На той огонь крали шо хто де міг: бітєльнію, тєрницю, плуга-собаку, колеса, ма-зиниці, жлуктї й т. и.—всього багато крали.

В ту ніч огонь пиля церкви кладуть на ознаку того, шо як шукали христа, то ходили є світлєм і шукали. *Сол.*

20. д. У Великодну нуч оуґньоув кругом церкви не^і розкладають, а ходє^іт вєє нуч кругом церкви з запалєніми сьвєчкїми. *Чоп.*

21. п. Перше навєснї—на Великдень та під Тройцю кляли кошрі та цибїли через нього. *Мис.*

22. Через шо в Великодну ніч кладуть вогонь біля церкви.

д. Так старі люди казали, шо то в древносєць, шо як христа привєли Пилату на суд, то жідивського і всякого народу будо баґацько, всякому було любопитно узнат, шо там виїдє. То кляли огонь кия того дома на дворі (бо то було вночі), щоб виднїше будо. То Питро раз у хаті сказав, як спитали його: «Чи ти учїнїк його?»—То він сказав:—Я його ни знаю...—То він виїшов на калїдор. Там ішла служанка із огнем і тожє сказала: «цє учїнїк його».—То він сказав:—Нє-є, я його ниє знаю.—

То він виїшов на двір до огню. Там його спросили третїй раз: «цє-ж той самий учїнїк його!»—

То він сказав:—нє-є, ниє знаю його!—Вовєі отказавсь!

Потом він заплакав та одїйшов на сторону, тай кажє:

— Правду він сказїв, шо—«иоки минє розипнуть, то ти три рази одричєся од мене».—

То на ту памнїть кладуть огонь коло церкви. (Шє як був малим, то кляли, а посльї, як стали ураднїки, то воспрєтили).

Палїть на тму огні жідивськї вози, бочки, віконниці,—виймали двєрі в якого низамїканого. Цє молоді хлопцї крали і палили... Хай жіди знають, як христа мучить!..—Воза візмуть в жида дє і тягнуть до церкви. А ці жіди в п'ятьох мієтах причєняця до^у воза, хочуть ниє дат, кричат «Гвулт!»—

А мужиків маса ідє за тим возом і б'ють ціх жідів—гоняєт!

А жіди кажуть:

— «О, бже, шо цє в вас за празник, шо б'ють і гублють людєй?!»...

А вони тягнуть цього воза і палїть.

Церковний староста бувало замкнє і приказує:—Не роубїть пакосєцьїв жидам, ниє кладїть вєлікого оуґню.—

А вони кажуть:

— Іди-но, іди додому... Ми знаїм, шо будє^м робити. Привї^єзут до^у оуґради церкви цього воза, розбїрають його, пи^єри^єкинуть чє^єре^єс цвинтар і палїть. А жіди є плачем ідут додому.

Наш приход був Троїяноуї. То цє в троїяноуєських жідиків крали.

Колись цілу ніч дїк читає «дїянїє сьватих апостолів» і хто там грамотний, то помагєє дїковї читати. А в час ночи починаїця всєюношна, а об'єд-ня начинаїця, як розвидняїця. Паску сьватили посльї служєнїя. А тиєпер, то цє поноучі сьватяєт паску. *Дє.*

23. У Великодну ніч.

(Брати—бідний і багатий).

д. На Великодну ніч—хто в церкву йде, то в церкву, а хто вдома остається, то спати не годиться, а кладуть огні. Коли єсть такі ломі на городах, то підпалюють, а як-же ні, то зносять ломі, — те від себе з доми, те від себе. І збираюця хлопці та дівчата і розказують казки. Казки ось які розказують:

Колись шов чоловік з «розоренці» (з усьоношною). Це був чоловік бідний. Ідучи додому, над дорогою він бачить—горить огник і сидить «дідок». І коли він прийшов додом, то вже розвиднялося.

У багатих людей, то це-ж уже обід зварени і все готове... Тільки ждуть свяченого. А його жінка не топила і не зварила нечого.

От вун і каже: «чом-же-ш ти не зваріла щось»?—А вона йому каже:

— Огонь витух у нас, а до судіда-ж би* годиця іти в таке в роцісте свяго, то я через те й не* зваріла—те й нема нечого такого й варити... Але я була-б хоч борщу зваріла, бо й щавлю нарвала.

— «Ага, подожди-но, я там бачив—горів огонь і «дідок» сидів, то я піду дей возьму». Приходить до огню: — Добридень... — Доброго здоров'я, — відкаже «дідок», тай питає: — Чого це ти, чоловіче, шукаєш? А вун каже: — Ото, каже, дідуню, потух огонь у нас... Але йдучи з церкви, я бачив, що ось горить огонь... У нас-же таки звичай, що ми йдуть у таке свято огню позичать. — От я й думаю: пійду та попрошу в вас... Як ваша ласка, то — дайте. А «дідок» каже: — Наставляй полу. Чоловік наставив полу... Коли він бачить, а дід бере лопатку да сине у полу огонь.

Він зразу хотів пустити полу, а далі думає: — «ет, стара свита, хоч і згорить трошки, то одійду та висипу на корінну».

Бачте, не хотів образити й «діда», то «дід» якраз сказав, що—«наставляй полу». От він іде далше, а пола не горить!.. Коли не горить!.. І так аж додому прийшов і пола не згоріла. Ах, правда, і забув саме головне!.. Дід, усипавши огню, каже: «Занеси, висип жар у комору, а їдну жаринку візьмеш тай роздмухаєш і розведеш собі огонь у хаті».

Приходить додому, то так і робить; висипав огонь у комору, жаринку їдну взяв, розвів у хаті огонь.

Жінка потпалує в печі... Але його кортить, щоб часом не случилось чого в коморі, то-ж то—огонь!..

От він приходить до комори, коли дівце—не*ма ни* одної жаринки!.. Тільки скриз по цілий тий полиці, де колись лежав хліб,—лежать яйця, паска, пороса печене, стегно, ковбаси...

Коли вун загляне в ці сипанкі, де колись була мука—аж там—мука: в тий пше*нишна, в тий—житня, в тий—гречана, а в тий—пшоно!..

От вун подивився та з радощей поб'іг до жінки хвалитись багатством, яке їм бог послав.

Жінка приходить та аж руками спляснула: «Слава тобі господи!»—Далі—до чоловіка:

— Коли так, о, нащо нам той щавльовий борщ? Їймо це, що бог послав...

Беруть—ріжуть пороса, паску крять...

Попоїли... Оддыхали після цього, як за звичай.

Повставали діти і пошли гулять... Але за звичай понабирали паски, яєць...—Граюче собі тай їдять.

Але побачив його брат:—«що це таке?»—Дай думає собі: «хм, де-ж він міг набрать булбк для дітей, коли вчора приходив, щоб я йому хліба позичив?» Хмукав, хмукав, а далі думає собі: «давай-но я піду до брата, що там таке?»

Приходить до брата,—на столі стоїть стегно на таріці, лежать паски. Здивувався вун дай каже:

— Де ти, брате, набрав, то-ж ти вчора до мене за хлібом приходив?

— Це, каже, мені бог послав... Я, каже, йду із всююшною, коли бачу—аж огник! І розказав усе...

Брат-же цей—богати позадростив йому і вже жде другого Великодня, як бога.

Дождавши Великодня, приказав жинці ні^е варить і ні^е пекти нечого.

Сам пошов на всююшну.

По всьому, коли посвятилась паска, він іде додом. Бачить—горить огник теї,—сидить «дідок» коло огнику. Прийшовши додому, він запитав:

— А ти, жинко, варила що чи ні?—Ото, каже, огник потух, а святечко, то не хтіла позичать... А я там бачив огник!... І пішов... Приходить:—Добрі-день!—Доброцо здоров'я... А чого це ти шукаєш?—питає «дід». Еге, каже, то огню нема в мене вдома, а святечко—у позики жінка не ходила...

«Дідок» і каже:—Держи полу. Він насипав полу. Дідок одмірав так само три лонатки, як і його бідному братові, тай каже:

— Занеси, посинеш коло клуні, а їдну жаринку візьмеш тай розведеш огонь.

Він так і зробив: висипав жар коло клуні, а з жаринкою йде додому. Заніс жаринку до хати, коли глянув у окно, аж і клуня горить!... Стожкі і все погоріло!... Він вибіг ратувать клуню, коли дивиця—аж і хата горить!

Ото такі казки кажуть на Велидень біля огню,—кончає один—начаєс други. *Кул.—М.*

24. Страсна свічка.

А.

п. Страсна свічка, це та, що горить на Страсть. Як у кого є віск удома, то робить свічку удома і з нею йде на Страсть. А в кого нема воску, то свічку купляє в церкві. В кого грошей більше, то купляє більшу свічку, а в кого менше, то купує меншу свічку. А дуже рідко хто йде на Страсть без свічки.

На страсті стоять у церкві та світять свічки, як потрібно. Діти пустують коло церкви свічками,—те—засвітять, а друге—погасить.

Дорослі хлопці виробляють те саме...

Чоловіки дорослі часто шуткують у церкві й пиля церкви і світять свічки ні так, як полагаяця.

Деякі гасять свічки, а деякі не гасять.

Молодиці та діди та баби—ці стоять у церкві так як тра і світять свічки тоже так, як тра.

У церкві на Страсть усякий свою свічку світить,—в кого мала свічка, то згорить зовсім, а в кого здорова, то теї трохи остаєця. Дванацять івангелій правиця, 24 рази дзвонять. Полагаяця щоб свічка горіла цілу Страсть.

Дехто так і робить, а як кончаця івангелія править, то свічку гасить. А в кого мала, то до кінця ни хватить—згорить усенька.

Як у кого свічка не згорить, то той повинний прийти додому з засвіченою свічкою. Як ідуть додому і щоб свічка ни погасла, то беруть з доми, як у кого є ліхтарня, то—ліхтарню, а хто, то—папіра, а хто—шкло з хвінря, ціле чи побите... Багато людей іде с погашеними свічками, бо надворі з свічкою биз ниякого затишка для свічки то свічка погасе.

З засвіченими свічками йдуть додому в честь того, що Юда—придатель ішов с свічкою Суса Христа продавать.

З засвіченими свічками приходять додому, і полагаяця батькові зробити христа (видалити) на першому своліку, пиля гобразів—просто стола.

А буває так, що хто прийде раньше с свічкою, то той робить христа. Хто хоче, щоб був славний хрест, то вирізує славного хреста в папері і того папіра прикладає до своліка й посла смалить у той хрест, шо в папері прорізаний—і виходить славний хрест.

Свѣчка, що горіла на Страсті й горіла, як паску свѣтили, то та свѣчка помінна,—як буре, град, як гримить, то її запалюють на покути, то пристане. Як умирає, то дають у руки хто вмирає, то лекше вмире.

Як родини тяжкі, то кладуть пилу породілі.

(Сон меї матері приснився, що її спасла свѣчка с Страсті).

Баби страсну свѣчку глядять,—деяка кладе в скриню у прискринок, а деяка кладе на верх мисника (на верхню полку, де діти ни достануть).

Дуже помінна свѣчка, що на дев'ятох Страстях свѣтилась і на див'ятох Виликодних свѣтилась—помагає од усього. *Сол.*

Б.'

д. Свѣчка коутра була на Страсці 12 раз, тоу воуна поумошнѣ (може бути поумошнѣ і після двох або трох разів).

Коли хто слабій «чорною болезню», або як затьменіє, чи великий грім, тоу запалюють цю свѣчку. *Ст.*

II. На «Навський Великдѣнь».

д. Кажуть, що на Навський Великдѣнь ми'рці йдуть ду° церкви і свѣтятъ там і правлять там.

А в нашій церкві, то спитай Брасюка Івана,—божився, клявся, що свѣтилось у вітарі.

Тоу підходили ду° вітара ду° вікна, дивились, тоу—свѣтло свѣтиця, але ни°видно нікого. А вже як поу івноучі, тоу й погасне. *Лука.*

З рукописного журналу «Етнограф», № 7, с. 10, що видавав Крайознавчий гурток Житомир. Укрпедкурсів.

III. Вогонь на Івана Купайла.

1. н. Зараз огню не палять, бо років в десять тому назад місцевий батюшка заборонив класти курища на Івана Купайла, бо то—великий гріх. *Студ.*

Пісню, що подається нижче, відшукав я серед моїх старих паперів, що випадково збереглися від знищення за минулої революції. В одному зшиткові, що на палітурці його зверху зазначено: «Андрієвські¹⁾ пісні на Іван-Купайло. Співала Секлєта Паламарчукова». В кінці зшитка дата—«22 липня 1901 року». Записувач—не зазначений.

2. н. «На вигонт огонь горить,
На нашім селі полум'ячко—
Просто дівчині в оконачко,—
Там она хусточку шіла,
Хусточку шіла

Да до свого хлопця говоріла:
Як ти пійдеш да на войночку,
Закриєш біле личеко от сонничка,
А чорні брови—от полоничка.

3. н. На Купайла Івана паялять огонь, як убірають Купайло. *Ст.*

4. н. Звичаю скакати через огонь нема, але запалюють ялинку, і дівчата с хлопцями, взявшись за руки, ходять круг неї й співають. Співають цілу ніч, а потім хлопці гасять огонь і всякий ловить для себе дівчину і йде з нею спати. *Гол.*

5. н. На передмісті м. Житомиру—Мальованці, коли справляють Купайла, то хлопці приволикають з лісу величеньку сосонку; вкопують її в землю. Далі—один з хлопців лізе на маківку й припасовує там рештування.

Дошпиро запалюють два огні—один на рештуванні, а другий на землі. На гилаках ставлять свѣчки і запалюють їх. Дошпиро хлопці й дівчата, взявшись за руки, кружляють навколо Купайла, співають відповідних пісень.

6. д. На Івана Купайла:

а) Палять огонь, скачут через його, співають; б) З'являють снопки соломі і стірають на тичкі, поднимають уверх і с ними бігають. *В.-Хв.*

¹⁾ С. Андрієвичі—Городницького району, Коростеньської округи.

7. н. На Івана Купайла запалювали огні,—навколо огню танцювали і скакали через вогонь. Допіро цього не роблять. *См.*

8. д. Напротів Івана Купайла дієвки да йдуть на вігон, там, де товар віганяють, за село. І беруть кульову два чи три соломі.

І хлопці-ш збираюца туді. І запалюють солому і перегінують огонь. То теж—котра не^н чесна дієвка, то теж не годіца—гріх^х перегінують юй через огонь. То це в нас соблюдают. І співають різні пісні. *Ис.*

9. н. а) Запалюють і стрибають через огонь, але нічого не кажуть.—Співають пісень про відьом.

б) У новому горшку варять кашу з зірваних з конопель головок з насінням (?). *Доб.*

10. п. Увечері хлопці й дівчата на вигоні кладуть огонь на передодні Івана і там гуляють.

Деякі дівчата накручують перевесла на жертки чи на коли (д. п., 6, літ. «б»). Шей на верх настиркую кулі соломі і тоді запалюють. А як воно горить та падає, то згрібають на кучку. Дівчата згрібають, а хлопці розкидають, щоб дівчата не перестигували... часом підчіпет (хлопець) дівчину, що перестрибує, та пихнуть і в огонь...

Тоді, як кладуть Купайло, то приспівують:

„Хто не буде огонь класти,
То той поїде коней красти...”

На Купайл^л огонь горит,
А свекрусі живуть болит... і т. п.

Деякі дівчата хапають попел з Купайла, несуть додому матеркам посипати капусту, щоб усень не їли. *В.-М.*

11. д. На Івана Купайла дівчата вбирають сосну квітками, палять на неї свічки, а хлопці розводять огонь навкруги, скачуть через нього.—Це гулство. *Дв.*

12. д. На Івана Купайла вирубають вербу здорову. Типерички—до верби свічок поприліплюють. Убирають її квітками, вінками і ягодами і співають дівчата. І горять свічки.

Убирають як ялинку, так убирають цю вербу.

Далі позапалюють кучки соломі або дрібненьких ломачок і скакають. *Пор.*

13. д. На Купайла засвічують свічки, прив'язують до Купайла, співають. *Сол., Мок.*

14. н. У нас курища не кладуть і через огонь не скачуть, але вбирають Купайло з ясеню, чепляють свічечки лійові по три копійки. Як усі пісні проспівали, то Купайло пускають на річку й ворожать—чия свічка найдовше горить, то та дівчина скоріше заміж піде.

А ще, як бувало в покоївках графа Нирода справляли Купайла, то смолову бочку палили, пускали на воду. *Лев.*

(Див. літ. „Д», § I, п. 7. Ст.).

15. н. Огонь, що на Івана Купала, однаковий з иншим, але в цей день його запалюють на те, щоб побачити відьму, що ходить тільки вночі на Івана Купала.—Як тільки визнають відьму, то вона, звісно, хоче погасити вогонь чи то просто плює на його. *Гол.*

16. д. На Івана Купайла в нас оугньюв не^н запалюють. А в сусідньому селі запалюють, і гидають через їх і гуляють і що^сось приказують але^л я не^н знаю що. *Чоп.*

17. н. Огнища цілком не розкладають на Івана Купайла. *Бор.*

18. д. На Івана Купайла кладуть огні, скавучать як сови і співають пісні *Кул.-М.*

„Скавучать, як сови“:—чи не є це символ того, що з Івана Купайла—день зменшується, а ніч—прибуває,—вночі житка совам? А це „скавучання“—совина радість.

(Закінчення в дальшій книзі).

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

F. Schulze-Maizier, *Die Osterinsel*. Im Inselverlag zu Leipzig (без дати), сс. 238, з малюнками.

Не тільки з людьми буває так, що доперва трагічна смерть звертає увагу байдужого оточення на них, на їх долю, заслуги, часом на їх високу вартість—буває так і з цілими землями. Коли в 1922 році сильний землетрус потурбував чилійське узбережжя, в потоці панічно-сенсаційних чуток з'явилася також відомість, що Тихий океан проковтнув під час цього землетрусу острів Пасхи або Рапануї. Читачі газет схвилювалися, публіка, що ніколи не цікавилася тихоокеанськими островами, зажурилася і раптом захотіла знати, що-ж саме втратило людство у вигляді цього недавно ще зовсім нецікавого острова. З'явився попит на інформації, статті, доповіді, цілі книги, що його рухливі видавництва постаралися задовольнити як-найшвидше і по змові добре, часом навіть відповідно до наукових вимог. Серед сили популярних і сенсаційних публікацій з'явилося отже все-таки і дещо справді цінне—як от книжка Ф. Шульце-Майцієра. Вона щасливо сполучає «завдання моменту», себто цікавий і популярний виклад з науковими прикметами і таким чином використовує хвилеве зацікавлення публіки до «потопленого» острова для поширення етнологічних відомостей, для етнологічної пропаганди. Як, однак, се характеристично для сеї «молодої» науки, що займається найстаршими, часто найбільш «вічними» питаннями людської культури і життя—що доперва аж «нещасливий випадок», потоп чи землетрус може притягти увагу ширшого громадянства до одного з її найцікавіших завдань!

Бож у справі Рапануї мова йшла не про якийсь від бога забутий «дикий» кланець землі, не про убогих дикунів, цікавих тільки з вузько-антропологічного або філантропічного погляду,—справа йшла про один із найцікавіших осідків поза-європейської культури, край повний преінтересних пам'яток мистецтва, діл старого і розвиненого народу, що відігравав важну і майже ще не розсліdжену ролю в історії заселення і цивілізації землі, що складає одно з найкращих свідoctв енергії, відваги, переможного духа людини. І треба було Рапануї аж потонути, аби ці прикмети краю звернули на себе громадську увагу! Добре й те, що хоч не потонув він направду, а тільки на газетних стовпцях.....

Рапануї, що був «відкритий» щось аж зо три рази протягом XVIII ст., став досліджуватися не скоро, десь доперва у другій половині XIX ст. і—як виявилось—запізно.

Не вважаючи на багатство пам'яток і незвичайні зусилля дослідників—проблема Рапануї розв'язана тільки почасти і то в своїй меншій частині. Але все-ж таки завдяки останнім дослідям історія сеї культури в загальних рисах уже відома, хоча те що звисне дає тільки більше відчувати нам значення того, що варт-би знати ще й чого можливо ніколи ми не дізнаємось про сю оригінальну культурну провінцію.

В часах коли Колумбові шукання, що гнали його в море на зустріч невідомим краям, уже зависли в принципі меча над високими культурами кольорових тубільних народів Америки—десь на переломі XV і XVI ст.—полінезійські завойовники поширюючи свою експанзію на схід покинули

групу островів Паумоту—найбільш східно в Полінезії—і захопивши найближчий острів поклали тут підвалини до нової «кольорової» високої культури. На острові вони застали правдоподібно меланезійське населення з деякою культурою і зі спеціальним релігійним культом—і се послужило матеріалом до дальшого культурного будівництва, такого успішного в полінезійських руках. І дуже скоро дійсно Рапануї став осідком одної з найбільш своєрідних суспільностей, одної з найвищих поза-старосвітових культур—з своєрідним громадсько-культурним ладом, мистецтвом, пластикою, словесністю й письмом. Бо і в сьому Рапануї дорівнює найвищим американським цивілізаціям—його жителі були письменні. Були; бо не вважаючи на те, що їх і досі живе на острові ще кілька сот душ, що їх самосвідомість ще недавно (1914 р.) була піднялася до чогось дуже подібного до національної революції—та свого письма вони вже не знають, а разом із ним загублена і розгадка до тайни його читання і розуміння.

Всі ці скарби рапануїської культури не зразу впали в очі Європейцям. Перші подорожники ледви завважили тільки найбільше помітну рису Рапануї, а саме гігантські кам'яні скульптури, що в незвичайній кількості наповнюють острів. Величність цих скульптур впливає навіть на спиритів і теософів, що з астральних регіонів приносять толкування немовби ці скульптури діло не людей а вимерлих гігантів, котрі жили на Лемурії, що нині не існує! Але в дійсності сю загадку Рапануї не так трудно розгадати як инші, і англійській дослідниці Катерині Рутледж, що працювала на острові 1914—15 рр. удалося вияснити походження, спосіб роботи і функцію цих статуй майже зовсім. Статуї сі гуртуються або коло високих платформ, вітарів і похоронних місць, або ідуть вздовж доріг до нині вигаслого кратеру вулкана, де була колосальна майстерня цих різьб. Ще й досі лежать там сотні і тисячі фігур готових і нескінчених у різних стадіях роботи і з покинутим тут-же струментом. Завдяки сій обставині секрет їх роботи розкривається так само просто, як у справі американських високих кам'яних технік. Перші дослідники цих скульптур уважали, що одну таку фігуру—часом 10—15 метрів заввишки—майстер мусів різьбити цілі десятки літ. Д-ка Рутледж завважила, що коло кожної розпочатої фігури в двох боків іде в скалі рівчак де стояли майстри, що її різьбили, а в міру того як фігура виринала все більше з матерної скали рівчак поглиблювали і по зарубках у цих рівчаках дослідниця вирахувала, що майстри (скільки їх було не знати, але більше ніж один) викінчували цілу статую за 15 день. Ф. Шульце переказуючи сі помічення не ховає свого недовір'я, не вважаючи на всю пошану до дослідниці—занадто се мовляв просто. Але згадаймо як старі археологи обраховували десятиліттями виріб одної неолітичної сокири, тимчасом як Індійнин XIX ст. робив таку саму сокиру за допомогою «неолітичного» струменту і техніки всього кілька день, а часом навіть—годин! Немає сумніву, що коли Рапануї могло залюднитися сими кам'яними гігантами, то було се в силу високої каменярської техніки, а не через якусь незвичайну самопожертву людей, що, мовляв, виробляли їх у надлюдських зусиллях. Тим більше, що ми не знаємо навіть, чи майстри були невідьники, що робили з примусу,—чи вільні ремісники. Більш правдоподібно—друге, бо одна легенда оповідає навіть, що в сій аристократичній республіці різьбарі були привілейованою верствою, що жила з праці рибалок. І се зовсім імовірно, бо скульптури сі мали релігійне значення, а релігійний фактор грав дуже велику роль в побуті Рапануї.

Він виявлявся двома серіями явищ, що гуртуються ніби в два культ: культ птахів і культ померших. Перший мусів бути пережитком з найстаріших часів—як мислять, його принесли сюди ще меланезійські мандрівники з Соломонових островів, де процвітає культ птаха-фрегата.

Але на Рапануї сеї птахи не буває, і переселці мусіли прицепити свою

віру до іншої птахи—морської ластівки. Та в силу відомого механізму релігійних традицій риси старшого об'єкту перейшли на новий, і риси фрегата, його довгий дзьоб, воло, то-що пристали до малої чепурненької ластівки. Ба вони вплинули навіть на зображення людей, на ті славні кам'яні фігури. Культ ластівки кульмінує в обряді добування першого яйця, і чоловік, що здобував його, ставав святим на цілий рік, жив оточений усякими строгими заборонами, від його долі залежало щастя острова, а зокрема яєць та птаства, головного джерела поживи на Рапануї. Треба думати, що значна частина звісних фігур зображувала таких яєчних королів і підкреслювала спеціально в них пташачі риси—висунений ніс, то-що. Пташині свята, як і інші дуже численні церемонії, головню культу померлих, що на них спинатись було-б дуже довго, були найважлишою темою рапануїської письменності. Письмо на острові Пасхи служило головно для реєстрації та опису сих свят. Правдоподібно заведене ще Меланезійцями, воно розвинулось особливо під доглядом спеціального релігійного провідника острова, що його функцію створили Полінезійці на взірці свого святого ватажківства на батьківщині; на Рапануї він звався Арікі.

На жаль, се письмо, культивоване з таким старанням і любов'ю, лишилось недосліджене. Перші подорожники не помітили його; звернув на нього увагу доперва місіонер, що в 1864 р. прийшов християнізувати Рапануї з його тоді ще канібальським населенням. Але краще був-би не бачив цього письма, бо вийшло так, що се письмо, прослуживши стільки століть релігійним завданням, загинуло таки-ж через релігію. Побачивши писані дошки, брат Eyraud, що мав вже чималий авторитет на острові, наказав під загрозою вічного прокляття понижити їх, і населення так взяло собі до серця сю погрозу, що протягом короткого часу майже вся письменність Рапануї згоріла під картоплями і щурами, що пеклися на обід. Правда, дехто з більш практичних, чи слабших у вірі людей, пожагував цінного матеріалу—дерево на острові великої рідкості—і приховав дошки на будівлю нових і поправку старих човнів. І вони заховалися таким чином до більш толерантних часів, коли їх можна було дослідити. Але тепер се було вже дуже трудно, бо побожні Рапануїці не тільки спалили поганські дошки, але відмовилися й від самого мистецтва читання і писання. Коли американському дослідникові Томсонові вдалося знайти старого чоловіка, що як всі казали, був письменний, виявилось, що він ні за які скарби не хоче ризикувати своїм спасенням і не читатиме страшних дошок. Цілі тижні переговорів, дарунки і просьби не помагали переконати старого, що втік нарешті з села, аби позбутися спокуси. І доперва, як дощі загнали його знов у хату, і наймогутніший помічник алкоголю зробив своє, схилився старий перед сими двома аргументами, що по-перше дошки не справжні (се були знимки), а по-друге, що їх оригінали є у католицького єпископа на Тагіті, що сам пробував їх розібрати. Але як старий почав нарешті читати, виявилось, що він більше декламує з пам'яті ніж читає, і хоч знає значення окремих писмен, то не вмів їх толкувати, так що виходять відірвані слова без зв'язку. Не більше дало дослідження останнього письменного Рапануїця. Се був старий, хворий чоловік, ізольований в таборі прокажених, але не вважаючи на се д-ка Рутледж одвідувала його кілька разів, витягнула з нього й усе його знання—та воно також виявилось дуже невеликим і зовсім непридатним для толкування старих писань. А саме-ж ці писання тільки й могли-б оповісти про старий устрій острова, його релігію, вірування, легенди. Д-ка Рутледж старалася зібрати у теперішнього населення все можливе, що тільки могло замінити ті автентичні відомості, які зістаються недоступними для нас. Та се було зробити нелегко.—Рапануїці стали занадто добрими католиками, так що навіть у справах своєї старої релігії вони запитують католицьку єрархію. Раз коли між тубільцями вийшла суперечка чи певна мітологічна

постать була дух—«аку-аку»,—чи бог—«атуа», для сього вирішення було постановлено запитати вже згаданого єпископа на Тагіті, що в свою чергу запитавши Ватикан дав нарешті рішучу «авторитетну» відповідь. Цікава подробиця коли гадаєш, що сей-же Ватикан вислає потім наукові експедиції для дослідження справжньої «примітивної» релігії, які збирають рештки старих вірувань зацілілі в закутках примітивного світу від діяльності рідних братів Ейро та на зацілілі від таких «роз'яснювань».

Але така вже доля тих пікультурних народів, що ними займається порівняна етнологія. Їх дослідження і ознайомлення з ними європейських мас дуже часто хитається між такими двома крайностями—як се відкриття брата Ейро, що привело за собою знищення відкритого ним письма, і сей землетрус, що звертає увагу громадянства на країну тільки через те, що як думається—стало вже запізно, щоб познайомитись із нею як слід. Добре коли серед таких крайностей етнологам удається урвати можливість для наукового дослідження даної культури, але в дійсності сі можливості як видно дуже скупи.

В описанім тут випадку як бачимо тривога вийшла на користь—тим більше, що була даремна—і німецька популярна література збагатилася на цінну книжку. Коли немає інших засобів для поширення етнологічних інтересів, треба вітати і сі, але як доводиться жалувати, що навіть такі «сильні» засоби як землетруси не можуть розбудити сих інтересів у нас—де ще так недавно, ледве два-три покоління назад, сі інтереси мали такий міцний ґрунт, знаходили такий живий відгомін в інтелігентній масі і мали своїх речників серед найкращих представників українства. Коли інтерес і до рідних пережитків хоч ледви жевріє в нашій суспільності, більше тіючи, ніж розгортаючись—то порівняно-етнологічні проблеми лежать зовсім обломо, а тим часом без сього порівняння пізнання і зрозуміння свого цілком неможливе.

Катерина Грушевська.

Dr. Alfred Schachtzabel, Im Hochland von Angola. Studienreise durch den Süden Portugiesisch West-Africas. Dresden 1923, cc. 192, 23 таблиці, 47 мал. в тексті, 3 мапи.

Др. Шахцабель, один з директорів берлінського крайознавчого музею, відбув свою подорож до західної Африки в інтересах саме сеї установи—як збирач пам'яток матеріальної культури, для збагачення колекцій музею експонатами з сеї, з матеріального боку мало дослідженої, околиці. Для своєї мети автор мав замір присвятити півтора роки часу та дослідити передусім губільні племена в поріччях рік Кунене і Кувангу, на Ангольській високорівні: монархію Голянбе, народ Мбунду і країну Н'ган'геля—дві хліборобські культури, та ловецький нарід Т'юкве.

Місця, куди він збирався, належать одночасно і до найменш відомих, і до найстаріших провінцій європейської колонізаційної експансії. Будучий край «Анголю» відкрив Португалець Дієго Кам (Саб) ще 9 літ перед Колумбовим відкриттям. Завдяки порівняній близькості до метрополії, колонізація розвинулася тут дуже скоро, і близькість зносин між Камовим здобутком і португальським суспільством до королівським двором була деякий час дуже велика. В краю ширились католицькі школи, молодь початкових африканських родин—як і португальська шляхта—виховувалася в Лісабоні, подорожники досліджували і описували нову країну. З початку XVII ст. з'явилось декілька цінних праць про сі місця. Але з часом усе се змінилось дуже: по-перше Португальці змінили своє ставлення до краю—замість продовжувати тут далі свою колонізаційну роботу, вони почали дивитись на нього як на резервуар робочої сили для новіших,—Південно-Американських колоній—і потрохи теперішня Анголя стала тільки ринком для постачання невольників на Бразилійські плантації. Разом з тим з'явився другий негативний фактор в історії дослідження Анголі: остерігаючись конкуренції інших європейських дер-

жав, португальський уряд заборонив під загрозою смертної кари публікувати які-небудь відомості, описи подорожників, що-до своїх африканських земель. Отож, від XVIII почавши, Анголя, що наприкінці XV і на початку XVI ст. була вибілася на перший план публічної уваги, поволі зникає зі сцени і стає маловідомою, труднодоступною країною. Подорож Шахцабеля в сі місця була отже новою спробою, не одинокою, але з дуже нечисленних, по дуже довгій перерві знов заглянути під силоміць спущену завісу португальського уряду, і хоч закон про смертну кару за що провину вийшов з ужитку давно, та проте-ж для дослідника спроба ^{ся} скінчилася таки не зовсім щасливо. Поки він блукав від села до села західньо-африканськими пралісами, в Європі вибухнула війна, і коли др. Шахцабель добрався знов до побережжя, його інтерв'ювано як закладня, а більшу частину колекції конфісковано. Таким чином півторарічні зусилля дослідника обернулися на нівець, — окрім якоїсь третини експонатів, що таки доїхали до місця свого призначення. Одиноким здобутком його дослідчої праці лишилася отже ся книга, яку ми отсе хочемо обговорити.

Саме так доводиться нам дивитися на чепурну книжечку д-ра Шахцабеля. Але саме з сього погляду й справляє вона читачеві повне розчарування. Чи то бажання бути популярним, чи то наслідок вузько-спеціального завдання ученого — бажання досліджувати самий тільки матеріальний побут країни і більш нічого, але книга дає дуже мало матеріалу для дослідника первісної культури і не лишає виразного поняття про ті скарби відомостів та досвіду, що мусіли-ж таки зібратися у вченого етнолога за 17 місяців перебування в мало дослідженій цікавій своєю півкультурою країні! Власне з сього боку в деяких місцях праця Шахцабеля і єсть особливо цікавою як негативний приклад однобічної спеціалізації на історично-культурнім полі, спеціалізації позбавленої соціологічного підґрунтя. Правда, в деяких випадках брак у автора якоїсь напередуманої соціологічної теорії дає йому саме змогу дуже об'єктивно і точно описувати факти, передавати їх читачеві чистими без будь-якого специфічного забарвлення. Відзначім хоч би опис його релігійних вірувань Н'гангеля. Автор відзначає невиразність, недоступність для докладного досліді сей релігійної системи. «Очевидно — пише він — тільки віра в якоесь безтілесне єство, що в їхнім (Н'гангелів) розумінні усвідомляє силу, безкраїсть та недоступні людському розумові речі, такі як блискавка і грім. Вони називають се «калюнга», і се є синтез усього, що відбувається поза їх розумінням чи уявою (Vorstellungskraft) і для чого вони не мають і не шукають ніякого (раціонального) пояснення. Се слово завсіди в устах: його викликають на привітання при зустрічі, або грозять ним ворогові: «хай тебе калюнга розірве!» Але загалом з сим поняттям не зв'язують почуття страху. Калюнга, се свого роду репрезентативний бог (Representationsgott), якому уступають його недоторкане положення в світогляді, що одначе завдяки сій самій своїй абстрактності не виявляє для людей небезпеки» (с. 106). Се дуже виразний опис, не вважаючи на його короткість, і авторові можна кінець-кінцем тільки подякувати, що він не переклав його на спеціальну технічну мову «маністів», «анімістів» чи прихильників «первісного монотейзму» — хоч ясно, що описаний факт послужить тим не менше на користь саме першим...

Се корисний момент у методі Шахцабеля — працювати над побутовими явищами без будь-якого соціального чи порівняно-етнологічного «тла». Здебільшого-ж сей метод вражає некорисно, особливо в питаннях, що дійсно належать до «матеріальної культури», а при тому мають глибоке соціальне значення і важну громадську функцію, що їх автор зовсім ігнорує. Наприклад у питанні будівлі: оповідаючи про хати того самого народу Н'гангеля, він відзначає, що «будування хати триває довго з огляду на природні умови і прирожденну неохоту до праці людей» (с. 73). І автор оповідає як чоло-

вік збирає матеріял, потім заходить перерва, коли він варить пиво для толоки, потім жінки мажуть і т. д. Кожного, що хоч трохи знайомий зі складним ритуалом «закладин хати», з його сакраментальними поділом на окремі етапи, в надзвичайно важною ролєю будівельної толоки, з цілою громадською функцією будівлі — сього подвійного акту: опанування родиною певного кланта землі для житла, і територіальним закріпленням побуту родини в межах осілої громади — кожного слова др. Шахцабеля вразять, як поверховий дотеп, або ще гірше, поверховий суд про явище, що складається далеко не з самого дерева, очерету і глини, так як се бачиться діячеві берлінського краєзнавчого музею. З поданого у нього матеріялу завважимо, що будування Нґанґеля має два етапи: мужеську толоку для встановлення деревляних стін круглої житлової хати та стіжкуватого трав'яного даху на деревляних ристованні. Для сього господар спеціально варить кукурудзяне пиво для цілого села, що йому помагає в роботі. Але про церемоніал закладин автор не горить нічого. Чи його й нема? Невже Нґанґелі тут виявляють більш раціональні погляди і методи праці ніж сучасні Слов'яни і до недавнього часу Німці¹⁾. Другий етап, це мастіння хати — діло жінок і дітей. Чи се справа самої родини, чи також толоки жіночої, лишається неясним.

Неменш яскраво виступає сей метод автора в замітці про «мужеські доми» у Нґанґеля і Т'юкве (Tjokve): описавши жіночу роботу в домі і в полі, автор так говорить про чоловіків: «постійна правильна робота, як її вимагають від жінки, йому не відома: що-найбільше заповнює він свій шедро виміраний вільний час різнородними дрібними роботами як різьба на дереві та плетіння кошиків. Усе се такі заняття, що не відривають його від громади, навпаки тільки розвивають смак до товариства, подібно як наші прабаби збиралися за кужелем. Для тих свободних зборів чоловіків єсть у кожному кварталі села (у Нґанґеля) окрема повітка (Schützdach) на деревляних стовпах і з стіжкуватим дахом, без стін, і в холодку під чим захистом, у всяку пору дня можна знайти декількох чоловіків за такою роботою та в розмові» (с. 101). Можливо, що бажання не обтяжати увагу читача змусило автора говорити тут про одну з найважливіших інституцій історії людської культури, як про витвір спеціально англоської бабської балакучости чоловіків, — у Т'юкве він каже цілком коротко про «доми зібрань» (с. 135), і сторонні і читач навряд чи й зв'яже в одно ці два поняття. Проте ж нам здається зовсім ненауковим у праці, що все-таки називає себе дослідчою, зумисне уникати власних імен етнологічних явищ і таким чином деформувати факти. Бо-ж не може думати автор справді, що ці нґанґельські піддашши, рудименти таких поширених в Африці «мужеських домів», так званих «паляверів», то-що, з'явилися тут саме тільки для плетіння кошиків і розмови. Таке універсальне явище, що знаходимо і на схід і на північ і на південь від Анголі, не може мати тут окремого, самостійного походження, хоча в новіших обставинах його значення й може часом звужитися що-до свого значення, то в однім то в другім, так що мужеському дому лишиться тільки повітка для пліток. Се ясно, що мужеський дім, як продукт первісного воєнного устрою суспільности з поділами на покоління верстви, не завжди й не всюди мав і має однакову фізіономію — то він стає центром життя найстарших, мовляв сенатом (особливо в Африці), то осідком воєнної верстви, молодих чоловіків (як це особливо типове для Океанії). Разом з тим у тих місцях, де політичне життя втратило ґрунт під впливом новіших чинників, такі мужеські доми стають часто звичайними клубами, де люди балакають, працюють, де проходить їх вільний час і кристалізується «громадська думка» — як се має місце у Нґанґеля. Але-ж і в цих занепадних виявах колишнього мужеського дому все

¹⁾ В українській літературі найновіша праця на цю тему Людмили Шевченко в „Первіснім Громадянстві“, 1926, вип. I—II.

ще можна бачити основні риси самої інституції і не можна відмовити їй славетного походження хочби й і інтересах популярності праці.

Але се авторове бажання бути «легким», його пересадний прагматизм разураз бере верх над складністю у многогранністю матеріалу за меншою шкодою як і на своєму місці. Часом воно спричиняється до правдивих непорозуміннів. Про громадський лад Н'ангелів автор каже, що в ньому помітні «рештки колишнього невільництва. Спервовіку—мовляв—усі мешканці села були невільниками ватажка, його власністю, і працювали для нього, а він їх годував. З розвитком (окремих сіл) у великі села і цілі держави це крпацтво не могло утриматися, вже хоч-би з самих тільки практичних мотивів. Одночасно з тим як окремі одиниці підіймалися понад загальний рівень, продіравлювали вони цілу громадську систему, і з протягом століть вона стерлася зовсім. Нині має ватажок іще право примушувати всіх дітей села, щоб робили йому за дурно» (с. 87). Цікаво було-б знати чи автор спирається тут тільки на старих португальських авторів, чи говорить на підставі власних помічень. У кожнім разі се явище, що він описує так зовсім побіжно, трудно назвати невільництвом, а невільництво знов-же зовсім не те саме, що крпацтво! До того-ж одно й друге не зникає ніколи з самих «практичних мотивів», і така фраза не дає ніякого поняття про те, який-же громадський процес відбувся властиво в рамках цього своєрідного феодалізму в Н'ангеля, яким чином села стали державами і під чією владою вони нарешті лишилися: кожен під владою свого ватажка чи його підвладних феодалів.

Але разом з отсими хибками праці, мабуть умлено подиктованими певним методом чи «стилем», що так понижують вартість книги, ся книга дає таки й чимало відомств цінних, що варто згадати тут, от як интересна подробиця про участь ватажка Н'ангеля у весіллі його «підданих»: тимчасом, як його головна жінка приймає молоду в жіночу громаду села, ватажок закінчує весілля промовою до молоді, щоб вона була працювита і пильна для свого господаря» (с. 92), так що кожному було надається ніби державного характеру. Цікаві подробиці про подружжя самих ватажків—в день його вибору на трон ватажок вибирає свобідно з усіх жінок села скільки хоче жінок для себе, і через сей вибір сі жінки стають ніби коронним добром. По смерті ватажка вони вертаються до свого дому, але як тільки вибрано нового ватажка, вони знов вертаються на свій пост. Цікаво, що навіть тоді, як ватажок сам зречеться своєї влади, отсі жінки, що він вибрав за своєї коронації, не йдуть за ним, а лишаються на користь наступника (с. 90).

З похоронного обряду Н'ангеля особливо цікаве те, що похорон є тільки чоловічою справою. Поки труп у хаті, його оплакують жінки зрання і з вечора, але під час похорону бути їм не можна, хіба що вмере зовсім мала дитина (с. 96). Автор не пробував вияснити причини свого правила: интересно чи воно не пояснюється страхом перед мертвою силою трупа, що може паралізувати плідючість жінки. Се правило, що наприклад у східних Слов'ян торкається тільки вагітних жінок, можна було тут поширити і на всіх жінок взагалі. Коли труп уже в труні, всі учасники похорону попередньо просувають у могилку довгу очеретину і через неї просяються з покійником і просять не вертатися до них і не мучити їх хворобами (с. 98). Правдоподібно, що для той-ж таки мети кладуть у могилці і поверх мерця ніби поміст—дві поперечні палі забивають поперек могилки поверх ший мерця і поверх стіп, а на них кладуть молоді деревця поздовж. Авторіві поясняли, чи він сам пояснив се побоюванням щоб гієни не вигребли мерця (с. 95)—але мабуть не менш важне й те щоб він сам не міг устати!

З помічень над ловецьким народом Т'юкве окрім дуже виразної ендогамності про пережитки звичаїв завоювницького племені, мабуть—думає автор—зайшло з південного Конго, варто зазначити такий цікавий і рідкий вияв

солідарності жіночої громади зв'язаний з похороном. Як і в інших місцях Африки, особливо південної, вдову вважають тут за нечисту, аж поки не піде вона вдруге заміж, або — за тутешніми поняттями — поки не переночує в хаті якогось чоловіка з своєї сем'ї, хоч «тільки про людське око». Поки вона так не очистить себе, вважають себе й усі інші жінки села за нечистих і стримуються від зносин з чоловіком (с. 141).

Відзначім також явище, що можливо є паралелею до тої староруської пам'ятки, що описала недавно В. Козловська: по дорозі з португальського посту Чінге в країну Т'юкве зустрів автор цікавий пам'ятник — зв'язка палів була вбита в землю одне коло одного, і на кожній палі насаджено роги антилопи або якоїсь иншої дичини. Коли др. Шахпабель запитав що се таке, йому пояснили, що се пам'ятка (Wahrzeichen) одного з місцевих мисливців: кожного разу як він уб'є, то забиває на сьому місці нову палю і настромлює на неї череп убитого звіра (с. 127). Цікаво, що автор не відзначає ніякого релігійного міркування — се цілком комеморативне явище.

Не знаємо, чи окрім сеї описової роботи автор вивадив ще й суто науковий реферат про свою працю в Анголі, так напр. як свого часу зробив се Войлє після своєї південно-африканської подорожі описавши її окремо для наукового світу і для «публіки». Але коли се й так, то все-ж таки треба висловити жалє з приводу такого поділу роботи.

Ся ніби-то популярна книжка не може поінформувати сторонню до етнології публіку і навряд чи зможе забавити її. І в інтересах науки, яку автор, видно, хотів би популяризувати, і читача і самого автора завжди буде одно — старатися сполучити «розумлість» з науковістю — а для такої живої глибоко-людської науки як етнологія воно не так вже й трудно.

Катерина Грушевська.

Alexander Kraushar, *Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego (proba hipotezy historycznej)*. Warszawa 1920, ss. 27.

Janina Klawe, *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce, studium porównawcze*. Warszawa 1920, ss. 173.

Вже давно звернено увагу на широке розповсюдження «тотемічних» вірувань не лише в Америці, а й в Австралії (навіть у більш чистому і закінченому вигляді), та в інших частинах світу — в Африці, в Азії і Європі (у старих Греків і Римлян). З'явилася навіть думка, що все людство мало перейти через обов'язковий ступінь тотемічної організації громади. Тому дуже великий інтерес має дослідження решток старих вірувань індоєвропейських народів, поміж ними і Слов'ян, з метою перевірити згадану теорію тотемічного універсализму, і разом кинути світло на темне передісторичне минуле індоєвропейської і зокрема слов'янської громади. З цих причин хочемо познайомити наших читачів з досить давно вже виданими, але мало знісними працями, що роблять спробу такого дослідження в межах матеріалу спеціально польського.

Праця Кравзгара це власне реферат, прочитаний на одному з засідань Варшавського Наукового Товариства ще р. 1917. Автор робить спробу дати короткий огляд вивчення тотемічних і тотемічноподібних явищ у літературі загальній і особливо польській. Перші згадки про існування в польському минулому вірувань подібних до тотемічних висловили Шайноха і Міцкевич ще в рр. 1840—57. Ріжні автори, починаючи з Лелевеля (1856), звертали увагу на зв'язку символіку польських гербів, але автор вважає за нерозв'язане питання про існування такої символіки в первісній громаді і про зв'язок із нею пізнішої гербової символіки. Більш певний доказ тваринного культу у примітивних Поляків на думку автора є т. з. *zawołania*, родові гасла міцно об'єднаних у середині родів. Ці гасла відігравали велику роль

підчас міжродових бійок. Родову організацію в передісторичній Польщі ґрунтовно дослідив Закревський (1876). Дальші дослідники вияснили багато подробиць родової організації примітивної Польщі, які на думку автора багато де-в-чому нагадують організацію сучасних примітивних тотемічних суспільств. Отже можливо, що цей паралелізм виник з існування тотемізму в Польщі. Цим переглядом попередньої (до того лише старшої) літератури автор поставив проблему польського тотемізму, не намічаючи шляхів до її розв'язання.

Розв'язати цю проблему робить спробу друга названа вгорі розвідка—Яніни Кляве. Складається ця праця з двох б. м. самостійних частин. У першій авторка має на меті дати загальний нарис тотемічних теорій з огляду на брак такого нарису в польській літературі. Цей нарис визначається занадто великою загальністю і компілятивністю. Авторка не лишається на ґрунті старших анімістичних теорій (що в основу вірувань примітивних покладають віру в існування «душі»), але-ж окремі і часто протилежні течії наукової думки з'єднує до купи, не відріжняючи їх і не будуючи власної системи. Тому тотемічні звичаї в викладі авторки зрештою здаються незрозумілими, позбавленими внутрішнього зв'язку і єдиної основи. Припущення одночасових вірувань у «вищих богів» робить думку авторки ще більш неясною. Треба сказати, що новіша література лишилася в великій мірі поза межами уваги авторки, і це пояснює в великій мірі вказані незлагодженості, бо лише новітні досягнення етнологічної наукової думки дають змогу виявити глибші основи тотемічних явищ. Суспільний підклад тотемічних вірувань авторка підкреслює, але потім відповідно не обґрунтовує. Більш уваги присвячено описові різноманітних тотемічних звичаїв і обрядів; окремо спиняється авторка на теоріях походження тотемізму. Закінчуючи огляд, авторка ставить питання про відношення властиво тотемічних явищ до проявів взагалі культового (ритуального) ставлення до тварин. Висловлюючи здогад, що всі такі тваринні культу зрештою походять від тотемічних, авторка висовує принцип, що відрізняє явища спеціально-тотемічні: це має бути наявність ідеї кровного споріднення людського роду із звірячим.

Цікавіша друга—головна частина праці під титулом «Переживання (забутки) тотемізму в Польщі». Накресливши образ родового ладу давньої Польщі, авторка ґрунтовно спиняється на згаданих вище родових іменах „zawołaniach“ (родових гаслах) і шляхетських гербах. Подібно до Кравзгара, авторка відділяє хронологічно родові гасла від гербів, як явище первісне, одночасне з появою самої родової організації. Відіграючи ролю родових назв, родові гасла не реалізувалися в відповідних матеріяльних виображеннях, але пізніше, коли почали поширюватися поміж шляхтою герби, вони входили до складу гербів як виображення горішньої їх частини (над щитом, замість шолома). В деяких випадках родові гасла могли походити від старших за них географічних назв, але такі гасла як *Koziegłowy*, *Kozierogi*, *Wilczegebę* і под., на думку авторки, безперечно мають тотемічне походження (пор. це гасла *Lisowie*, *Ciolkowie*, *Słepowronowie* і под.). Два дальші розділи присвячено обрядовому матеріялу з рисами переживань тотемізму. Свято *Podkoziółka* виявляє надзвичайну подібність до свят збільшення поживи у примітивних (див. слова святої пісні: „*Gdzie koza chodzi, tam żyto rodzi*“...); свято *Вовка* зовсім виразно нагадує свята прийняття молоді до верстви дорослих із заховаанням обрядів фізичних іспитів тощо. Поширене в різних районах Європи «водження звірат» сполучене в Польщі з такою різноманітністю родів звірат і з такими характерними подробицями, що їх тотемічне походження стає на думку авторки безсумнівним. Окремі розділи трактують вірування про вовкулаків і про хатніх богів—натронів „*Uboże*, *Chowanów*“ (тварин, що живуть у хаті чи під долівкою й приносять щастя). Передостанній розділ, один із найменших, присвячено переказам і

байкам; авторка не надає цьому матеріялові великої доказової сили, вважуючи на його текучість і змінність під різними впливами.

Належність поданих матеріалів до забутків тотемічних вірувань і ритуалу в кожному окремому випадку можна віддати під сумнів. Так само і принципову можливість бачити в сучасних віруваннях і обрядах, що торкаються тварин, переживання тотемічної доби, треба ще ґрунтовно обмірковувати і довести.

Що-до дрібніших методологічних хиб праці Я. Кляве, то можна було-б зауважити, що поруч із досить уважним підбиранням і використанням матеріалів польських і близьких сумежних територій притягається зовсім випадковий матеріал із інших країн—російський, білоруський, український; притягнення цілком випадкових укавівок літератури, що очевидно була під рукою у авторки під час роботи, знижує методологічну витриманість праці.

Т. ч. працю Кляве можна розглядати лише як першу спробу звести до купи матеріал, що його можна зарахувати до переживань тотемізму в Польщі. Дальші студії однодумців авторки і прихильників протилежних поглядів на існування тотемічних переживань серед сучасних європейських народів мають піддати відповідний матеріал глибокому аналізу і суворій критиці.

Виктор Юркевич.

Enrique Casas, *La covada y el origen del totemismo*. Editorial Catolica Toledana, Madrid 1926, сс. 154+VI.

Заголовок книжечки торкається двох дуже цікавих питань, споміж найцікавіших у сфері примітивної соціології, а зіставлення обидвох сил інститутів кувади і походження тотемізму, робить враження чогось нового і викликає сподівання.

В дійсності-ж одною своєю стороною книжка далеко переходить за заголовок (Енріке Касас розуміє «куваду» надзвичайно широко, як її мабуть ще ніхто не розумів), другою-ж книжка не сходиться зовсім із заголовком—бо питання про походження тотемізму лишається в ній невияснене. Сам текст поділений на безліч маленьких уступів, деякі з них мають навіть не більше як 4—6 рядків, але зате всі прикрашені великими заголовками, що звучать сенсаційно—як торговельні реклами або девізи кіно-фільм: «Гетьте голі! Не перехресуйте ніг»—«Папа-мама: яке слово раніше?» і т. п.

Але не вважаючи на загалом некорисне перше враження, ця книжечка досить своєрідна в науковій літературі, варту, щоб із нею ознайомитись задля деяких зіставлень фактів і цікавих помічень автора.

Своє толкування самої кувади Касас виводить з теорії Кроолі, який всупереч більш розповсюдженому поглядові, ніби кувада мала своєю метою встановити зв'язок між батьком і дитиною, пояснював куваду як засіб знищення небезпеки, що приносить з собою така рідка і на думку примітивних таємна подія, як порід. Касас ідучи в головному за Кроолі, кладе всю увагу на твердження, що первісні люди думали ніби народження дитини викликає увагу злих духів, що збираються коло породілі аби зробити їй лихо або вкрасити дитину, а через се вважали корисним затаювати порід. Кувада-ж і є спосіб обдурити духів: як тільки жінка родить вона вертається до домашньої роботи, мовляв нічого не трапилось, а чоловік лягає до ліжка і удає породілля і так збиває духів з панталіку.

Думка про необхідність затаїти порід здається авторові одною з фундаментальних думок первісного людства, і хоча ми звикли, що кувадою в етнології називається саме той звичай, коли чоловік після жіничного породу лягає замість неї—то Касас називає кувадою всі звичаї, що на його думку виникають з осьього бажання затаїти порід. Так він говорить про «куваду води», «куваду лісову» і «куваду рослин», «куваду звірячу», і навіть «куваду номіна-тивну», об'єднуючи в сих заголовках силу звичаїв, в яких порід оточується

дивними обставинами немов для того, аби змінити його справжній характер. Так напр. порід на кожухах уявляє, ніби родить не жінка а звіряча самка, або знов люди присутні при породі заявляють, що родилося молоде звірятко, а не людська дитина, і сим міняють характер події. Подібно можна пояснити порід у лісі, або звичай класти дітей в дупло, що ніби-то переносить сю подію з людського побуту в рослинне царство¹⁾. Навіть міт про водне народження Афродити поясняється, на думку Касаса, бажанням підкинути людську дитину іншим природнім силам, в сім випадку морю, і тим зняти з матери відповідальність за неї.

В розділі під заголовком «*Lucina sine concubito*» автор займає становище до відомостів про нерозуміння первісних людей для причин зачаття і поясняє їхні погляди і повір'я на сю тему також міркуваннями «кувадними» (*convadescio*)—мовляв люди дають зачаттю фантастичні пояснення для того, щоб зняти з себе відповідальність за порід перед духами.

Тим-же «кувадним» ходом думок пояснює автор і дітовбивство—бо се-ж мовляв найрадикальніший спосіб сховати сліди породи перед духами. Економічний фактор він відсуває на другий план, бо народи, що вбивають частину своїх немовлят, часто виховують, адоптують чужих дітей. Потвердження цьому автор бачить і в звичаю жертвувати перших дітей—як відкупне духам.

Але кувада виявляється не тільки в затаюванні дітей, а також і в ске-руванню уваги духів на неправдивих дітей—на кам'яних дітей, на образи і інші предмети, що появляються ніби разом із дитиною і займають собою злобну увагу духів. Сі думки бачить автор і в звичаю садити дерево на честь новородка, призначати йому в небі зірку і т. и. Вони-ж диктують і любов до дітей: дітей на думку автора перестають вбивати змалку і виховують кінець кінцем тільки тому, що з часом діти зможуть заступити своїх батьків перед злими духами, зможуть бути принесені у жертву, у відкуп, так як се видно в деяких звичаях, де дітей приносять у жертву підчас хвороби батька, то-що.

Нарешті таке-ж значення—на думку автора—має і те що на підставі термінології Фрезера загально називається «особистими тотемами»; дитині мовляв дається якийсь звірячий або речевий алтер ego, бо се відтягає від неї увагу духів—охороняє її. Через се мовляв люди шанують і не вбивають своїх тотемів і стараються уподобити себе тотемові (як се видно в передяганнях у звірячі шкури, каліченню тощо), а один із головних засобів сього уподобання автор бачить в обрядовім бестіялізмі. Таким чином в уяві Касаса із думки про потребу замняти факт народження людини з'являється інститут тотемізму—ідея про родове споріднення людини з породою звірів, рослин і т. и.

Маємо враження, що згрупування тих звичаїв, що автор називає кувадами, або вірніше затаювання породи—незалежно від деяких натяжок має таки справжню наукову вартість. Дійсно в демонологічнім світогляді деяких півцивілізованих народів бажання змінити факт чи характер породи здається очевидним. Його можна констатувати в одводних функціях кам'яних зображень, породи, що мають відвести увагу духів від живої породи, у звичаю родити поза домом наприклад і мершій утікати з того місця, де стався порід. Думається, що бажання відвести увагу духів від матери (і батька) на інших пояснює дійсно і наш інститут хрещених батьків, та вимогу аби рідні батьки не були присутні підчас церемонії хрещення—моменту особливо небезпечного—свого роду другого породи. Те що Енріке Касас ставить сей пізній європейський звичай у зв'язок з подібними іншими «фальшивими по-

¹⁾ Варто тут згадати цікаве повір'я з Андалузії, що наводить автор, що рослина „бораха“ робить жінок вагітними, жінка, що на неї наступить, буде мати дитину (с. 89).

родами», здається нам дуже правильним і методично доцільним учинком. Натомість недоцільно до числа таких «обдурювань духів» ставити «соняшну куваду» — підношення новонародженої дитини до сонця (найвищого бога) у Індіан Гопі (Норі, а не Нарі як уперто пише автор — с. 65). Тут очевидно відбувається посвячення, благословення дитини найвищим божеством, а не підкидання її сонцеві, як одному з світил.

Все-ж таки більшість зібраних у книжці «кувад» дійсно мають такий характер підкидання і згрупування їх по сьому принципу цінне і цікаве — тільки повстає питання наскільки всі ці явища зв'язані з справжньою кувадою, наскільки доцільно називати їх сим іменем.

Справжня кувада, звичай щоб батько дитини лежав замість породілі у ліжку не належить до дуже розповсюджених звичаїв. Сама назва «кувади» (буквально «висиджування» яєць, як у птахів) звядчується північно-еспанським і беарнським відповідним звичаям, хоча в дійсності кувада тут вже не існує, і деякі письменники думають, що перекази про еспанську куваду походять від неправильного пояснювання одного уступу у Страбона і взагалі мають тільки легендарний характер. В Європі кувада існувала ще на Корсиці і в Сардинії. Окрім того вона відома в південно-східній Азії, а в Новім світі — в Бразилії. Описуючи бразилійські звичаї К. Фан ден Штайнен вказував, що тутешні Індіани вірять в дуже міцний зв'язок між батьком і дитиною; дитина вважається просто повторенням батька, так що навіть коли дитина буває хвора, то батько приймає ліки разом із нею, щоб вона скорше видужала.

Виходячи з такого тісного сполучення батька і дитини, ми толкуємо куваду як бажання охоронити дитину від усякої біди, бо в момент народження, коли і дитина така тендітна і легко вразлива, організм батька по симпатії теж слабне і він легко може собі пошкодити, а тим самим пошкодити і дитині. Погляд що дитина зв'язана з батьківським організмом дуже міцним, містичним зв'язком, значно тіснішим ніж зв'язок з матір'ю, мусів з'явитись як антитеза правдоподібно старшого погляду, що дитина мовляв є твором самого тільки матерного організму. Тому вірніше буде вважати куваду за витвір цілком конкретних родових взаємовідносин і поглядів на порід і на значення чоловіка і жінки для продовження роду, а не за якесь дуже первісне або універсальне явище. Через се й неправильно зв'язувати з ним — як се робить Касас — всю масу фальшивих породів, значно більше розповсюджених ніж сама кувада. Чи можна їх вважати ідеєю більш первісною ніж кувада — се також питання, але поширювати назву сього досить локального звичаю на більш поширену інституцію, розуміється, не доцільно.

Касас будує фальшиві породи на страху перед духами, причому вважає віру в духів чимось зовсім первісним. Одначе він сам знайомий з деякою критикою анімізму і твердить, що ідея душі не належить до основних ідей (Сар. X. La posión del alma no es primitiva, с. 85). Питання про відносини між душею-ж і антропоморфними духами його не бентежить, а тимчасом ці поняття дуже близькі і між ними не може бути дуже великої різниці віку. Віра в духів не є первісним поняттям, а страх перед духами не може бути старший ніж віра в духів і тим самим фальшування породу зі страху перед духами не може бути зовсім первісною ідеєю, як се він думає. Або первісний мотив сього явища був інакший, або саме явище не належить до найстарших, що і здається нам більш правдоподібним.

Коли-ж затаювання породу не можна вважати первісним явищем, то не можна ним пояснювати і такого архаїчного повір'я як думка про те, що зачаття не залежить від зносин чоловіка і жінки. Такі емоціональні аргументи на які опирається автор проти сього повір'я. — Чи-ж можливо, що всі народи помилялися однаково, кладучи зачаття на карб нелюдських сотворін? коли повинні були вважати чоловіка його причиною! — ці аргументи не переконують. А чому всі народи однаково помилялися що-до існування духів?

«Повинні-б» були не помилятися, але-ж обманули сподівання своїх раціональних потомків....

Не можна сим затаюванням пояснювати і походження тотемізму. Зв'язок між страхом перед духами, затаюванням породи і вибором тотему дуже штучний і нетривкий. Не кажуць й про те, що пояснювати тотемізм із його клановою організацією самим тільки індивідуальним тотемізмом се значить пояснювати цілість деталями,—річ зовсім безнадійна. Але автор взагалі робить мало ріжниць між явищами первісними і секундарними, новішими і пізнішими. Як один із етапів в переході до тотемізму, по теорії Касас, ми вище зазначили обрядовий бестіялізм, що як довів се уже ґрунтовно ван Генпер, немає нічого спільного з тотемізмом. Касас в своїм твердженню покликається на приклади Індії, Єгипту, нарешті Риму часів Тіберія—краї і культури, що давно вийшли з тотемної доби, а правдоподібно і не переживали її ніколи.

Взагалі цінна частина праці Е. Касаса кінчиться там, де він переходить до встановлення зв'язку між своїми кувадами і тотемізмом, і ся нова спроба пояснити походження тотемізму виявляється зовсім невдалою. Загальному враженню, що вона залишає, шкодить і сам метод автора: факти в його роботі вибираються досить безсистемно з далеких часів і розкиданих місць; так само нерівномірно подаються вказівки джерел. Нема чого покликатись на Levy-Bruhl'a для загально-відомої істини, що ініціації імітують смерть і народження неофіта (с. 135) або цитувати статтю Moret (с. 91) на potwierдження факту, що фараони вважали себе за синів бога Ра, тимчасом як сила дрібних і маловідомих фактів подається без вказівки джерела і ближчих пояснень! Не можна не відзначити й жахливу скількість друкарських помилок, що часто міняють зміст і ставлять автора в дуже незручне положення. На кінці як додаток подано резюме теорії тотемізму Зіґмунда Фрейда не з якої іншої причини як тільки тому, що недавно вийшов еспанський переклад Фрейдової праці про Тотем і Табу. Резюме подане без критичної оцінки. Книжка ілюстрована, і добір малюнків досить широкий: від палеолітичних творів до картин Буше!

Катерина Грушевська.

Franz Boas. *Stylistic aspects of Primitive literature.* The journal of American Folk-Lore, 1925, July-September, Vol. 38, ss. 329—339.

Словесність примітивних народів давно вже не належить до еґзотичних предметів: численні популярні збірки оповідань і поезій ріжних «дикунів», що спираються на багаті наукові збірники матеріалів, зробили примітивну літературу, принаймні в деяких видах, доступною навіть широкій масі читачів¹⁾. Так само трактати з історії словесности і мистецтва давно вже мусять використовувати матеріал, що постачають некультурні народи для дослідження еволюції цивілізованого мистецтва. Але разом з тим формальний дослід літератур примітивних народів ще майже не початий, і тому читач спиняється з інтересом перед заголовком недавньої статті визначного американіста про деякі стилістичні явища в примітивній літературі. Маленька стаття проф. Боаса хоче тільки вказати на окремі моменти в проблемі примітивного літературного стилю, не вичерпуючи питання. Але сі уваги авторитетного знавця мають чималий принциповий інтерес, так що хочемо відзначити їх тут.

Як висновки з сеї своєї статті автор виставляє такі твердження, «що літератури всіх народів, про яких ми маємо відомості, мають одну спільну рису, а саме: ритмічну форму; одначе в деталях існують великі ріжниці, зокрема—деякі літературні форми, як пословиці й загадки, що здаються нам за найбільш природні продукти літературної діяльності, зовсім не являються за-

¹⁾ В українській літературі існує наша збірка, Примітивні оповідання Африки та Америки, Відень, 1923, та Ю. Платонов, Казки далеких народів, в. 1, Харків-Київ, 1925.

гальними. Але по дорозі своїх міркувань автор заходить в інші подробиці, що при своїй побіжності часто мають культурно-історичне значення. Так що до першої тези—не нової і тепер загальною прийнятої, про ритмічний характер усеї первісної словесності, то проф. Боас робить тут цікаву поправку до теорії Bücher'a та її переробки Вундта. Ся поправка хоч може й не має того рішучого значення що бачить у ній автор, заслуговує на певну увагу. Проф. Боас не погоджується з тим, що поезія з'явилася тільки як словесний супровід для ритму праці і як засіб для полекшення робочого зусилля, як се думає Бюхер, або почасти від робочого, а почасти від танечного ритму, як се правдивіш вважає Вундт. Він виводить поезію від якогось універсального ритмічного інстинкту, якого він ближче не аналізує, але як на конкретні труднощі для прийняття Вундтової теорії, вказує на такі дві обставини. Перша з них що-до ритму в мистецтві взагалі; він укаже, що не всякий ритм обумовлений необхідністю технічного процесу, бо деякі ритмічні пропеси пояснюються тільки почуттям приємності, як ритмічність шиття, кошикарства, навізування намиста¹⁾, але тут автор видимо легковажить необхідністю ритму, продиктованого економією енергії.

Друга замітка проф. Боаса виставляє дійсно складну проблему. Він завважує, що ритмічність пісні не можна пояснювати ритмічністю рухів, які вона супроводить (все одно чи роботу, чи танець), бо та сама ритмічність, що характеризує примітивну пісню, в дуже великій мірі зустрічається і в примітивній прозі, що не має супровідного характеру. Автор досить довго спинається на прикладах ритмічної будови примітивної прози, на численних повтореннях в оповіданнях примітивних народів усіх континентів. Се дійсно риса добре знайома кожному, що хоч трохи інтересувався примітивною прозою, і її значення не можна легковажити. Можливо що її можна пояснити впливом традиційної ритмічності пісень, особливо довгих ритуальних описових співів, але в кожному разі без поглибленого досліді відкинути сього закиду не можна.

Друга теза: про неоднотайність літературної еволюції в різних континентах, а більш спеціально: окремішності американської еволюції, цікава як ще одно potwierдження тої культурної окремішності, що так виділяє примітивну Америку з решти нерозвиненого світу. Як уже було сказано, Америка не знає пословиць і загадки—літературних форм таких характеристичних для Азійсько-Африканського світу. Характеристично, що в Новій Мехіці, в Арезоні, де Індіани в великій мірі підпали кількавіковому еспанському впливові, що відбився між иншим і на їх літературі,—вони тим не менше не засвоїли собі загадок, що процвітають між тутешніми Еспанцями. Єдина частина індіанської Америки, що знає загадки, се район Юкона, куди сягають північно-азійські і зокрема—ескимоські впливи. Ясно, що сей висмок тільки potwierджує правило.

Але не тільки загадка і пословиця є спеціальністю Старого світу (автор не говорить про їх поширення в Австралії і Океанії),—на його думку епопея відома також тільки деяким частинам світу, а саме Європі і Центральній Азії. На нашу думку се твердження менш певне. Розуміється ані Іліада, ані Гільгамеш, або Рамаїя не мають дублікатів у Полінезії або у Ацтеків, але так само як Апулєєва Псіхея не являється дублікатом Публанської Псіхеї, про котру говорить автор. Тут є різниці степеня розвитку культури, варіації жанру, що зустрічаються у всіх паралелізмах із далеких культурних світів. Тим не менше на нашу думку полінезійські легенди про діла богів, як і космогонічні оповідання південних Американців, мають у собі зовсім очевидний зав'язок епічної поезії, одягненої в своєрідні форми, що не знайшов тільки відповідного розвитку.

¹⁾ С. 332.

Окрім сих висновків загального культурно-історичного інтересу, вкажемо на ще одно цікаве помічання в сій цікавій статті. Автор звертає увагу на принципову різницю між європейськими казками і оповіданнями примітивних народів: тимчасом як для європейської казки характеристичний пережиток (*survival*)—се конфлікт між сучасним світоглядом і побутом, що описується в казці, примітивне оповідання «пережитків» не знає. Дарма що теперішні низькі культури, які ми називаємо примітивними, є завжди продуктом певного історичного розвитку, і виявляють виразні заповзичення в своїх побуті, — в літературі сі наверстовання знаходять дуже блідий відбиток, так що примітивна казка для народів, що її культивують, залишається новелістичним оповіданням, що в головному відбиває їх світогляд, і в дійсності не є казкою. Автор ілюструє се твердження, як і попереднє, різнородним матеріалом, особливо від північно-західних американських племен, спомин яких та багато відомо йому особисто і докладно.

Катерина Грушевська.

Gédéon Huet, *Les contes populaires. Bibliothèque de culture générale.* Paris, 1923, ss. 191.

Останнього часу не так багато з'являється в науковій літературі праць присвячених народнім казкам, узятим у цілому, і всяка спроба в цім напрямі варта уваги. Це справедливо сказати й про поначену в заголовку цієї замкнитої книги французького дослідника G. Huet. Проте треба попередити, що робота ця не має суто наукового характеру: це скоріше популярний виклад, як і зазначено в невеличкій передмові до книжки. Автор роботи—відомий фахівець у фольклорі та історії релігії—помер, коли книгу друкувалося. Учень відомих учених Gaston'a Paris і Paul'a Meyer'a, Huet читав і знав, як зазначив це Joseph Bédier, «оповідання всіх народів і всіх країв». Службове становище його, як бібліотекаря Паризької Національної Бібліотеки, справді давало йому змогу бути в курсі всіх, принаймні європейських збірок та дослідів з народньої словесності, які тільки з'являлися на науковим обрії.

В цій розмірно невеликій книзі Huet дав для широкої публіки ті свої висновки, до яких він прийшов протягом сорокалітніх наукових дослідів. Його дотепні і вдалі досліді з окремих тем народньої творчості завжди притягали увагу, ось через що не можна пройти мимо цієї останньої його книги, не сказавши про неї кілька слів.

Робота поділяється на три майже рівні розділи: 1) проблема народніх оповідань (сс. 5—67), 2) еволюція і утворення народніх оповідань (сс. 68—129) і 3) народні оповідання і література (сс. 130—189). Автор починає від славновісної збірки Perrault (1697 р.), що викликала заінтересовання казкою та породила цикл наслідувачів та імітаторів, розкавує в дуже коротких рисах, як століттям пізніше почалося наукове вивчення казки, як з'явилися інші збірники, от як бр. Grimé, а пізнішим пізніше—збірники французькі Bladé потім Cosquin'a, Luzel'a, Sebilot'a та інші. Перераховує, які саме оповідання входять у загальну назву «*les contes populaires*» (казки чудесні, реалістичні та етіологічні), вияснює як наукова думка прийшла до справжнього порівняння та дослідження казок не тільки європейських, а майже всього культурного та примітивного світу. Автор зупиняється на кількох прикладах¹⁾ і вияснює інтернаціональність народніх казок ставить такі запитання: «Як можна з'ясувати наявність подібних оповідань (варіантів одної теми) в краях далеких один від одного? Якщо прийняти, що оповідання ці старовинні—то звідки вони вийшли?» У відповідь на це автор звертається до розбору теорій, що існували протягом дев'ятна-

¹⁾ Між иншим таких: Cendrillon, що її варіанти знайдено в Європі, Азії (в Індокитаї); Fiancée substituée в Європі, Азії, у Південній Африці (у Зулусів); про трьох братів, що йдуть шукати ліків для старого хворого батька—варіанти у Батаків на Суматрі, тощо.

дцятого століття, маючи на увазі теорію мітологічну (чи так званої мітологічної інтерпретації казок), теорію східного чи так званого індійського походження казок (Бенфей); далі зупиняється на теорії антропологічній, якої представником був відомий англійський дослідник міту і звичаю А. Лянґ, який «замість бачити в чудодійних казках рід алегорій, він, коли приходило до інтерпретації, поясняв їх буквально, як пам'ятки соціальних відношень (d'un état social), що потім протягом довгого часу зникали, як пам'ятки вірувань, що знищені віками» (с. 52). З деякими поправками та застереженнями автор і дотримується цього погляду та методів дослідження антропологічної чи етнографічної школи.

Розглянувши теорії походження народних казок (чи певніше сказати теорій культурного розвитку сучасних європейських народів), автор у другім розділі переходить до дефініції казки, до питання про те, хто міг бути творцем казки. Він схиляється тут до відомого твердження, що творцем казки єсть «нарід сам, що має своїх артистів для себе, які працюють для нього і які, говорючи анонімно, є найменш артисти індивідуальні» (с. 74). Далі автор говорить про походження оповідань, примітивний зміст їх та примітивні варіанти казок (с. 82). Він гостро виступає проти так званого полігенізму казок, допускаючи тільки, що однакові вірування та ритуали, що є у різних народів, дають місце подібним епізодам у казках народів дуже далеких один від одного, і то це є випадки, коли за сюжет оповідання стають такі загальні явища як життя та смерть (с. 83). Загалом-же поширені по великій території казки з низкою подібних пригод (казкова тема) виникали в однім якомось місці, і вони на думку автора являють собою явище історичного характеру. Чимало місця автор віддає методологічним указівкам як знаходити примітивні варіанти казок і практично на кількох прикладах показує це (сс. 90—129). Що-ж до місця походження казок, то автор тут не дає якоїсь певної відповіді, відносячи лише деякі оповідання до старовинного Єгипту, і то з застереженням, що і там вони з'явилися певне в результаті довгої попередньої обробки і невідомо де саме.

Третій розділ роботи, найменш інтересний, трактує про взаємовідносини між народними казками та літературою писаною. Головне чим тут займається автор — це наскільки той чи інший збірник казок (споміж збірок відомих в історії) скористав для себе ті усні оповідання, що існували в оточенні, де збірник складався. — Ось короткий зміст книжки.

Як бачимо, автор торкається кардинальних проблем, що ставляться до вивчення казок, а саме: походження їх, примітивний вигляд та первісне значення і зміст. Він розв'язує їх стоячи на ґрунті антропологічної школи, ідучи за А. Лянґом. Але стоячи на таких серйознім та в основі правильнім становищі, автор на жаль не робить дальших кроків у цьому напрямку, а ухилиється в бік чисто літературних пошукувань, — а це само по собі небагато дає для розв'язання проблеми народних казок. Нует дає такого роду дефініцію народної казки: «народні казки — це традиційні усні перекази, завісді, але не виключно, передавані особами з народу» (с. 68). Ця дефініція надто формальна, щоб на ній можна було-б заспокоїтись. Правда, сам автор оговорюється що-до неї, кажучи, що ця дефініція не торкається моменту самого походження казки. Але справа навіть не в тім. У даній дефініції казки автор підкреслює літературний момент. Далеко правильніш буде сказати, що казка — це не так факт літературний, як явище соціального порядку, втворене з елементів певного соціального оточення в процесі людських взаємовідносин протягом дуже довгого часу.

Ми не збираємося давати тут точно окреслене наукове определение казки¹⁾. Хочемо тільки підкреслити, що в дефініції казки момент соціальний

¹⁾ Див. про це М. С. Грушевський, *Історія української літератури*, т. I. Київ—Львів 1923, сс. 303—306, в примітках.

слід поставити на першій місці, бо це дає надзвичайно цікаві і плідні результати.

Ні в кого не викликає сумнівів той факт, що в основі казки лежить пережиток вельми давнього минулого життя, віддаленого від нас величезною кількістю часу, того життя, що не залишило по собі якихось виразних слідів, особливо слідів в галузі соціальної або інтелектуальної. Слід допустити, що в далекому минулому, як і тепер, існувала сила образів, що мала так сказати «установку» не тільки ілюструвати тогочасне життя, але й давати йому певне обґрунтування. Це тим певніше, що на перших шаблях культури утилітарний момент у художній творчості виступав з більшою яскравістю, і мав він найголовніше значення. Певний художній образ, створений з елементів оточення, давав цьому самому оточенню самооправдання або самозатвердження: він або вихваляв певні факти з життя, або забороняв їх, давав імпульси до виконання різних приписів, плямував переступників «законом», убирав ореолом героя особу, що борючися з ухилами від тогочасного соціального ладу, підносила як ідеал людини. Казка якої думка такої далекої від нас як до часу людини, одягнена в поетичний образ, пройшла слугу поколінь і може через зручність вислову (хоч це більше треба сказати про народню пісню), а може через своє виховне значення, принесла аж до нас згадки про факти з життя соціального загалом давно забуті. — Само собою зрозуміло, що казка є й факт чисто літературного порядку, і як такий він вартий, щоб дослідив його історик літератури. Але важне не це. Казка головне інтересна поскільки вона, розуміється, поруч із іншими пережитками в звичаях, побуті та світогляді сучасного людства дає змогу, нехай у найзагальніших рисах відтворити соціальні явища в житті примітиву та родоплемінного періоду. Це справедливо сказати що-до всіх культурних народів і, розуміється, нашого народу, де казкова традиція ще жива, сильна і варта всякої уваги. Соціологічне трактування казок¹⁾, що виходить із французької соціологічної школи та що може дати і дало вже вельми цікаві результати до вивчення людства з боку культурно-історичного, пройшло якимось мимомовно автора нашої книги. Він навіть не згадає нічого про соціологічний напрямок у поясненні казки. Це тим дивніше, що здається ніщо не перешкоджало Huet'ові бути в курсі наукових справ у цій галузі, оскільки все це діялося в Парижі. Автор як був так і залишився на традиціях антропологічної школи.

Для ілюстрації поглядів і трактування казки у Huet'a, я дозволю собі навести результати дослідів його над казковою темою «Вдячний мрець», котрою я спеціально займаюсь. Розвідку на цю тему автор опублікував у *Revue de l'histoire des religions*, 1915, к. 1 с. 3—21. У книзі, що ми її розглядаємо, він тільки підсумовує те, що опубліковано передніш. Висновки, до яких приходить Huet, такі: казка про «вдячного мерця» задокументована в старій писаній літературі (так звана кн. Товії з св. письма); існує три головні групи варіантів: східньо-європейська (сюди-ж такі і передньо-азійські варіанти, як циганський, вірменський та інші), і дві західньо-європейські, при чім одна група з західньо-європейських дуже ослабленого типу. Примітивний варіант — це в головнім варіант циганський, де є три важні елементи: а) викуп мерця, б) подяка мерця, виявлена в помочі при одруженні героя, в) поділ майна, в тім числі і жінки. Основний жай примітивний зміст цієї теми такий: «тіло людини не можна поховати тоді, як за ним залишилися довги: право, що дозволяло кредиторів взяти тіло небідняка, існувало в минулому, існує ще й досі подекуди. Наш цикл оповідань є пам'ятка цього старовинного права» (с. 115).

¹⁾ Маю на увазі роботу P. Saintyves. *Les contes de Perrault et les recits paralleles, leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Paris, 1923. і статтю з приводу цього К. Грушевської «Спроба соціологічного об'яснення народньої казки». Первісне Громадянство, в. 1—2. К. 1926, с. 96.

Цей висновок є для нас найінтересніший. Він одночасно і прекрасна ілюстрація того, як захоплення тільки літературною стороною оповідання, його сюжетом, приводить до висновків невідповідних, принаймні, що-до обсягу того, що дано в передумовах, у самих оповіданні. Це характерно не тільки для автора цієї книги, а й для інших дослідників, що вивчали згаданий сюжет. Цілком правильно, що в старовину був такий звичай, що кредитор розпоряджався тілом свого довжника. Але цього замало, коли подивитися на оповідання в цілому: там ми маємо другу частину, а саме оповідання про незвичайний шлюб, де бере участь і мрець, і участь його там проявляється в певному напрямку: він виконує роль чоловіка (молодого) в першу шлюбну ніч. Це нас відносить до цілком реального, що і досі існує в примітивнім світі, факту з галузи соціальних відносин людства, а саме: до форм подружжя і тих явищ, що його супроводили. Ставши на такий реальний ґрунт, дослідження цієї групи оповідань дало-б трохи більше для відтворення первісного змісту казки, ніж це подає Нует. Я не буду докладно спинятися на своїх висновках з приводу цього самого предмету (див. «Первіс. Громад.» I—II, с. 147), скажу тільки, що казку можна залічити до того періоду, коли індивідуальне подружжя (котре очевидно тільки-що входило в життя), рахувалося річчю небезпечною, за яку можна було зазнати кари від богів. Кару цю і беруть на себе особи з соціального боку аморфні, от як мерці, старці то-що.

У зв'язку з цим виступає інше питання, а саме: мрець, що на думку дослідників є головна персона в цьому циклі оповідань, від якого й назва пішла «вдячний мрець», насправді є тільки випадковий персонаж у циклі наших оповідань. Це є тільки найхарактерніша постать з усіх тих, хто дякує героєві оповідання за зроблену послугу. Я дозволю собі навести тут одно оповідання характерне для поданої думки: Чоловік і жінка мають сина, що не хоче вчитися. Батько веде сина в ліс і там віддає його в науку якомусь дідові. Хлопець учитися. Минає час, і дід зі своїм учнем ідуть мандрувати, приходять до міста, де в церкві лежить принцеса, що поїдає кожного, хто береться стерегти її вночі. Отже дід навчає свого учня, як стерегти принцесу. Хлопець успішно стереже її три ночі і звільняє її від демона (диявола), жениться з нею і бере за нею півцарства. Далі з'являється дід, вимагає поділу придбаного, бере принцесу, розрізає її на дві частини, виймає ту нечисть, що її мучила, спіляє і віддає хлопцеві¹⁾.—Оповідання не зберегло своїх примітивних рис. Ми бачимо тут віддачу сина в науку—сюжет іншої казки. Але поява діда (в ролі мерця) дуже характерна і зовсім не самотня серед інших варіантів. Ми можемо вказати на чимало варіантів цієї теми, де замість мерця виступає та чи інша персона: так у книзі Товії замість мерця виступає архангел; подібне-ж маємо в болгарським оповіданню (L. Schimanoft, *Légendes religieuses bulgares*, ss. 202—209). Те саме маємо в великоруських казках (Худяков, *Великорусскія сказки*, в. 3, ss. 165—168); у сибірським варіанті (Радлов, *Исследование о народной литературе тюркских племен южной Сибири*, 1866, с. 329) з'являється сам бог. Те саме у польським оповіданні (Kres, IV, с. 350); у білоруським оповіданні виступає старець (Шейн, *Материали для изучения быта и языка рус. населения сев.-зап. края*, I, II, ss. 66—68, 401—407). У кількох українських оповіданнях з'являється дід, що-правда, модифікований у св. Миколая, Георгія або-що, у Ястребова (Материали по етнографии Новороссийского края, Одесса, 1894, с. 126), у Чубинського (Труды этнографической экспедиции, т. II, с. 27), у Рудченка (Народные южно-русские сказки, в. I, К. 1870, ss. 27—32), у Кравченка (Народні оповідання і казки, т. II, с. 49), у Драгоманова (Малорусские народные предания и рассказы, К. 1876, с. 268) та в інших. У однім французьким

¹⁾ Варіант литовський; цитую за G. Gerould, *The grateful dead*, L. 1907. с. 59.

варіанти у Luzel'a (*Légendes chretiennes de la Basse Bretagne*, 1881, с. 40) замість вдячного мерця виступає св. Корентин. У всіх згаданих варіантах, (що подані тут тільки як приклад, бо їх багато більше) мрець не грає властивої йому ролі, а є инша характерна постать, котра як і вдячний мрець допомагає героєві дружитися та уникнути смертельного вкусу дракона чи змія першої шлюбної ночі.

Отже на нашу думку центр ваги оповідання лежить не так у вдячній мерцеві, як у своєрідній шлюбі, в дефлорації жінки та поглядах на це примітивної людини. Що тут старіше—чи постать мерця, чи постать діда, старця,—з певністю сказати не можна. Варіантів на згадані особливості є досить. Проте ми ще до цього повернемося в иншій роботі. В данім разі інтересно тільки відзначити, що неправильно вятий підхід до вивчення казки, як це ми бачимо в розглядуваній книзі, приводить дослідника до таких за малих, що-найменше скавати, наслідків. Автор більше ходить коло самих сюжетів казок, їх варіантів, різних запозичень, та намагається вяснити, звідки то ті сюжети пішли, що вони дали писаній літературі, а примітивному змістові приділяє лише кілька рядків, і то не для всіх казок. Народні казки інтересні нам не так сюжетом своїм, часто з нашого погляду абсурдним та іраціональним, як тим, що вони є напівстерті сліди звичаїв, вірувань, побуту та права з дуже далекої минувшини людства. Оформити ці сліди, вилучити їх із казок, надавши їм певної ясності—це справа не легка і мало розроблена в науковій літературі. Соціологічне пояснення казки, що має це зробити, тільки-що почалося, але і тепер дало вже серйозні результати.

Сказане тут про одну тему казок, розібраних у Huet'a, в більший або менший мірі можна прикласти й до инших тем, що їх розглядає автор. Метод пояснення усюди однаковий.

Huet помер 1923 р. Дослідник він був не з тих, що роблять епоху в певній науковій галузі. Але він усе-ж таки багато приклав праці до вивчення казки та взагалі пережитків минулого, і його синтетичну роботу про казки не можна залишити без жодної уваги. Гадасмо тільки, що ця праця, хай своїми негативними рисами, стане за вказівку для дальших дослідників, як саме не слід підходити до вивчення народньої казки.

Павло Глядіківський.

Проф. В. Г. Богораз-Тан, Християнство в свете этнографии. Госуд. Издат. Москва-Ленинград, 1928, сс. 156.

Під таким красномовним і багато обіцяючим заголовком випустив в світ поважаний автор свою останню книжку. Мета її «выделить в христианстве древние основные элементы, которые связывают его не только с ближайшими языческими религиями, но и с теми первобытными идеями и чувствами, обрядами и мифами, которые характерны для древней формы религиозных верований» (с. 3),—завдання занадто велике, навіть і при «більшій інтензивності й тривалості праці і більш обширних розмірах видання» (с. 134); завдання, якого у всій його цілості не брав на себе до цього часу ні один так з наших, як і з західних дослідників. Аналогічну роботу міг виконати тільки Frazer в своєму «*Folklore in the old Testament. Studies on the comparative Religion, Legend and Law*. London 1919 (див. про неї рецензію ак. М. С. Грушевського в «Україні», 1925 р., кн. V.), на яку посиляється й автор, але і Frazer дав тільки розбір окремих епізодів (протягом 1700 сс.), далеко не вичерпавши всієї теми.

Проте книжка проф. Богораз, при всій неосаяжності її теми, виходить і за її межі, залучаючи до свого змісту й такі незвичайно складні проблеми, як походження християнства, історія первісної церкви, характер давнього християнського комунізму, соціальний склад давньої християнської громади і т. ин.; одним словом, вона охоплює, так би мовити, історію, мітологію й

філософію християнства. Мало цього,—хоч автор і зауважує в своїй передмові (с. 5), що «етнограф-первобытник относится с одинаковым хладнокровием к естественному и сверхъестественному, к явлениям веры и галлюцинации, к самообману и просто обману, со всеми переходящими оттенками и в классовом отношении—к классу жрецов и к классу священников и к классу шаманов», він не зупиняється перед критикою тих явищ, що описує,—критикою, що часом набуває досить гострої форми, видає особисті симпатії й антипатії автора. Провіщаючи близький кінець християнства, шановний професор завчасу читає йому отходную, пише йому некрологію, не додержуючись ніскільки хибного принципу «*de mortuis nil nisi bene*».

Для російських читачів інтерес і значення книжки проф. Богораза полягає, звичайно, не в цих публіцистичних екскурсах, також як і не в її історичних спробах. Вона варта для них тим, що се перша на російській мові спроба дати наукову аналізу всієї християнської релігії на підставі етнологічного методу,—першою, коли не лічити тих скороспілих компіляцій та плагіатів з західних оригіналів, які мали й мають свій *raison* для практичної роботи, але часто не мають ніякої наукової вартості. В особливу заслугу проф. Б. можна поставити і те, що він, аналізуючи догматику та ритуал християнства, однаково зупиняється так на церковному, як і на народному християнстві, коли тільки цим останнім словом можна об'єднувати релігійні явища часто цілком різного порядку.

Книжка складається, крім передмови, з двадцять двох розділів, із яких кожний трактує одну якусь проблему християнської (а перші два й юдейської) релігії. Простий перелік заголовків свідчить про той неоглядний матеріал, вичерпати який узявся автор: тут і єврейська магія, і єврейський фольклор, і шляхи розвитку релігії взагалі; тут же образ творця, мотиви творення світу, питання дуалізму; догмат чудесного законіння, мотив померлого та воскресного бога, вшанування матери божої; населення небес—ангелологія та демонологія, святі угодики, свята, образи, церковна магія; окремо легенди про змієборство і Георгія Побідоносця; віра в тогобічне життя, рай та пекло; нарешті, первісна історія церкви та основні тенденції розвитку й упадку християнства.

На особливу увагу заслуговують розділи—4-й («Троица. Бог № 1. Образ творца у первобытных народов. Бог отставной или ущербленный»), 5-й («Дуализм. Бог № 2. Чернобог. Белая и черная птица. Ворон-творец. Сатана. Прометей. Христос.»);—хоча тут автор і не дає нічого по суті нового й оригінального, але близько підходить до питань, що мають своє значення і для історії української духової культури, прикладом, для з'ясування нашої космогонічної легенди; цікавим являється тут теорія походження образу бога-творця з почуття «мана», також зрівняння бога-супротивника в богом-посередником, об'єднання цих на перший погляд діаметрально протилежних постатей в особі єдиного «бога № 2»; на жаль, ця думка залишилася нерозвинутою, як до-речі і всі інші розкидані по книжці; факти з примітивних вірувань, що їх наводить автор, досить неповні і підібрані випадково, без посилення на джерела—істотний брак всієї книжки.

Зразком методології автора є розділи 6-й («Легенда Иисуса. Чудесное зачатие младенца. Гонимая божья мать»), 9-й («Древний культ умирающего зверя-бога. Культ медведя, кита, дракона. Звериная жена. Звериный сын. Медвежий культ палеолита»), де він виводить два головних догмати християнства—чудесне законіння і воскресіння померлого бога—з явищ примітивного тотемізму, мінаючи всі посередні еволюційні ступні; проста аналогія тут, як і завжди, є основним його аргументом. Характерною для нього є й трактовка легенди про змієборство в розд. 15, де поруч з улюбленим для автора тотемізмом, ми зустрічаємося з прикладом т. зв. реалістичного тлумачення, що й на його думку більше підходить для етногра-

фічного роману, ніж для наукового дослід. Взагалі треба сказати, що романіст і публіцист борються в авторі з дослідником, і перемога в цій боротьбі далеко не завжди на боці дослідника.

Завдяки цьому книжка робить якесь непевне враження: науковим дослідом вважати її не можна ні в яким разі,—для цього в ній нема ні зовнішніх, ні внутрішніх даних: відсутність будь якого посилання на джерела, випадковий, по принципу простої аналогії й неповний добір фактів; сумарність висновків й оцінок, аподиктичність думок, без всякого посилання на контрверсії, неприкритий суб'єктивізм і т. и. Але не можна її віднести безоговорочно й до категорії т. з. науково-популярних нарисів, в ходячому розумінні цього слова: проти цього говорить безперечна ерудиція автора, безумовна оригінальність деяких думок його і т. ин.

Авторові пошкодила гонитва за повнотою вичерпання теми; яснота-ж матеріалу призвела з необхідністю до поверховості його трактовки. Притягуючи факти, давно досліджені видатними істориками й етнологами Заходу, автор опустив багато таких явищ з християнської релігії, які не кидаючись так в очі, як догмат законіння або що, могли б дати більш вдячного матеріалу для пояснення їх етнологічним методом.

Проте, коли шановний проф. Богораз мав на меті тільки популяризувати для свого суспільства досягнення сучасної європейської науки в даній галузі, то він зробив це далеко краще, ніж його попередники, і дав багато цікавого й нового.

Костянтин Штепи.

Проф. Йор. Ивановъ. *Богомилски книги и легенди.* Българска Академия на Наукитѣ. София 1925, стор. VII + 388. Ц. 80 л.

Книга проф. Иванова з'явилась якраз своєчасно, коли інтерес до богомилства стає актуальним для історії української культури, не менше ніж для історії соціалістичних доктрин і революційного руху в Західній Європі. Не можна казати, щоб ця актуальність не почувалась й раніш, але тепер вона почувається гостріше, особливо після останніх праць акад. М. Грушевського в царині українського письменства (Історія української літератури, тт. IV і V)¹⁾. Коли-ж богомилська проблема досі не притягала до себе уваги наших дослідників, після Н. Ф. Радченка (пом. 1912 р.),—останнього, хто працював над її розв'язанням (Етюди по богомилству—Изборникъ Киевскій. Київ 1904. Религиозное и литературное движение въ Болгаріи въ эпоху перед турецкимъ завоеваніемъ. Київ 1898. Етюди по богомилству—Народныя космогоническія легенды славянъ въ ихъ отношеніи къ богомилству—в Извѣст. II Отд. А. Н. т. XV, 1910, кн. 3 та ин.),—то це пояснюється не байдужим до неї ставленням нашої науки, а станом джерел і браком попередньої підготовної роботи в цьому напрямку, що натурально могло зупинити і найсміливішого дослідника. Книга-ж Иванова, виконуючи велику попередню роботу в дослідженні богомилства, прокладає шлях до дальших розвідок, і коли не розв'яже проблеми в цілому, то чимало полегшує розв'язання окремих її моментів.

Складається вона з трьох нерівних частин: вступу (сс. 1—48), де даються загальні відомості про богомилство,—«дуалістичні доктрини перед богомилством, умови появи богомилства, появу богомилства, учення та звичаї, розповсюдження його і значення»; частини першої і основної (сс. 49—326), під титулом «Богомилски книги», що містит у собі низку книжних текстів, з коментаріями до них. У частині другій (сс. 327—387) «Богомилски легенди»—передаються 16 народніх болгарських легенд, з більшим чи меншим богомилським офарбленням, і дається теорія походження цих легенд, так само як і подібних до них легенд інших слов'янських народів.

¹⁾ Його-ж таки рецензія на зазначену книгу Иванова—в „Україні“ 1927 р., кн. V.

Усі тексти давно вже видано в різні часи різними дослідниками окремо, але проф. Іванов перший зробив спробу зібрати у одно розкидані по багатьох виданнях пам'ятники, що мають більше або менше відношення до богомилства, щоб-то або висловлюють богомилські погляди, або дають підстави гадати про вживання їх богомилами, видають сліди їх впливу. До того, збірка пам'ятників у Іванова не є простою хрестоматією, простим передруком із різних видань готових текстів; навпаки, ми маємо тут критичний перегайд видань, на підставі порівняння самих рукописів і найдосконалішого їх вивчення; маємо і ґрунтовний коментарій до текстів, з докладною аналізою їх, з великою силою історично-літературних даних що-до їх змісту, походження й поширення. Натурально, що, аналізуючи пам'ятники, проф. Іванов переважно зупиняється на всіх тих даних, що, на його думку, вказують на впливи богомилства або безпосередньо передають їх науку. Але застосовуючи той чи інший текст до розряду «Богомилських книг», автор з деякою однобічністю виявляє тут нахил до занадто вже широкого розуміння самого поняття «богомилства»: без достатніх часом підстав і без належного обґрунтування вважає він за богомилське все те, де є більш-менш яскраво виявлені сліди дуалістичного світогляду, і коли, в силу внутрішнього змісту того чи іншого пам'ятника, можна з деякою ймовірністю припустити вживання його серед богомилів, то відсіля ще далеко, щоб самий пам'ятник називати богомилським. Можливо тут справа тільки в словах, але слова можуть викликати непорозуміння і одно коли ми назовемо «богомилською книгою»—*„Interrogatio Joannis“* або «Таємну Книгу», що повстала серед богомилів і була в їх за біблію, і друге коли ми зараховуємо до богомилських-же книг такі пам'ятники, як «Книгу тайн Енохових» або «Видіння Ісайї»—літературні твори, що повстали за декілька сот років до виникнення самого богомилства і могли дати тільки деякі імпульси для його внутрішнього розвитку або аргументацію до його доктрини; тому самий заголовок книги «Богомилски книги...» не зовсім відповідає її змісту.

Проте, такою збіркою текстів, нехай ширшою, ніж вимагає суть справи, і науково-критичною їх обробкою, автор робить велике полєкшення в справі вивчення богомилства, виконує ту велику і важку попередню роботу, без якої не можливим було б даліше дослідження цього питання.

Та проф. Іванов не обмежується тільки критичним виданням пам'яток богомилської літератури та історично-літературним коментарієм до них, але у вступній частині свого твору висвітлює і саме явище богомилства, з боку історично-культурного. Як видно з передмови, сам автор дивиться на свій нарис історії богомилства тільки як на попередній етюд, обіцяючи в недалекій будуччині дати що-до цього питання докладну монографію. Будемо чекати її та сподіватися, що в ній автор із звичайною для нього ґрунтовністю дасть багато цінного і нового матеріалу; а поки-що в своєму етюді він не вносить у поставлену проблему нічого по суті нового, порівнюючи з працями попередніх дослідників, не вказує і ніяких нових шляхів до розв'язання питання про походження і характер богомилства. Він переказує тут давно вже знані відомості про історичний розвиток дуалізму, а при тім дуже дивно ставить дуалізм, як певну релігійну систему, в одну площу з фетишизмом, шаманізмом, політеїзмом і т. д. (с. 1); згадує про гностицизм, але не досить відтінює його роль в тому синкретичному рухові, з якого власне вийшло і само маніхейство, і взагалі мало зупиняється на синкретизмі, тимчасом як деякими фактами, властивими йому, можна було-б краще пояснити виникнення і розвиток пізніших релігійних рухів, а з ними й тих, що безпосередньо привели до богомилства. Не можна не визнати за застаріле його визначення гностицизму (с. 4), як «комбінації юдаїзму, платонізму, вавилонізму, маздеїзму і християнства»,—тимчасом як гностицизм—явище передхристиянське; штучним здається нам ізнову протиставлення дуалізму

гностицизму, бо в самому гностицизмі були дуалістичні елементи і т. ін. Проте, в основних своїх висновках проф. Іванов стоїть цілком на височині досягнень сучасної європейської науки, і ті неточності, що в нього помічаються, найскоріше треба пояснювати коротким викладом.

Далеко цікавішим є те соціологічне пояснення богомилства, його походження і змісту, що подає проф. Іванов у своєму творі. Причину виникнення богомилства він бачить між иншим у протесті проти тієї економічної та політичної заносливості з боку Византії, що особливо гостро почала відчуватися в Болгарії в наслідок офіційного прийняття християнства в X ст.; проти тих нових соціальних відносин, що прийшли до Болгарії разом із византійськими культурними впливами: проти офіційної византійської церкви, з її мертвим ритуалом, з її розпусним і зажерливим духовництвом. З цього погляду богомилство з'явилося як один з перших етапів на шляху до духовного визволення європейських народів, і болгарський пін Богомил був одним із славетних реформаторів, що за темних часів середньовіччя намілював піднести свій голос «проти рабства і крпацтва, проти станової організації суспільства, освяченої державою і церквою, проти насильства і утисків панів над невольним людством, оберненим на безголосну, безправну річ...» (с. 47). Богомилство стало на чолі того соціального руху, що перейшов по всій Європі з XI до XIV ст. і що відомий під назвою «єретичного комунізму»,—руху, що був безперечним предтечею реформації і відіграв велику роль в історії соціалізму.

Все-ж таки й у Іванова, як і в більшості попередніх дослідників богомилства, соціологічна підоснова богомилства не є центром його уваги; про неї він згадує, так-би мовити, мимохідь, зупиняючись головню на його догматичному боці; це пояснюється, можливо, і станом самих джерел, які дають багато матеріалу для релігійних поглядів богомилів і дуже мало для їх соціально-політичної платформи. І коли такий філолог чистої води, як проф. Іванов, усе-ж таки віділяє і їй певне місце в своєму нарисі, то це свідчить тільки про той здвиг в «ідеологічних» науках, який зачепив собою вчених і буржуазної Європи. А для нас проблема соціології богомилства є актуальним завданням моменту, тим більше що відгомони богомилства, глухі чи гучні, виявляються також в історії культури українського і російського народів.

До цього проф. Іванов підходить у другій частині своєї праці. Він зустрічається тут із цікавим питанням про походження дуалістичних елементів, котрі є в масі космологічних легенд у різних слов'янських народів, переважно західних Українців і Болгар. Шляхом порівняння космологічних легенд болгарської, української, російської, черемиської, алтайсько-турської і грузинської, Іванов установлює спільність у всіх їх таких мотивів, як «первісне співробітництво бога з дияволом при створенні світа, потім ворожнеча поміж першим і другим, нарешті створення світу з намулу, що його диявол дістає з морського дна» (с. 375—377). Єдність поглядів, епізодів і навіть самої схеми зазначених легенд безперечно вказує на походження їх із єдиного джерела. Але де треба шукати це джерело і чим пояснити широке розповсюдження подібних мотивів серед так різних народів? Чим пояснити, з другого боку, цілковиту майже спорідненість цих мотивів з основними рисами богомилської науки?

Розібравши уважно різні погляди з цього питання, що існували вже раніш у науці,—споконвічне слов'янське походження дуалізму («Чернбог» та «Белбог»), турське (від Аспарухових Болгарів), фінське (Веселовський, він таки підтримував потім Лангову теорію самозародження однакових мотивів у різних народів, а до того стояв за суто богомилське походження дуалістичних легенд), ірано-халдейське (Драгоманов),—проф. Іванов вважає гіпотезу Драгоманова, що-до походження і поширення зазначених легенд, за

найбільш правдоподібну і приходить, нарешті, до висновку, що ці легенди чужого, східного походження, занесли до Балкан-представники різних дуалістичних сект, а потім сприйняли їх богомили і використали для пропаганди своїх поглядів; богомили таким чином були тільки за посередників у розповсюдженні дуалістичних легенд серед різних слов'янських народів, а це не виключає можливості впливання їх туди й іншими шляхами, через Кавказ, з апокрифічної літератури то-що,—висновок, що з ним трудно погодитись при сучасному стані питання (див. М. Грушевський, *op. cit.*).

На цьому закінчує свою цікаву працю проф. Іванов. Пильно зібрана бібліографія предмету підвищує її надзвичайно високу цінність і значення. Залишається тільки побажати, щоб шановний автор скоріше здійснив свою обіцянку видати монографію з «докладним дослідженням доктрини та історії богомильства, з додатком відповідних болгарських та иноязичних документів», а наші дослідники щоб також направили сюди свою увагу.

Костянтин Штена.

Bruno Schröder, *Der heilige Christophoros*, (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin 1926).

У цій невеликій (13 стор.) статті про легенду св. Христофора, автор робить спробу ілюструвати невмиручість деяких сюжетів, що, народившись в давнині громадського життя, переходять через усі епохи та підпадають пануючим впливам і культурним змінам.

Автор переказує оповідання про Христофора в переробці епохи початків християнства. Зміст його такий. Один вояка, що довго блукаючи по світі потрапляє до ченця, просить у нього поради, що й як йому далі робити. Чернець радить йому охреститися, молитися щиро богові і за це він матиме спасення. Вояк цієї ради не слухає, іде геть і стає на річці на перевозі (людей через річку перепроводжує). Одного разу в повідь довелось йому переносити через річку дитину. Але дитя те на диво було важке, і ледве-ледве вояк його переніс. Дитина сказала, що вона Христос, а важка тому, що несе в собі весь світ. Щоб запевнити в тім перевізника, дитина-Христос радить йому забити в землю кийка, і кийок той зразу виросте й зацвіте. Так воно й сталось. Вояк стає вірним та йде в світ розповсюджувати християнство.

Автор робить спробу визначити схему тих різних форм, що їх прибирала ся популярна легенда в різних історичних концентрах, та тих змін, що вона зазнавала. За початок легенди автор вважає якийсь художній твір античної доби, подібний до тих уламків статуй, що й досі існують в Італії та Греччині. Такий малюнок зберігся на великій грецькій вазі, де Геракл несе малого Діоніса й Плутона. Християнство, щоб підняти авторитет своїх святих, переробляє між иншим і легенду про Геракла на легенду про Христофора, що її початкову редакцію переказано вище. Всю силу, мужність і видатність Геракла перекладається на Христофора. Саме-ж ім'я Христофор складено з двох слів: Христа-нести, Христофор—той що Христа несе, христонос. У Мінхені існує копія Лізінового Геракла, що відпочиває—простий нарід прозвав його «великим Христофором».

У пізнішу добу з'являються в народі казки, повір'я, що надають образів Христофора, як християнського святого, чудодійної сили. Існує повір'я, що хто має з собою образ Христофора, або хто хоч бачить його, той гарантований від наглої смерті.

В цілому стаття подає безліч посилки на різні наукові праці, наводить багато фактів, але має мало систематичності. Вона подає цікавий спосіб аналізу народньої творчості, але авторіві треба було надати їй більшої докладності та ясності.

Євмен Мисько.

Ковалівський, А., *Виробничі культи в давній Україні (Соціологічна студія на підставі писаних пам'яток)*. Науковий збірник Харківської науково-дослідчої катедри історії української культури. Ч. 2—3. Державне Видавництво України. 1926, сс. 141—173.

Питання слов'янської мітології є одним із найважчих питань, що стоять перед сучасною етнологією. Вони вимагають широких знань з поля лінгвістики, історії релігії й інших допоміжних дисциплін. Та й сама література про слов'янську «мітологію» так вельми розрослася, що саме тільки ознайомлення з нею, зіставлення різних поглядів та гадок становить для сучасного дослідника чималу перешкоду й небезпеку—з одного боку, поминувши що-небудь,—відкривати вже відоме, а з другого боку, не знаючи останніх досягнень,—висловлювати застарілі думки.

І те й друге помічаємо навіть у такого широко ознайомленого з науковою літературою автора, як Олександр Брікнер, що його праці з слов'янської мітології ми розглянули в попередньому номері «Первісного Громадянства».

Праця А. Ковалівського ще раз висуває на обговорення великої культурно-історичної й теоретичної ваги питання про значення й функцію українських, засвідчених у пам'ятках, божеств: Перуна, Волоса, Стрибога та ин. Автор розгортає свою думку в такий спосіб. — Він узяв за вихідну точку працю відомого німецького вченого Узенера (Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896) і додав до неї те, що знайшов у працях Ф. Ф. Зелінського про грецьку та римську мітологію. Узенерова праця дала авторові струнку та послідовну систему способів, як визначати первісне значення божеств. Метода Узенера—лінгвістично-порівняльна: на підставі лінгвістичної—етимологічної аналізи імен богів (здебільшого, грецьких, римських та литовських) він приходить до висновку, що ця аналіза дає міцний засіб для викриття первісного значення божеств. Суть твердження Узенера полягає в тому, що давнього часу релігійні уявлення Римлян, Греків, Литовців і інших народів перебували в тій стадії, що божества ці уявлялися, як сили, до яких зверталася людина, наділяючи їх тією чи іншою функцією. Божества ці були більші або менші, дрібніші, як Vervator—бог першого підпущання ґрунту і т. и. Узенер назвав і ті й другі Sondergötter, проф. Ф. Ф. Зелінський—актуальними богами. Можут бути божества явно-актуальні, такі, що їх функція та галузь, якою вони завідують, явно викриваються з їхнього імені; але можуть бути також скриті-актуальні божества, функція яких викривається не так очевидно. Беручи далі за основу ті дані, які подали головню Н. Гальковський в праці своїй «Борьба христианства съ остатками язычества» (т. I 1906, т. II. 1913) та проф. В. Анічков у праці «Язычество и древняя Русь» (1914), А. Ковалівський, методом Узенера переводить етимологічну аналізу імен богів українського Олімпу, підпираючи її відомостями про культ, і приходить до висновку, що й на Україні були такі самі актуальні божества. Найдавніші з них Даждбог, Стрибог, Перун; засвідчені пізніше: Сварожитель, Ядрій, Спорині, Спіх, Обілуха. Це вужчі значенням хліборобсько-господарські божества. До спеціальних сторін життя належать: Попутник (Cuzé), Сварог, Переплут. Господарського родинного значення божества—берегині, родинного значення—роженниці, рід (Ярило—лише в Росії); пізніші, скрито-актуальні божества: кутній бог, скотний бог, лісовий бог. Пізніший, недовершений процес утворення представляють: Купало (охрещувач), Ладо; перетворення з позиченого матеріалу: Перун, Зілот, Палій (Паликіп), Маковій, Покрова, Хліб (Борис), Наум.

А. Ковалівський стежить за тим, як давні актуальні божества перетворювалися в нові форми, одні самі стають антропоморфічними, другі перетворюються в епітети особистих божеств, а деякі, ясні значенням та зв'язані

з інтересами глухих закутків, щей далі існують. Функції цих *Sondergötter* передаються християнським святам; кожен із них стає за охоронця якогось окремого боку життя.

Переказуючи, наприклад, наші відомості про Перуна та про поширення цього імени та культу його, А. Ковалівський уважає за правдивіше виводити слово Перун від *пере* (дієслово — вдарити). Разом із суфіксом *ун* Перун значить — той що вдара завдає, — епітет блискавки. На давній Україні якщо й прийняли слово Перун або ще якусь иншу форму з чужини, то переробляли її в Перун, розумуючи її з погляду своєї етимології, бо суфікс *ун* живий і в сучасних слов'янських мовах. Перун — також бог ударів у битві. Функцію антропоморфічного Перуна перейняв потім Ілля. Удар грому первісно з'єднувався в уяві з постанням дощу, і з цього постала якась магія. До того, що вдара завдає, могли вдаватися з проханням про дощ.

Повертаючись до вихідних точок праці А. Ковалівського, до тих місць її, де говориться про релігію, головню грецьку, римську та литовську (сс. 141—148), відзначимо насамперед надзвичайну економність автора що-до користування джерелами. Не кажемо вже про те, що перводжерел автор не використовує. Коли ходить про грецьку та римську релігію, то з цим, у праці, присвяченій українському Олімпові, примиритися можна. Небезпечнішим є уникання перводжерел, коли йде мова про релігію литовську, що про неї відомості подає А. Ковалівський лише за Узенером і почасти Брікнером (в „Arch. f. sl. Philologie“ XIV, 1891), а не згадано праці того самого вченого „Starożytna Litwa, Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne (Warsz. 1904), не використано ні *Źródło do mitologii litewskiej od Tacyta do końca XIII wieku* Antoniego Mierzyńskiego (Warsz. 1892), ні низки инших праць, що або подають або досліджують перводжерела для вивчення литовської релігії й збагачують нас на різні точки погляду що-до одного й того самого з'явища, факту.

Все, що говориться про грецьку та римську релігію, взято чи не з Узенера тільки, з малими поправками проф. Ф. Ф. Зелінського, Віссови та Преллера. А тимчасом етнологічні праці з грецької та римської мітології після праці Узенерової збагатилися на цілу низку загальних і спеціальних студій. Згадати-б наприклад: „The cults of the greek states“ L. Richard'a Farnell'a (5 тт. Oxford 1896—1909), „Les mystères d'Eleusis par Paul Foucart (P. 1914), російську працю проф. Б. Л. Богаєвського: „Земледѣльческая религія Аѳинъ, т. I, Петрогр. 1916 (Зап. Ист., фил. фак. Имп. Пет. Univ. ч. СXXX). В огляді Ріхарда Вінша за 1907—1910 рр. названо таки досить студій, які торкаються питання, що порушив Узенер¹⁾. Рясні вказівки на новішу літературу предмету можна знайти в виданні „Lehrbuch der Religionsgeschichte... hgg. v. Alfred Bertholet und Edward Lehmann“ (Zw. B. Tübingen 1925)—у статтях Нільсена (про грецьку релігію) та Деубнера (про римську релігію)²⁾.

Ми отож хочемо сказати, що сучасний учений соціолог, покладаючи собі за основу стару Узенерову працю, таки досить ризикуює, беручи за вихідну точку і приймаючи на віру думки вченого, висловлені яких 30 років тому. Ці думки варто було насамперед скритикувати для себе самого з погляду нових досягнень науки, вислухавши голоси й инших учених.

Уся наша наука взагалі не знає на вік установлених істин. Досягнення її наскрізь релятивні, а час їх старіє й вимагає нових і нових переглядів. Відома, визнана колись праця, зокрема й колись радісно привітана Мосом³⁾ студія Узенера мимоволі починає губитися серед низки нових сту-

¹⁾ Arch. f. Religionswissenschaft XIV, 3—4, 1911, с. 517—602.

²⁾ Ibid., с. 281—417, 418—505.

³⁾ Див. рец. у „L'Année sociologique, publiée sous la direction de Émile Durkheim“, P. 1896—1897, сс. 240—247.

дій. Отож що дивного може бути в тім, що знесена на таку височину А. Ковалівським Узенерова теорія, Узенерові тлумачення, як нам це доводилося перевірити, в деяких солідних студіях нашого часу майже не згадується, хоч і трактують вони близькі теми. Етимологічні тлумачення імен божеств взагалі є річчю дуже спірною, несталою, такою, що допускає чимало варіацій. Осб, напр., А. Ковалівський, за Узенером, прийняв тлумачення ймення Аполона в значенні—той що відганяє. «В основі його лежить вираз, споріднений з латинським *pellere*. В Римі так само існувала актуальна богиня *Pellonia*, а Юпітер мав епітет *depulsor*» (А. Ковалівський, с. 144, *Uzener*, ss. 310—312). Інакше судить про етимологію цього слова Фарнелъ у згаданій студії (IV, ss. 98—99). З різних тлумачень висуває він доричку форму *ἀπέλλα*—зібрання, що зближується з словом Аполон, де *ο* діалектичне. Отож божество це є божеством політичного мітингу. Однак тут власне Фарнелъ відзначає труднощі отакого трактування. *Ἀπέλλα* повинно дати похідну персональну форму *Ἀπελλῆιος*. Що-ж до форм *ἀπόλλα* (*ἀπέλλα*) і *Ἀπόλλων* (*Ἀπέλλων*), то фактично одна не може перейти в другу. Отож виходить, що етимологічний дослід не приводить ані до жодних позитивних наслідків. На Фарнелеву думку, аборигенного Аполона скорше можна було-б прив'язати до вовків, ніж до політичного життя. Отож Фарнелеві довелося шукати етимологічних висновків іншими шляхами, ніж шлях лінгвістичної аналізи.

Як небезпечно брати на віру Узенерові тлумачення, на це вказують ще такі приклади.

Про Триптолема (за Узенером та проф. Ф. Ф. Зелінським) у праці А. Ковалівського читаємо, що це є символ тричі зораної ниви або третьої оранки. Тим часом проф. Б. Л. Богаєвський на підставі інших, ніж це було зроблено раніш, рівноставлень, приходить до висновку, що багато даних прив'язують Триптолема до молотіння. Це знаходить собі деяке potwierдження також в імені Триптолема—молотника ячменя (Корнута)¹⁾.

За третій приклад відмінного, ніж це є в Узенера (і в А. Ковалівського), тлумачення функції грецького божества, може бути Аглава. А. Ковалівський пише: «Ймення Кекропових дочок указують так само на колишні прагматичні божества: *Ἀγλαυρος*—значить—богиня ясного неба. Селянин згадував її, як і богиню (гору) *Ἀγλαία*, прохаючи собі ясних днів та соняшного світла (у Римлян цьому відповідає низка божеств із імем. *di*—*Diespiter*, *Diana*, (*D)iuno*, (*D)ianus*».

Інше пояснення знаходимо в кн. проф. Б. Л. Богаєвського: «Більша частина вчених, пише цей учений, бачить у Аглаві, як і Узенер, божество світлого повітря, засновуючи своє тлумачення на тому, що ім'я божества, засвідчене в епіграфіці, завжди зустрічається в формі Аглаври (*Ἀγλαυρος*) та криє в собі уявлення, схоже з тим, яке міститься в образі Аглаї—божества світлого повітря, одної з харит. Тим часом, коли підходити до пояснення значення Аглаври не на підставі тлумачення її імені й порівняння з божествами, які припускаються за схожих із нею, а на тих даних, які зафіксовано в культурі, то можна прийти до інших висновків»¹⁾. Далі, за Преллером, проф. Б. Л. Богаєвський пропонує в тлумаченні божества виходити з уявлення поля—*ἀγρός*. «Дані культу й міту potwierджують відношення божества до хліборобства й примушують визнати діяльність Аглави, як Аглаври, щоб-то божества світлого неба, за другорядні функції. Бувши дочкою Кекропса, що його хтонічне значення виступало, як ми бачили, дуже певно, Аглава навряд чи володіла первісним значенням небесного божества. Народня релігія дуже точно відзначала релігійну спадковість і не завжди го-

¹⁾ Б. Л. Богаєвский. Земледельческая религія Афинъ. Т. I. Петр. 1916, сс. 150—160. ¹⁾ Ibid., с. 164.

това була наділити божество, народжене від землі, властивостями небожителів, як це повсякчас робила державна релігія»¹⁾. Не будемо обтяжувати нашу коротку рецензію наведеним заснованих на перводжерелах даних грецького культу та їх тлумачення з боку проф. Б. Л. Богаєвського. Агвалу, з погляду цих даних, уявляють дослідники первісно як божество «поля в борознах», як говорили Греки, і таким чином вона перебувала в одному ряді з Дисавлом, що борозни* проводив, та з Баубом. Дані культу та його відбиття в мітові potwierджують хтонічне значення Агвалу²⁾.

Гадаємо, що, включивши книжку проф. Б. Л. Богаєвського до своєї наукової лабораторії, А. Ковалівський і сам дещо змінив би в своєму викладі уступів про грецьку релігію. Поданих прикладів чи не задосить, щоб довести сумнівну обов'язковість етнологічних висновків Узенера для науки нашого часу.

Однак не великою-б це було шкодою для А. Ковалівського, коли-б сучасна наука, прийнявши Узенерову методу в цілому, зробила тільки деякі поправки до поодиноких етимологічних зіставлень. Але справа тут є далеко глибша, принципова.—Вже згаданий Марсель Мос, який у названій рецензії похвалив глибоку соціологічну методу праці Узенера, ту її особливість, що вона в поняттях релігійних викриває поняття соціальні, і відрізняє систему Узенерову від систем мітологічних суворой філології й скрупульозної соціології, які розуміють але не інтерпретують,—Мос помітив таки у книзі деяку лагуну:

„Імена богів, М. У. цього не відзначив,—мають релігійну функцію, яка повинна їх визначати. Ім'я є, з погляду релігії, частина істоти, яка його носить. Знати його й вимовляти—це значить мати силу над цією істотою—людиною або богом. Звідси ролі імені в заклинку (привизнанні) й молитви. З другого боку вимовляти ім'я могутнього страшного бога—значить бажати його присутності, а це є сумнівно. Ім'я є сакральне, як і бог; також не можна його вимовляти поза необхідними церемоніями. Треба також бути дуже певним доброзичливості божества, щоб наслідитися його заклинати. Звідси заборона вимовляти ім'я бога. Вивчення значення імені в обряді могло привести М. У. до важливих висновків про стосунки між обрядом і релігійним поняттям. А що обряд діє симпатичний спосіб, то він не існує, діючи божественно, окремо від самих речей; тому дикуни, які забезпечують за допомогою церемоній магичних родючість їхніх полів, не мали потреби увяляти й називати дух, що там перебував. Далі, відповідно до соціального, інтелектуального й релігійного поступу, зв'язок між обрядом і сподіваним ефектом перестав розумітися як безпосередній. Симпатичний зв'язок був виображений під видом духа, який давав речам форму, що її вимагав обряд, який раніш її давав. Сама річ і обряд були разом, але дивнізовані. Цей дух, був ото ж іменем, яке відповідало обрядові та його об'єктові.

Далі Мос накреслює процес визволення духу від обряду та його обоження.

Отож бачимо, що вже в часі появи праці Узенерової критика звернула увагу на слабкість його позиції щодо висвітлення зв'язку поміж магією та релігією, коли цю останню розуміти як вищу стадію магичного світовідчужання.

В цій самій рецензії можна ще бачити вказівку на деяку недостатність обмеженого в Узенера певними рямцями етимологічного способу тлумачення.

Згаданий у нас Фарнелз підійшов до подібного методу, з цілком іншою, рішучішою міркою оцінки. Він взагалі дуже песимістично дивився на спроби етимологічного пояснення імен божеств (назв. праці, т. I, с. 6).

Для проф. Б. Л. Богаєвського, як ми бачили, етимологічні рівноставлення є лише підсобним засобом й можуть рахувати на визнання лише в тому разі, коли вони знаходять собі potwierдження в моментах культових. З цим не можна не погодитися. Коли так, то ясно, що Узенерова метода, з погляду сучасної науки, в руках новочасного дослідника мусить підняти кардинальний зміни. Все вагу досліду повинно перекласти на питання про обряд, магію, стосуюнй її до релігії. Це вже відзначив колись, як ми бачили, М. Мос; російська праця проф. Б. Л. Богаєвського якраз торкається того,

¹⁾ Ibid., с. 165. ²⁾ Ibid., сс. 166, 167.

самого найменш розробленого в студіях про грецьку релігію, питання про магичні її основи. Точка розходження проф. Б. Л. Богаєвського з Узенеровою системою властиво полягає в огьому більшому притисковому вченого на обряд, магію, культ, притискові, помітному в пільї нашої сьогочасній етнологічній науці. А тимчасом А. Ковалівський неначеб-то не помічає цього, дорікаючи одному дослідникові, що він виходить виключно з усього «пустословия народного епосу» (с. 149). В цьому «пустословії» дуже небезпечно знехтувати такий важливий для етнології момент, як обряд.

Велику непевність викликають деякі теоретичні розумування А. Ковалівського, ті місця, де говориться за магію, суть обряду й за процес постання богів. До попереду названих праць він додає ще покликання на працю проф. О. Ветухова про замови та глуху посилку на Фрезера. За проф. Ветуховим магію, замови А. Ковалівський тлумачить як чистий технізм. Це є спрощене розв'язання справи; складнішим уявиться нам те саме питання, коли взяти на увагу останні праці про замови й магію та зокрема працю Познанського, відомі студії Леві-Брюля й студію К. М. Грушевської «З примітивної культури» (К. 1924). В раціоналістичний спосіб уявляє собі наш автор постання божеств: «Первісно люди виходили з праці: робиться якесь діло—потрібне божество, яке-б цьому ділові допомогло, от до нього й звертаються за молитвою» й т. д. (див. с. 147) Але-ж і тут питання слід ускладнити, взявши на увагу Леві-Брюлеві розшукування про світвідчування первісної людини, прелогічний його характер. Питання, кажемо, складне й спірне; воно знову змушує нас повернутися до піднесеного тільки-що питання про магію та релігію, і не раз уже обговорювалося це питання в науці. Взяти-б для прикладу статті S. Natan Söderblom, *Über Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen* і *et. Magic and Religion in Early Hellenic Society* by Levy Farnel. Що й казати про таку основну працю, як праця Е. Дюркгема, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Deuësième édition. P. 1925). Коли авторові видавалося, що студії подібного роду можна поминути, то нам цікаво було-б знати, чому власне. Соціологічна школа в особі Дюркгема та його послідовників багачко пішла наперед після часів Узенера.

Ми підходимо тепер до центральної заснованої на писаних пам'ятках теми студії А. Ковалівського, а власне до тих сторінок, що присвячені українським божествам. Торкалися цього питання й старі вчені, як напр. незагаданий у праці І. Срезневський, у «Исследованиях о языческом богослужении древних славянъ» (СПб. 1848) і цілий шерг інших учених мітологічної школи й новіших напрямів. Характерною прикметою більшости теоретичних і нетеоретичних (з перевагою матеріалу) праць із цього питання була безкритичність ставлення до тих джерел, що з них вичерпувалися дані про наші вірування. Не бралось на увагу те, що в даному тексті є-первісним, що вставлено пізніше й коли власне, не виявлялося, що треба приймати буква в буква, а що уважати треба лише за стилістичний підхід, формулу, запозичену з византийського витівства і т. п. Адже тільки шляхом пильного відіймання всього нанесеного, всіх елементів нерально-історичного характеру, що є для розв'язання питання шкідливим баластом, можна прийти до яких-небудь, на фактах побудованих, позитивних висновків про основи нашої поганської релігії. Одним із рідких винятків у розшукуваннях про поганську релігію Слов'ян була згадана в нас праця Е. Анічкова. Учений каже: «наукові обслідування руського поганства повинні ступнево, шар за шаром, здійсмати все те, що накладала на початкове руське поганство історична доля його ревнителів і міжнародні зносини, цеб-то що запозичалося й те, що складалося заново зі зростанням соціального ладу та укладу»¹⁾.

¹⁾ Е. Анічковъ, *Язычество и древняя Русь*, с. 268.

Отож свій дослід проф. Є. Анічков супроводив пильними текстологічними розшукуваннями, які давали йому тверду базу для теоретичних висновків. Розуміється, довелося авторові обмежити матеріял певними рамцями.— Інакше зробив другий сучасний автор Н. Гальковський. Він оперував із далеко ширшим матеріялом. Не маючи зараз під рукою його праці, подамо оцінку її акад. В. М. Перетцом: «на жаль, ця остання праця не дуже критично ставиться до своїх джерел, знов-же й не самостійна вона»¹).

Ціком природно було-б сподіватися, що А. Ковалівський піде в своїх розшукуваннях шляхом Є. Анічкова, взявши на себе яко матеріял дослідити за перводжерелами певне число пам'яток. Праці подібного характеру, з погляду сучасного становища питання про нашу давню українську релігію були-б дуже пожаданими. Проте оцей шлях не припав А. Ковалівському до вподоби. Він поклав піти іншою, уторованою, лекшою дорогою. Замість перводжерел він використовує кілька їх обробок, а саме Н. Гальковського, Є. Анічкова, менше Фамінцина, А. Шахматова «Повѣсть временныхъ лѣтъ», Леже, Афанасьева («Поэт. воззрѣнія славянъ на природу»), Ф. Корша («Владимировы боги»). З інших авторів А. Ковалівський використовує ще Н. Нікольського (стаття «Первобытные религиозные верования до появления христианства» в т. I. (1920) «Рус. Истор.» М. Покровського), ніколи не посилається на О. Веселовського, згадує також «Запорожье» Д. І. Яворницького, статтю Полівки (Arch. f. sl. Phil., XIV), Голубинського (Ист. р. церкви, т. I). Ось здається й увесь той науковий підсобний матеріял, із якого вичерпує наш автор ті дані, що їх він намагається висвітлити з погляду Узенерової системи. Лише на Анічкова та на перводжерела можна було, на нашу думку, з певністю покладатися. Що-ж до інших то, здавалося-б нам, треба було добре обмежити оці посилання, разураз звертаючись до перводжерел. Будувати-ж цілу студію на матеріялі з других або третіх рук—це є, з погляду наукової методології, річ нездоzwолена. Річчю недоzwоленою є і звичай автора посылатися на того чи іншого дослідника, переважно звіряючись на другу працю й не цитуючи безпосередньо з студії цього дослідника.

Що й казати, А. Ковалівський використав дуже обмежену кількість підсумовних праць з поля слов'янської мітології. Щоб переконатися в цьому, відсилаємо читачів до розділу в кн. акад. Перетца «Слово о Полку Ігоревім» під заголовком «Поганські боги», де перераховано чи не більшість праць, що розбирають ті питання, які цікавили А. Ковалівського.

Свій огляд українських божеств А. Ковалівський починає з перегляду низки дрібних божеств повсякчасного вжитку селянина. Він виходить з аналізи уривку, поданого в Н. Гальковського, невідомого Є. Анічкову нового списку (Чудівського) твору «слово сѣго григорѣя изъобрѣтено в толѣцѣхъ»... Не маємо змоги перевірити твердження А. Ковалівського про пізній характер вставки²). Ось вона: «а друзѣи подѣ овиномѣ и в повѣтѣхъ скотѣхъ... моляться аки погани и инѣи требами мерзкѣми молатся блѣутѣвшѣ а инѣи пьютъ коускѣи и росткѣи лоукѣыми и коутѣи бу и велѣ бгыни и ядрѣи и обилоухѣи и скѣтѣиу бѣиу и попоутѣику и лѣиу бу и спорѣиыи и спѣхоу аки безакѣиыи елѣи»... (А. Ковалівський, с. 150).

Трактуючи про згаданого в цім уривку «скѣтѣи бога», А. Ковалівський поминає всі міркування про Велеса, Волоса³) окрім Анічкового твердження, що Волос був богом торговельної класи. В основі бачить автор актуальне

¹) Див. акад. Володимир Перетц. Слово о Полку Ігореві. Пам'ятка феодальної України-Руси XII-го віку. Київ, 1926, с. 169.

²) Пізніші, вставки мають більшу цінність для досліді первісних форм нашої релігії, бо адресувалися до нижчих верств, які стояли культурно на кілька віків раніше від міської людності.

³) Див. перегляд цих поглядів у згад. кн. ак. В. М. Перетца, с. 74—77.

божество скотного бога. Волос—істота особиста з незрозумілим власним ім'ям—призначений для вищих клас; епітет скотний бог міг бути для мас, які не збулися ще актуалізму (с. 150—153). Це пояснення справді де-що нове вносить у розуміння Волоса.

Однак уявлення про кутнього бога (с. 151) є зовсім неясним.

З'ясуванню цього бога допомогло-б звернення до дослідів над народними звичаями, про які згадує А. Ковалівський (Різдвяна кутя). Поза тим, чи не є зведення в тексті «Слова» народного уявлення про обряди перед кутом до поклоніння кутньому богу лише підтриманим аналогією з «беззаконними еленами» перебільшення проповідника.

Так само степінь піднесення до божества без розшукування на полі обрядовості не можна з'ясувати що-до лісового бога. Аналогія його з пізнім Silvanus (від місця обряду), а не з Lupercus (що відганяє вовків), Faunus (що сприяє) є корисною для розуміння божества.

Поминаємо Попутника, про якого замало відомостей для яких-небудь тривких висновків (151—152).

«Сп'ѣхъ» за А. Ковалівським,—це той бог, що провадить дозрівання (Robigus); спорині—богині збільшення хліборобського дозрівання зерна, «Ядр'ѣй»—дозрівання, стигнення, утворення ядра (уявлення це належить більше до садових овочів, ягід, с. 152—153). Твердження ці засновано на наваж; зокрема два перших уявлення в іншому світі представляються з погляду жнивної обрядовості. В іншому місці ми інакше, ніж А. Ковалівський, трактуємо значення спорина¹).

Трактування уявлення про «Обілуху» засноване цілком на етимології. Це—божество, що завідує білінням полотна (Alabatis—лит. божество льону, Meletê)б—божество фарбування синьою фарбою, Srutis—зеленою).

Далі А. Ковалівський ґрунтується на кількох списках Слова, щоб зробити висновок про інші божества. (Використовує й інші місця з Н. Гальковського й Авічкова).

Що-до Сварожича він приймає погляд Анічкова (від варити—той, що зварює, сесує), застерігаючи необхідність відмежовувати уявлення Сварожича-бога від вогню, якому властиво не моляться (?), як стихії. Актуальність Сварожича А. Ковалівський підпирає етимологічною аналізою, бачучи в кінцевому суфіксі *nomen agentis* (Сварожитець—той, що сушить жито) (154—155). Міркування авторів в данім разі вносять у науку дещо нове²).

Трактування уявлень про берегинь дає деякі цікаві спостереження, та проте-ж потребує рівнобіжної аналізи народньої обрядовості біля води. Без цієї аналізи степінь обожування берегинь та пояснення мети поклоніння їм залишаються наскрізь проблематичними, з тої-ж таки причини абстрактними є міркування про пласання—грища.

Минаємо Переплута, що про нього збереглося мало відомостей (158—159, 160). Свій погляд має А. Ковалівський на Рід і рожаниці. Рід—божество акту народження людей, свого роду геній цілого роду, рожаниці—божества акту народження; їх багато, як багато геніїв, юнон у Римлян. Пізніше, коли розвинулася ідея долі, вона прив'язалась до акту народження, і божество народження перетворилось на рожаницю—долю. Знов-же тут авторів довелось щільно підійти до народніх уявлень, але він ґрунтується лише на анімистичній гіпотезі заснованій працею ак. О. Веселовського, поминаючи, наприклад, працю. А. Сонні «Горе и доля в народной сказкѣ» (Унив. Изв. Кієв. 1906, № 10).

Цікаві міркування авторів про Сварога—того що зварює, як про «бо-

¹) Див. нашу статтю «Обряди збору урожаю в слов'янських народів... Первісне Громадянство та його пережитки на Україні». Вип. 1 и 2 1926, 44—45.

²) Заперечення викликає твердження про „простоту“ первісної думки, с. 155.

жество ковальського ремесла» або вужче «процесу розгрівання й оброблення металу». «При цьому, зауважує А. Ковалівський, цей процес може провадитися й сам по собі, й через магію може служити для закріплення шлюбу». В своїх міркуваннях про Сварога авторові довелося ґрунтуватися не тільки на писаних джерелах. Нові розшукування в цьому напрямі зможуть з'ясувати питання певніше.

Подаючи далі традиційні тлумачення уявлення про Даждьбога (165—166) (*deus dator*) та поминаючи різні погляди¹⁾, А. Ковалівський змушений усе-ж таки здогадуватися, що «при якихсь обрядах та молитвах проголошувалося даждь, даждь, боже», але не обґрунтовує свого міркування на дальшій розсліди з поля народньої обрядовості. Відірвавшись від обрядів ім'я могло «прикластися до всякого життєвого випадку» (с. 166). Однак і по сей час залишається ще неясним, через що з Даждьбогом сполучалося уявлення про бога сонця, вогню.

Аналогічно до Даждьбога пояснює А. Ковалівський Стри-бога (зустри, стри-бог)—*bonus eventus*, пояснення не гірше від багатьох інших, сс. 167—168). Це пояснення нове і також змушує звернутися до обрядової магії, де «певно, колись у якомусь обряді теж вигукували: «Добре стри, боже». Знов-же й тут потвердження припущення за допомогою народньої обрядовості А. Ковалівський не шукає²⁾.

Викладене вище на початку тлумачення Перуна врешті засноване на етимології запозичене А. Ковалівським з Леже, с. 57 та не перевірене за пізнішими працями. Що-до нього можна зробити такі самі зауваження.

Ось наші міркування з приводу розумувань А. Ковалівського про виробничі культи на Україні і про метод трактувати питання. З них виявляється ріжниця нашої позиції від авторової, зосередженої в великій мірі на лінгвістичній (за Узенером) аналізі. Врешті, як ми бачили, і сам він разураз змушений, певне під впливом праць Анічкова й під впливом самого матеріалу, вдаватися до народньої магії й обрядовості за зміцненням своїх тверджень і таким чином мимоволі сходить з Узенерової позиції. Такі прямування можемо лише вітати. Гадаємо, що з погляду лінгвістичного вже сказано про наші божества за-досить; рівноставлення філологів уважаємо лише за допоміжний засіб.

З боку лінгвістичного праця А. Ковалівського взагалі не стоїть на височині науки, оскільки автор користувався старими працями (не використано Бернекера, ні Фіка та инш.). Зайвим з його боку було й перебільшення значення деяких дрібних божеств (Покутник то-що), що безперечно їх вигадали наші старі книжники.

Дійсного розв'язання питань можна чекати в тому разі, коли поставити наші божества на справжній соціологічний ґрунт, а цим ґрунтом є знов-же найперше умовами господарства диктована обрядовість. Кореговані писаними свідченнями дані про неї, сподіваємося, дадуть змогу встановити, оскільки те чи инше божество уважатися може за «народне», чи лише за запозичене вищими класами, оскільки близько воно стоїть до притаманних обрядів, через що і в якій мірі виділилося воно з обряду, яку ролю відіграє воно в обрядах, які можна пристосовувати до нього елементи розваги магічної і просильний, що торує шлях до відокремлення уявлення від найближчого магічного середовища. Шляхи дослідження обрядовості української з погляду нових теоретичних поглядів тепер уже полекшені.—Маємо на увазі хочби том перший «Історії української літератури» ак. М. С. Грушевського.

Такого напрямку дослід дав-би підстави для так пожаданої хронології,

¹⁾ Перегляд поглядів учених див. акад. В. М. Перетц. Ibid., с. 77—78.

²⁾ Докладніший перегляд тлумачень Стри-бога див. в ак. Перетца, с. 79—80.

яка в праці А. Ковалівського, як і других працях, є ще річчю не досить певною. Зокрема звертаємо увагу на особливу корисність і більшу певність розшукувань на всеслов'янському ґрунті та на необхідність додати до аналогій А. Ковалівського відповідні аналогії з польської та фінської релігії.

Ніяк не можемо погодитися з твердженням А. Ковалівського, ніби-то панування актуальних божеств треба відносити до стадії первісного комунізму, коли панував колективний рефлекс. Адже в цей час треба припускати не розгалуження на божества, а колективні, в цілیم укладом життя сполучені магичні акти, що творились за обставин передлогічного світовідчуження людини. Виробничі культи є отож стадією пізнішою. А. Ковалівський, кажучи про «виробничий культ», мимоволі сходить зі своєї позиції, тому що він не як слід усвідомлює саму продукцію, її техніку за первісної доби.

Стримано приймаючи (з вище зазначених міркувань) напрям нового дослід, ми водночас зазначили цілу низку фактів цінного доробку наукового, що їх містить у собі праця А. Ковалівського. Гадаємо, що наукова думка підтримає нас, коли ми покличемо автора до продовження його цікавих студій над найважчими в нашій науці питаннями, може тільки з трохи иншим ухилом роботи.

Гость Копержинський.

C. Loukotka, *Náboženství indiánů*. „Vesmir“ nakladatelská a vydavatelská společnost v Praze. 1926, stop. 182, 26 малюнків, 2 мапи.

Релігія американських Індіан з часів відкриття Америки, коли там почалася діяльність місіонерів, зазнала чималих змін, особливо в Північній та Центральній Америці, тому-то новішим дослідникам індіанської релігії доводиться користуватись не тільки сучасними науковими здобутками, а й звертатись до тих перших праць про життя тубільної людності Америки, які з'явилися протягом XVI—XVII—XVIII вв. спід пера місіонерів, мандрівників і купців різних націй. Літературу про Північну Америку можна поділити на три періоди: література перших мандрівників та місіонерів, література доби занепаду індіанських племен і найновіша література. Перші праці мають надзвичайну цінність особливо для пізнання життя вимерлих племен, хоч вони і не такі певні як література найновіша, головнов французька та американська, цілком наукова, критична і без сумніву об'єктивна, а цього не можна сказати про тубільні праці з історії релігії—доби занепаду індіанських племен. Але останніми часами з'являються цілком солідні праці деяких індіанських учених, і автор наш зовсім несправедливо закидає однобічність усім індіанським працям, підкреслюючи, що користуватись ними треба з певним застереженням. Про віру Індіан Полудневої Америки писали майже самі тільки Еспанці, трохи Португальці. Такий стан тривав від завоювання до першої чверті XIX в. Після виходу Еспанців з Америки старі еспанські праці опинилися у Севілі, де перебувають і досі в тамтешніх архівах; коли-неколи важніше з них потрапляє до друку. Еспанські праці зберегли свою перевагу що-до кількості і, надалі, але новішими часами поруч їх з'явилися праці й інших народів. Сам автор, не маючи змоги користуватись еспанськими джерелами, посилається більш на Бастіана, у якого є сила цитат з опих перводжерел. Про Центральну Америку до XIX ст. треба сказати те саме, що і про Полудневу. Пізніш перше місце зайняли Німці (Гумбольдт, Зелер, а за ним ціла низка його учнів, з яких автор користується особливо працями Геблера).

Книжка Локотки складається з 4 частин: 1) релігійне життя північно-американських племен та Ескімосів, 2) релігійне життя південно-американських Індіан, 3) релігійне життя Індіан Центральної Америки і 4) релігійне життя культурних народів Полудневої Америки. Кожна частина містить на початку відомості про природні умови даної території, її клімат, флору і фауну, про

класифікацію окремих племен і їх розселення; дається далі коротенька антропологічна та психологічна характеристика населення. Потім ідуть відомості про те, яких змін зазнала релігія Індіан за нових обставин і який стан наукових дослідів над релігією. Відділи про культурні народи Центральної та Полудневої Америки доповнені сторичними відомостями про них, а також характеристикою соціального, економічного та політичного ладу цих народів. Класифікацію племен північно-американських автор робить за Powell'ом, а південно-американських за Rivet'ом. Автор ґрунтується головню на «Handbook of American Indians North of Mexico, Howitt'a, коли говорить про північних Індіан, і користується з праць Бастіана (а почасти Кох-Грінберґа, Фріча, Штайннена, Норденск'ельда і Пройса), говорячи про Полудневу Америку. Коли трактує про Центральну Америку, використовує праці Геблера, Беша і Бастіана, а Брем, Беша і Бастіан дають йому матеріал про культурні народи Полудневої Америки.

Говорячи про релігії, автор розглядає окремі явища релігійного життя: індіанські погляди на душу, на посмертне життя, міти про богів, про походження світу і керування ним, ролю і значення чарівників, роблення медицини, свята з обрядовими діями, грами і танцями, культ в окремих його елементах, як ініціації, народження дитини, одруження, поховання. У північних племен він окремо спинається на тотемізм і клановому ладу, зазначаючи незначні сліди тотемізму подекуди і в південних Американців. У старих культурних народів описує він ролю священників, храми і боги. Кожний з 4 відділів має таким чином підвідділи: природні умови, населення, віра і наші знання про неї, душа і есхатологія, космологія і космогонія, чарівники (чи священники) і свята, культ. Окремо описує автор релігійне життя племен, що підпали впливам культурних американських народів: Пуебльо у Північній Америці, що стоять під впливом Мехіканців та Чімісів, Діаготів і Чібчів у Полудневій Америці—під впливом Перуанців. Кілька сторінок присвячено Ескімосам—племенам походження монгольського.

Віру північних Індіан характеризує автор, як культ природи, змішаний почасти з елементами анімізму. Образ почитуваних речей лишився у них тільки образом чи символом, не набравши значення ідолів чи фетишів. Більшу частину обрядів і публічних і індивідуальних, виконують Індіани в природі, а не в храмах. Храми-ж Пуебльо є вплив мекіканської культури. Говорячи про клановий лад і про тотем як емблему клану, автор уважає клан за головну підпору природного культу. Згадує автор і про індивідуальну релігію північних Індіан, що її основою є віра в магічну силу, дану людям од природи.

Релігійне життя південно-американських Індіан автор характеризує також як культ природи з анімистичними домішками і слідами шанування предків. У обох культурних народів Центральної Америки—Майїв і Астеків—релігія розвинулась, на думку автора, також з природного культу, подібного до того, який бачимо тепер у північно-американських Індіан. Тільки, мовляв, той примітивний тотемістичний культ природи забувся, перейшовши до сусідніх племен, у яких релігія була, а почасти і досі є у стані переходу тотемістичного культу на комбінований культ мекіканський. Релігія перуанських племен, перш ніж вони підпали впливам культурних Інків з їх культом сонця, на думку автора була вищим анімізмом, з'єднаним з культом предків і культом природи; у деяких племен вона такою і зісталась, а у деяких змішалась із інківським культом сонця.

На с. 90 автор зазначає, що молитва спочатку була індивідуальною; кожний молився сам потайки, щоб його ніхто не рушив. Пізніш, як почали творитись народи, бачимо, що спочатку простими молитвами змінилася група чарівників чи священників, а тоді вже з'являються свята, обряди і культ. Через се релігійне життя північних Індіан автор і ділить на дві самостійні

частини: індивідуальне і громадське; нічим їх не зв'язуючи, зрештою він і не пояснює ні одного, ні другого.

Підсумовуючи погляди автора на релігію, бачимо, що стоїть він на позиції натуралізму та анімізму і, навіть, близько підходячи до наукового розуміння релігії (там де він говорить про клановий лад, тісно сполучений з релігійним), автор зараз-таки збивається на манівці, вважаючи клан тільки за головну підпору природнього культу. Не можна погодитися з автором і в тому, що індивідуальне релігійне життя є зародок вищих, складніших форм культу. Мало звернув уваги автор на віру в магичну силу *ogenda*, *vakap*, явище дуже характерне в релігії, особливо північно-американських Індіан. Із цього всього бачимо, що автор стоїть дуже далеко од того напрямку в соціологічній науці, який ставить релігію в залежність од примітивної громади та її потреб. Власне кажучи од популярної описової роботи можна-б і не вимагати заглиблення в теорію, але автор зазначає сам, що праці про релігію американських Індіан, написаної з одного певного погляду, немає у жодного народу, навіть і в тих, де американістика користується великою пошаною, і що його книжка є першою монографією в Чехії з поля американознавства. Коли автор був би дав означення релігії і підкреслив у ній, як головні ознаки, поняття священного і поняття церкви, то-б він мусів би з фактів релігійного життя висунути наперед перше джерело цієї святості—громаду з її категоріями священних речей,—з її культурами і обрядами. А замість природніх відносин краю, антропологічних та психологічних характеристик, чи нехай поруч із ними, доцільніше було-б подати характеристику соціального ладу американських тубільців—на основі їх економічної організації, а в зв'язку з тим і картини релігійного життя індіанських громад. Взагалі-ж книжечка ця, що вийшла в серії інших книжок типу всяких азбук медичних, географічних, економічних і т. и., з такого погляду буде корисною для відповідного читача.

Тодор Гавриленко.

Henryk Biegeleisen. „*Matka i dziecko*“ w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego. Wyd. t-wa „Ateneum.“ Lwów 1927.

Автор має завданням висвітлити примітивний світогляд польського народу на тлі обрядів, вірувань і звичаїв народів земної кулі, щоб зрозуміти традиції й життєві звички свого народу. Для цього на початку кожного з 11-ти розділів книжки (12-ий розділ—бібліографія) висовується певний обряд чи вірування польського народу з означеного моменту життя дитини чи матери і тут-таки поруч подаються відповідні приклади з життя інших народностей, намагаючись показати зв'язки даного явища у Поляків з такими-самими явищами в різних краях і в різних народів.

Перший розділ («Poczęcie») — прагнення людини мати своїх нащадків; тут приводяться погляди на неплідність і заходи щоб усунути неплідність. Другий («Stan brzemienny») про ознаки вагітності й заходи її обергання. Третій («Polog») засоби, щоб полегшити родиво і саме родиво. Четвертий («Izolacja») ізоляція породіллі, як нечистої. П'ятий («Wywód») — виводи, як момент очищення. Шостий («Niemowle») — догляд за дитям і моменти ізоляції. Сьомий розділ («Dorostanie dziecka») — колихання, стояння й ходіння дитини, зуби й розвиток мови. Восьмий («Chrzestiny») — хрестини. Як перший момент уводіння дитини в громаду, найменування дитини. Дев'яте це («Boginki») — містичні істоти, що шкодять дитині. Далі десятий розділ («Choroby dzieciinne») — погляди на хворість і засоби щоб боротися із нею, і одинадцятий («Gry i zabawy dietwy») — співанки, оповідання, забавки — «кіт і миша», «жінка й чоловік», «колода» й «ховання зими».

Вже цей коротенький перелік свідчить про силу матеріалу в книжці. Він подається послідовно (що-до часу) — момент по моменті, явище по явищі — од

перших днів зачаття аж до того часу, коли дитина потребує забавок та виграшок. Подано безліч відомостей, що зібрали різні особи,—про це свідчить бібліографічний покажчик на 18 сторінок. Таке згупчення етнографічного матеріалу в одній книзі дорівнює до таких коштовних творів, як Пльоссова праця «Das Kind» і «Das Weib in der Volkskunde» та З. Кузелі «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу», на яких, правда, автор і посилається, а найбільш на першого. Але праця Бігеляйзена може дорівнюватися до вище згаданих лише матеріалом та й годі.

Бо по-перше—в розташованні цього матеріалу не видно певної системи. Поруч наводяться звичай в Ескімосів, із острова Борнео, з Сипілії й Мадагаскару. Тільки деколи автор згадує про систему й починає послідовно йти від близьких між собою народів до менш споріднених. А то знов подаються факти, які видимо тільки натрапились на очі. Помічається розкиданість і поплутаність. От, приміром, мова мовиться про засоби як полекшити родиво. Але нараз це уривається, і вже повелась розмова про обряд очищення (навіть без нового абзацу). Такі уривання й скоки неприємно вражають і тхнуть сировим нашивку зіганим матеріалом.

У розділі «Христини» на 12-ох сторінках даються приклади імен (починаючи з 240 ст.), і автор виводить із цих імен генеалогію прізвищ цілих родів польського панства. Може воно й приємно авторові, широму патріоту, показати це світові, подивиться та й розповісти про своє шляхетне родовите панство, яке викохалось на тому ґрунті, де «тисячу років тому польський нарід заснував суспільство з саморідними скарбами духу, що й до цього часу є підвалиною» («передмова» в книжці). Але треба тут було дати декілька яскравіших прикладів імен і спинитися на їх колишнім магічним значенню. Давати-ж цілий розділ із порівняльної граматики й родоводу панства—це зовсім зайве для даної праці.

Друга негативна риса праці—в ній спостерігається багато цілком зайвих повторень. Наприклад: звичай у Євреїв затулювати вікна, двері й др. підчас родива повторюється слівце тими самими словами в розділ «Родиво», на ст. 295 і ще в других місцях; або: повір'я, що вагітна не повинна доторкуватися руками до свого тіла підчас пожежі, повторюється також декілька разів.

По-третє, всі явища висвітлено не в однаковій мірі й не на міжнародному тлі, на який бралось курс. Так розділ «Гри й забави» мало розроблений зовсім. Автор лише згадав, що, мовляв, діти граються в те, що їх батьки роблять. Далі розповідає про гру «в kota й мишу», «в чоловіка й жінку» й заупиняється на релігійних колядах і особливо довго трактує про «ховання зими». Але-ж ця остання не тільки дитяча гра: на Поділлі наприклад гуляються в неї дорослі й старі. Слід завважити й те, що гри й забави мають велике значення в вихованні дитини, впливають на розвиток, вироблення світогляду, а автор тільки між іншим торкнувся цього важливого питання.

Далі спинимось на розділі «Немовлятко». Тут знаходимо, головним чином, посилання на факти взяті у слов'янських народів. Якщо й трапляються два-три натяки на явища з інших культур, то й то в голих словах: по обох земних півкулях, не зазначаючи ні народу, ні джерела. В першому-ж розділі зовсім не зачеплено звичаїв і обрядів українських, коли не рахувати одного-двох згадувань. А варто було-б. Тут би й слід використати працю З. Кузелі, що її заніс автор до свого бібліографічного покажчика. А може автор навмисно не хотів зближувати українського матеріалу з польським. Припустимо й це. Бо автор гордовито зауважує в «передмові» своїй: «Сусіди—Русь й Литва мають більш східніх традицій од поганських часів, ніж польський нарід, який утворив культуру багатшу. Бо на все це впливає церква, школа, фабрики, залізниця й т. д. Од впливу цивілізації блякнуть старі звичаї». Ну, як-би там не думав автор, але від нехтування багатими українськими обрядами власна його праця прогнала.

Четверте наше зауваження—це про надзвичайно цікаву авторову термінологію й номенклатуру. В той час (книга вийшла в 1927 р.), коли широко розповсюджена назва Україна, український,—автор пунктуально, безпомилково й безапеляційно дотримується номенклатури польських королів і феодалів: Русь, Волинь, Поділля, Брацлавщина, по всій Речі Посполитій, Україна (в польсько-феодалному розумінні). Настирливе оперування цими термінами й подані цитати з «передмови» кожному уважному читачеві кажуть багато чого про напрям і науковість цієї роботи.

Взагалі-ж як видно з усього сказаного, вся велика праця (сс. 444) має зовсім описовий характер. Годі в ній шукати узагальнень, або висновків самого автора. Коли вже без синтезу не обійтись, то автор бере чужі слова, слова проф. Бистроня між лапки чи й без них, і з'ясовує що треба. Це ще зайвий раз підкреслює компілятивність книжки, хоч автор пробує збудувати свою роботу на соціологічному ґрунті. Так словами проф. Бистроня (не своїми звичайно), виводячи генезу охрещення дитини, він поверджує, що функції баби й кумів—соціологічні: вони вводять дитину в суспільство. Є така спроба навіть у розділі «Гри й забави». Але взагалі всякого роду ніби-то соціологічні зауваження подибуємо на кінці, в середині й на початку роботи. От яку основу автор хоче дати своїй праці: «підвалиною вірувань люду, ключем до зрозуміння основних форм його мислення й почуття є обряди народні» (с. 7), які виростили з соціально-економічного кореня. Але останніх слів не домовлено, бо їх, либонь, не знайшлося на той час у проф. Бистроня.

Взагалі кажучи, книжка цінна багатим сировим описовим матеріалом, що його автор позичив у різних осіб.

В. Сільченко.

D-r Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde (Bausteine für Volkskunde und Religionswissenschaft* hsg. v. Eug. Fehrle, N 1), Buhl (Baden) 1927, Verlag «Konkordia», 94 стор.

Питання, що його розглядає в цій книзі віденська дослідниця, становить великий інтерес для української етнографії, що за останнього часу віділяє особливу увагу до пережитків інституту парубоцьких громад на Україні. Кілька років тому акад. М. С. Грушевський у своїй праці «Початки громадянства» висловив низку глибоких зауважень про природу парубоцьких та дівочьких громад, зіставивши їх між иншим із соціальним ладом Запоріжжя¹⁾. М. Дикарєв та Ф. Савченко опрацювали навіть окремі програми для збирання матеріалів, що вяснюють значення парубоцьких та дівочьких громад на Україні²⁾. Без сумніву ці громади відіграли велику роль в історії соціального ладу на Україні.

Дослідниця ставить собі завдання з'ясувати, в якій мірі поширений майже серед усіх народів земної кулі звичай посвяти парубків та інститут мужеських громад знайомий був і німецьким племенам. Свій дослід Л. Вайзер провадить у порівняльно-етнографічному аспекті і перший розділ присвячує психологічним та релігійним підставам ініціацій і полового та поколіного поділу в первіснім громадянстві. Головним завданням парубоцьких громад є підготовлення до будучої ролі мисливця та вояки і виконання певних, часом жорстоких обрядів, що в наслідок цього посвячені заходять у ближче еднання з племінними богами та духами предків. Згідно з дослідями Л. Вайзер, у старовину існували в Німців парубоцькі громади і розвинений

¹⁾ Акад. М. С. Грушевський, «Початки громадянства, Генетична соціологія». К.-В. 1921. 301—316.

²⁾ Федір Савченко, «Парубоцькі та дівочькі громади на Україні («Первісне Громадянство», в. 3, Київ 1927, 85—92).

був ритуал посвящення, що сягає до індо-європейської епохи. Сліди тотемізму вказують на глибоку старовину інтересного для нас явища. Ось висновки, що до них приходить талановита австрійська дослідниця.

Елен Капаров.

R. Maunier, *Les rites de construction en Kabylie*. «Revue de l'histoire des religions», 1925, № 4—5—6, сс. 12—25.

Того-ж самого автора, *Le culte domestique en Kabylie* «Revue d'ethnographie et des traditions populaires», 1925, № 23—24, сс. 248—265.

У вищезазначених журналах появились дві невеличкі, але цінні розвідки про деякі моменти домового культу, зв'язані з закладами хат в одного з північно-африканських племен. Це звичай записані у Кабівів, народу берберської мови. Офіційно Кабіли визнають мусульманську релігію, але під покровом ісламу затримали багато із більш примітивного культу духів, що поклав свою печать і на кабільські погляди на хату. Професор паризького університету Моніє яскравими звичаєвими фактами змалював економічний стан та примітивний побут північних Африканців у відношенні до своєї оселі та моральну атмосферу, в якій вони живуть. Автор не обмежується описами звичаїв, тісно зв'язаних лише з будуванням, а старається подати значення домівки в цілім побуті згаданого племені і подає, описи різних ритуалів, що в'яжуться з домовим культом, як: родини, весілля, похорон, навіть народне лікування,

Ці описи подає автор більш як результат власних спостережень ще й на підставі анкети, що її зробила алжирська академія, але використовує також і старшу літературу цього питання. Праця має науково-описовий характер, автор не вживає порівняльного методу і в деяких лише моментах звертається до звичаїв античних народів, але з його описів можна-б провести деякі аналогії з пережитками домового культу в більш цивілізованих народів. У розвідках Моніє повстає перед нами жива картина колективної громадської праці над ставленням нової оселі—праці, що в'яже інтереси родини й інтереси загалу. Бо домовий культ Кабівів поділяється на родинний, що в ньому обороняються суто родинні, хатні інтереси, та спільно-громадський, що в ньому проявляється тісний контакт окремої родини з громадою. Колективний елемент виступає в обрядах, бенкетах і забавах, що супроводять процес будування.

Сам обряд закладин поділяє автор на технічну або економічну частину, і ритуальну або релігійну. Учасники будування «толоки», по-місцевому «touiza», групуються таким чином: перша, найактивніша, найголовніша група це сем'я, що житиме в хаті. Друга—ширше родова зложена з дальших своїхів,—ця група є допоміжною силою, а крім того і юридичною силою, бо без її згоди громадянин не має права поставити будинку і, третя, найменш активна, це майстри, яких обов'язок є лише дораджувати родині і керувати працею толоки. Останній момент, мала активність майстрів є цікавою відмінню від українських звичаїв, бо в нас у закладах майстрам уделено найпочесніше місце у зв'язку з вірою в їхню знахарську силу.

Протягом усіх домових церемоній голова родини виконує найголовніші ритуальні дії, яких за автором нараховується шість, а властиво сім: 1) Початковий обряд. 2) Заложення під фундамент священних чи магічних предметів. 3) Жива жертва чи посвячення. 4) Комунальний обід або причастя. 5) Помазання. 6) Співи й танці. 7) Побажання й молитви.

Як у звичаях нашого народу, так і в Кабівів певну роль грає час і пора при будуванні: приміром, у нас загально відомо, що заборонено закладати хату на третій квартирі, цеб-то на старім місяці, або сказано уникати якогось дня в тижні. В Кабівів ця риса виступає не так сильно, а все-ж таки автор подав дні, коли невільно братись до будови: це сім день, які припа-

дають на кінець лютого і початок березня, т. зв. «гезулі», а найкраща пора для закладин,—це місяць травень. Що-до входин у нову хату ці обереги виступають дужче, хоч у різних околицях різно; в одних у хату не можна входити протягом року, в інших протягом двох, трьох літ, і за цей час повинно хату винаймати. Але в тому разі, коли треба швидше перейти до нової хати, на порозі вбивають корову і м'ясо оддають бідним, як милостиню. Тут годиться звернути увагу на те, що в різних місцях України живе аналогічне повір'я, що хату не слід докінчувати зразу і тому не можна домазувати її протягом цілого року, бо інакше станеться господарям якісь лихо.

За початок закладин у Кабіїв вважають момент закладення основного каменя, який перед тим кладуть на якийсь священне місце, щоб одержати йому «барака» («барака» це північно-африканське поняття про надприродну силу речей, що надається їм яким-небудь священним засобом). Цей камінь освячує дім, але освячення може скріпити лише колектив, громада, тому після заложення каменя відбувається громадський обід, після якого марабу (священик) виголошує благословенну молитву, і гості складають побажання господарям. На мою думку, цікаво звернути увагу на цей комунальний обід, котрий має характер ритуалу, а не гостини, як це водиться в нас. Тому він і вставлений між урочистими виголошеннями молитов, котрі на мою думку, рівносильні християнському посвяченню хати.

Після вищезгаданого вступного циклу обрядів наступає заложення під фундамент сакральних речей, цеб-то таких, що мають у собі «барака». Такими священними речами насамперед є земля з якогось святого місця, т. зв. «куба», кістки звірини, що її жертвують для будинку і взагалі різні частини звірячого тіла: шерсть із мула, або осла, роги з бика. Проти злих духів кладуть сталь, вовну від вогкості (порів. з українським звичаєм класти на покуття вовну для тепла). Волосся дітей кладуть Кабіїв, щоб забезпечити сем'ю потомством хлопців. Кожна річ, під хату покладена, має свою магічну силу, певне призначення, тільки в різних околицях вона пояснюється не однаково. Але для повного благословення оселі цих речей не досить: сильнішим актом посвяти є жива жертва—архаїчний акт, відомий і в античних народів. У Кабіїв вона відбувається декілька разів, що-найменше двічі: на початку закладин і при завершенні всієї роботи. Місце віддавання живої жертви здебільшого є поріг, часом вона правиться на фундаментальній борозні, або на агаданому вже священному камені. Але взагалі жива жертва має більш довільний характер, тому її не обмежують тісно місцем і часом. Коли жертву справляють лише раз, то її можна коли-небудь справити, хоч хата і скінчена, але як родина переходить до хати аж у рік після скінчення, тоді живу жертву віддають при входинах. Що жива жертва є чисто родинним ритуалом, то через те її віддає сам голова родини, або найстарший у роді. Для кожної жертви є певна порода, звіряча чи пташина, і хоч автор не висвітлив цього питання до кінця, але з його слів почувається, що при головніших роботах чи важніших моментах будови треба й більшої жертви. Отож при важливих початкових роботах віддають у жертву звірят овечої породи, як-же жертва відбувається в момент завішування дверей, то на це живають птінці.

При жертві найбільшого значення надають помазанню дому, чи будівельного матеріалу, кров'ю жертвової звірини, яка посвячує нове житло. Тому, у цей урочистий момент, той хто жертвує, звертається лицем до мечету, молиться за благословення хати, що сходить не лише на хату, а й на всіх присутніх, котрі споживають жертвене м'ясо, як причастя; воно і освячує всю громаду. Як кров звірят освячує будинок, так обід освячує присутніх, а тому за числом жертв відбувається і число обідів. Який важливий цей звичай комунального посвячення будівлі в Кабіїв, вказує поданий у автора

незвичайно цікавий опис громадського розгруповання підчас сакрального обіду—підчас толоки. Вся громада повинна виявити свою участь у ставленні нової будівлі. Доля громади тісно зв'язана з долею кожного односельця, і ця сполучка виявляється в споживанні вищезгаданого «причастя», воно їх зв'язує однодушно, незалежно од віку, стану і споріднення. Але ця участь громади не скрізь виступає в однаковій формі. В одних околиць хазяї нової будівлі просто роздають кожній родині з села часточку «кускусу» (каші з священним сирим м'ясом), а вдома жінки наготовляють і споживають його нарізно. В інших виразніш виступає поділ громади на три групи. Отож: 1) до господаря на перший обід запрошують лише найближчих родичів і приятелів та старших із кожної сем'ї по одному чоловікові, як представників роду, 2) на другому обіді повинні бути присутні всі чоловіки,—як жонаті так і нежонаті, 3) з обіду кожний чоловік дістає «кускусу», що несе його в свою сем'ю для жіноцтва. На авторову думку, цей поділ виник на те, щоб уникнути переважання на обіді в господаря. Але, здається, тут треба дошукатись глибшого значення: впливу тої думки, що жінка, як сторож свого домашнього вогнища, в такі важливі моменти не повинна кидати своєї оселі, щоб не винести із собою щастя сем'ї до новозведеної хати. В околиці Vennu-Vennu у зв'язку з гостиною дужче виступає, мовляв, класова розгрупованість кабільської громади. Там за обідом у господаря мусить бути присутня лише найближча сем'я, приятелі і робоча сила, а в громадському домі в т. зв. «Джемі» справляють обід для бідних. Обидва ці обряди є різними перехідними формами від комунального ритуалу до дроблення його на родинні свята.

Завершується вся церемонія закладин співами, танцями, тостами та молитвами, що відбуваються протягом посвячення й обіду. Після обіду марабу виголошує благословенну молитву.

Автор зауважує, що *toniza*—це однакова нагода, де обидві групи громади солідаризуються,—а звичайно вони розділені як у праці, так і в священних церемоніях.

Найголовніші моменти закладин—це ритуал виходин і виходин і тому здебільшого стараються робити два спільних обіди. Для більшої ясности що-до послідовности цих обідів автор подає таблицю посвячення будівлі, що з неї видно, в яких околицях скільки відбувається посвячень. Вона вказує, до яких моментів будування ставиться людність уважніш.

У другій своїй статті (в *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*) проф. Моніє подає ніби доповнення до першої і спиняється тільки на двох головних моментах домового культу в того самого племені: це звичай, зв'язані з порогом і вогнищем.

Автор коротко знайомить із загальним виглядом хати в Кабіїв, які, противно до інших північно-африканських племен, мусять провадити більшу частину свого життя в хаті через гострий клімат їхнього краю. В загальній своїй студії проф. Моніє вказував на обряди, що відбуваються на відкритому місці при співучасті кучан, і найбільш таємничі, що мусять виконуватись у хаті лише в присутності ближчої рідні, ба навіть тільки своєї сем'ї. До останніх саме належать ритуали, приточені до окремих частин хати, що з них кожна має свійого окремого опікунчого духа. Бо ціле житло в Кабіїв є ніби царством душ, але головний, найзначніший осідок домових духів це поріг й вогнище.

Дужа віра в силу благословення, яке повинно витати над родинним вогнищем, примуше хатніх часто скріпляти його відповідними молитвами та сакральними діями, бо благословення—це сила, що посвячає витрачається.

Автор як увесь домовий культ, так і цей спеціальний, розбиває на різні послідовні роди обрядів, що справляються в певну пору і в певнім місці.

Культ порогу ділить він на три моменти: 1) Заборони (утриманість від якихось дій). 2) Обов'язкові дотики або прикладання до порогу. 3) Священні відправи.

Як і в українських народніх повір'ях існують різні заборони що-до порогу, так і в Кабелів вони гостро виступають, напр., заборона їсти, сидіти, спати на порозі (це як і в нас), особливо стосується до малих дітей і вагітних жінок. Порушення заборон наводить гнів—неласку духів і втрату благословення на родину.

Забороняється також розкладати вогонь на порозі і замітати його на ніч—(паралельно з українським звичаєм не викидати сміття з хати після заходу сонця).

Яке сильне поняття в Кабелів, що хата це є таємниця родинних святощів, показує звичай, що через поріг переходять тільки родичі, або чужинці, яких спеціально запрошують (с. 252). А стороннім переступати поріг не можна. Навіть коли у хату входить нова жінка (в Кабелів існує многоженство), вона не повинна доторкнутися порогу, бо він священний і небезпечний. Тому в момент, коли жінка ставить праву ногу на поріг, котресь із свекрів повинне вхопити її й перенести. Чи не є це явище тієї самої категорії, що й наш звичай не ночувати першу ніч у новій хаті, для цього в хату вкидають півня, або kota, щоб на них «лихо окошилось». На мою думку, воно відповідає кабелівському повір'ю, що поріг жадає для себе заплачу від чужого—тільки в нас ця небезпека загрожує не тільки від порогу, а й від цілої хати. Цікаву заборону подає автор що-до дверей: їх треба відчиняти на світанку і держати відчинені увесь день, аж до смерку. Відчинені двері вночі накликають помир людей. Що-до благословення хати, то в усіх півн. Африці сили, що живуть під порогом, і звгагалі «барака» хати в ріжний спосіб зміцнюють талісманами. У Кабелів їх або завішують над дверима, або закопують під порогом. Тут за найголовніший символ чистоти і достатку правлять яйце та дріжджі. Повір'я, що під порогом живе дух лихої богині Дженні, що пориває дітей, примушує тубільців закопувати під порогом шакалицю, яка є ніби прообразом цієї богині.

Закопування під порогом предметів, наділених «барака», вживається не лише для забезпечення добра, щастя й спокою родини та охорони хати, а також і для злих цілів, напр., щоб розбити подружжя закопуть свиняче рило. Ці талісмани є численні й дуже ріжноманітні.

У зв'язку з цими талісманами стоять цікаві уваги в статті проф. Моніє про живі амулети, які символізують живучість, близькість родини, скотини, ба навіть рослини. Між ними зелена гіллячка, якої історія в домовім культі сягає старовинних Єгиптян і Греків. Магічні властивості приписують Кабелі і знакам та рисункам, орнаментам і написам. Відомо, що орнамент у всіх примітивних народів є не лише живою естетичною потребою (так майже кожний витвір руки людини на нижчому шаблі культури дістає те чи инше оздоблення), але має й утилітарне значення. Проф. Моніє зауважує, що оздоблювання хат орнаментами й символічними рисунками в Кабелів має також магічний характер. І не тільки знакові, рисункові приписується магічну силу, а також й матеріялові, що з нього малюють його. Як головніший з них автор згадує загально-розповсюджений знак Руки Фатми, що намащують на хаті овечю кров'ю. Орнаментика буває звичайно дуже проста й невибаглива, комбінована з простих і кривих ліній, які малюють смолою і теплим молоком тощо, але простий геометричний рисунок кабелівської хати криє в собі щось далеко більше ніж звичайний орнамент: він для Кабелів є священним знаком, що охороняє здоров'я й щастя сем'ї та її добробут.

Уже в першій своїй статті згадував автор дуже цікавий звичай очищати хату живою жертвою, або окропляти хату кров'ю звірини. Кров не лише благословляє, посвячує, а й охороняє сем'ю від ріжних нападів і пошестів, зміцнює подружжя, забезпечує плодovitість, а також роз'єднує

і наносить прокляття: живу жертву віддають здебільшого на порозі. До таких жертв належить посвячення до поколінної верстви—обрізання, що відбувається на порозі. На порозі також убиває хлопець козу, щоб цим прихилити до себе серце дівчини.

До культу порога належить і ритуал вхідин, що з ними зв'язано багато різних приміт. Цей ритуал більш в'яжеться з весільними обрядами вхідин молодої в дім молодого. Вона прив'язує себе до нового дому обмашенням порога, або змоченням водою, яку дістає від хазяїна хати. В тих племен, де устрій родинний полігамічний, нова жінка змочує поріг рукою в присутності решти жінок, цим забезпечує вона спокій і благословення в хаті чоловіка. Другим жертвником, так-би мовити, святою святих, у Каблів є вогнище. Воно вміщене в Кабіла серед хати ближче до порога. Вогнище є родинним вівтарем, де перебувають опікунчі духи і коло якого зосереджується все родинне життя, переживання й різнорідні ритуали.

Духи вогнища називаються богами каміння й попелу, і цілком у їх руках лежить доля родини. Особлива їх сила полягає в камінцях (у печині). До них удається кабільська сем'я в найнещасніших випадках. Із вогнищем зв'язано багато лікувань. Воно є табу, і з ними в'яжеться багато заборон що-до дітей. Вогнище дозволено рухати лише за важливих моментів при переселенні чи мазанні хати, тоді саме відбуваються й різні сакральні дії. На доказ віри в надприродну силу вогню подає автор багато прикладів лікування вогнищем та жертвними предметами як людей, так і скотини. Поратись коло вогню дозволено лише після вечірньої молитви, щоби після 3—4 год. вечора; з цим в'яжеться заборона викидати на двір попіл після цих годин. Паралельно вказує на заборону в українських селян вибирати попіл із печі після заходу сонця. Вогнище благословляє роботу дня—тому ранком найперше дотикаються до нього.

Кінчаючи статтю, зазначає автор, що культ вогню й порогу—це лише один із найголовніших домових ритуалів, бо кожна найменша частина кабільської хати має свого опікуна-бога, що до нього ставиться сем'я обережно й побожно, бо ці боги мстиві і немилосердні, а від них залежить усе щастя родини.

Обидві статті цінні як зразок побутового досліду і вказують на різні важливі риси примітивного життя в їх пережитках. Вони матимуть цінність для досліду репсток первісної культури і в інших громадах. Звичай, з оселею зв'язані, взагалі незвичайно заплутані і часто прикриті різними новішими впливами, а на підставі вищезазначених обрядів і вірувань багато з цих звичаїв дістає нове освітлення. Шкода, що в своїх статтях, зокрема в першій, проф. Моніє при закладах будівлі не згадує про такий важний момент у цій звичаю, як відмежування та пошукування місця під хату чи будову. Воно правдоподібно, мусить мати в Каблів якусь ритуальну форму, бо автор згадує у своєму викладі про «фундаментальну борозну», що на ній віддають жертву. Очевидно, ця борозна відділялася за допомогою якоїсь священної церемонії. Можливо опис її міг-би дати деяке освітлення і загадкового античного звичаю оборювання оселі, що його акад. Сумцов згадував у зв'язку з деякими українськими звичаями. Також не згадує автор про існування в Каблів табу що-до місця під хату і матеріали для будови—ці моменти відіграють велику роль в українському побуті, і здається дивним, що нема їх у кабільському домовому культі, можливо, що й тут у роботі проф. Моніє стався недогляд.

Людмила Шевченко.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

КАБІНЕТУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧІЙ КАТЕДРІ ІСТОРІЇ
УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ
ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК В Р. 1927.

19-е засідання 21 січня 1927 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко.

Акад. М. С. Грушевський пропонує вшанувати пам'ять померлого Ів. Осип. Коссака, що багато зробив для наших установ. Далі оповіщає збори, що до Акад. Наук прийшло повідомлення, про призначення першої штатної платні Кабінетові Прimitивної Культури на січень місяць; керуючий одержуватиме постійну платню, секретар-архіварій з операційних грошей Катедри, дійсний член залишається тим часом без платні.

В. С. Денисенко зачитує вступ і другу половину програми для збирання матеріалів про смерть і похорон.

К. М. Грушевська зачитує рецензію на книжку D'Harcourt - D'Amérique avant Colomb.

Ф. Я. Савченко зачитує передмову до анкети про парубокь та дівочокь громади на Україні. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, Ф. Савченко, В. Ляскоронський, А. Степович, К. Грушевська, П. Глядківський, Л. Шевченко.

А. Степович подає деякі паралелі—сербські і болгарські до гри в короля і до своєї доповіді в засіданню.

20-е засідання 13 лютого.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко.

Продовжується дискусія з приводу зачитаної на попередньому засіданні праці В. С. Денисенка про похоронні звичаї.

П. С. Глядківський читає рецензію на статтю P. Pettazzoni, The chain of Arrows, the diffusion of a Mythical Motive.

Т. М. Гавриленко зачитує рецензію на книжку. Halbvachs, Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim.

К. М. Грушевська зачитує працю Луговського про Чернігівських старців і свою передмову до неї. В дискусії беруть участь: К. Грушевська, Ф. Савченко, М. Грушевський, В. Денисенко, К. Кондратьєва, Л. Шевченко, Т. Гавриленко.

М. С. Грушевський знайомить присутніх з працею проф. Возняка: „Франко як етнограф“.

21-е засідання 20 березня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. М. Сільченко, А. О. Степович, Г. М. Смик, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко.

В. С. Денисенко дає доповідь з приводу статті P. Bogatyrev: Les jeux dans les rites funébres en Russie Subcarpaeque

Є. С. Смолинська зачитує рецензію на книгу W. Klinger: Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotnie.

М. С. Грушевський подає деякі зауваження про етнологічні студії Ф. К. Вовка з приводу осаннього тому „Матеріалів по етнографії“ лєнінград. етнограф. музею. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, В. Денисенко, А. Степович, В. Ляскоронський, Є. Смолинська, Д. Гавриленко.

22-е засідання 17 квітня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, С. В. Гаушко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, В. М. Сільченко, Г. М. Смик, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, А. О. Степович, Л. П. Шевченко.

К. О. Копержинський зачитує доповідь з приводу книжок: Alexander Brückner: *Mithologia Slovianica* (1918), *Mithologia Polska* (1924) і свою студію: Пережиток симпатичної магії в косарських обрядах на Україні. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, Т. Гавриленко, Є. Смолинська, Ф. Савченко, К. Копержинський, В. Денисенко.

23-є засідання 22 травня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядіківський, К. М. Грушевська, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа, В. Д. Юркевич.

К. Т. Штепа подає доповідь: Про деякі проблеми старо-українського релігійного синкретизму, з приводу книги Reizenstein-Schaefer: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, Ф. Савченко, В. Юркевич.

24-є засідання 3 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядіківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, ак. О. О. Малиновський, Є. С. Смолинська, А. О. Степович, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, В. Д. Юркевич.

О. О. Малиновський дає доповідь: Злочин і кара в примітивному громадянстві. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, А. Степович, В. Денисенко, Є. Смолинська, Т. Гавриленко.

25-є засідання 26 вересня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядіківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Ф. Я. Савченко, Г. М. Смик, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Т. М. Гавриленко робить доклад про останню екскурсію Етнограф. Гуртка київського інституту Нар. Освіти й інформує про роботу гуртка за 1927 рік.

П. С. Глядіківський реферує анкету В. Г. Кравченка і д-ра Рибак про родинний побут, родини, христини, похрестини, прислану на розгляд Кабінету. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, Т. Гавриленко, М. Жуковська, Ф. Савченко, Є. Смолинська. Після дискусії доручено секретареві порозумітися з автором що-до змін в програмі відповідно вимогам Кабінету.

26-є засідання 1 жовтня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядіківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко.

Т. М. Гавриленко реферує анкету про весілля, що надіслав В. Г. Кравченко.

В. С. Денисенко зачитує анкету того-ж автора про похорон.

К. М. Грушевська підносить, що оцінка цих анкет послужить для вияснення, які завдання мають ставитися при складанні анкет для наших дослідчих завдань. В дискусії також беруть участь: М. Грушевський, В. Денисенко, Л. Шевченко. В. С. Денисенкові доручено розробити програму: Поведінка громади в випадку смерті.

27-є засідання 26 жовтня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює П. С. Глядіківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Л. Луговський, П. І. Нечипоренко, О. С. Павлик, О. І. Погибка, Ф. Я. Савченко, В. М. Сільченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко.

Акад. Грушевський від імені установ культурно-історичного досліджу вітає одного з дослідників українського народнього життя Опанаса Івановича Погибку, що одвідав сьогоднішнє засідання; присутні приєднуються до привітання.

В. М. Сільченко зачитує роботу на тему: Роля слова в звязку з обрядами і віруваннями про порід та про ролю слова в заклинаннях.

В. К. Стеценко робить звіт про свої дві екскурсії на Дніпрельстан.

К. М. Грушевська подає заваження з приводу праць F. Boas, *Stylistic aspects of primitive literature*. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, Ф. Савченко, В. Денисенко, О. Погибка, О. Павлик, Б. Луговський.

28-є засідання 9 листопада.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядіківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, М. Б. Коросташ, В. Л. Луговський, Ф. Я. Савченко, В. К. Стеценко.

Т. М. Гавриленко дає доповідь про книгу Kubijowicz, *Życie pasterskie w Beskidach Wschodnich*.

Ф. Я. Савченко читає доповідь: Маршал Фош і прелогічне мишлення, з сучасних пережитків. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська; Т. Гавриленко, В. Денисенко, Ф. Савченко.

29-е засідання 23 листопада.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. Б. Коросташ, В. Косташук, Ф. Я. Савченко, В. Сільченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, В. Д. Юркевич.

В. С. Денисенко читає вступ до програму і самий програм „Участь громади в похоронних обрядах“.

Сільченко читає рецензію на книжку Wł. Biegeleisen. „Matka i dziecko“ w zwyczajach ludu polskiego.

М. С. Грушевський читає свою роботу „З приводу століття Малоросійських народних пісень“. В дискусії беруть участь: К. Грушевська, В. Денисенко, В. Стеценко, М. Коросташ, М. Грушевський.

30-е засідання 3 грудня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко, Г. М. Смик, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко.

Т. Гавриленко зачитує рецензію Loukotka, Naboženství indiánů.

К. Грушевська зачитує студію. З примітивного господарства—Засоби жіночої господарської магії. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, Т. Гавриленко, Ф. Савченко, В. Денисенко, Є. Смолинська, П. Глядківський, К. Грушевська.

31-е засідання 11 грудня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, В. К. Стеценко, Г. Смик, Л. П. Шевченко.

К. М. Грушевська дає доповідь з приводу книги Casas. La covada y el origen del totemismo. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, Ф. Савченко, Т. Гавриленко, Г. Смик, М. Коросташ.

В. Денисенко подає деякі відомості до обрядовості „Русальчиного Великодня“.

І. ІЗДА КОРОЛІВ.

(До записів В. Г. Ляскоронського: „Русальчин Великдень на Чернигівщині“).

Ще 1888—1889 року, в одну з моїх слов'янських мандрівок, мені доводилось не раз чути від моїх чеських знайомих в Празі й інших містах, серед звичайних тоді розмов про хутке вимирання старих народніх свят і обрядів, про існування в деяких місцевостях Моравії і навіть Чехії давнього інтересного звичаю святкувати «slavnost-honěni kralě, voditi krale, jezdit po králoch», у якому, мовляв, під новішими побутовими наверстованнями, збереглося немало ріжних архаїчних здобутків далекої, сивої, легендарної старовини. Між иншим говорилося про те, що святкування сеї «гоньби королів» буває звичайно на другий день зелених свят, себ-то не на саму Трійцю, а вже в понеділок на Святого Духа; воно колись відбувалося всюди по чесько-словацких країнах, але через церковні переслідування, підтримані світською владою, сливе скрізь вже зникло... Церква бачила у сьому обряді забутки якогось давнього поганського культу, і наприклад відома синодська постанова 1585 р. і друга 1591 р. суворо забороняє Словакам «na rusadlnie sviatky podle stareho obyčaje kralov staveti, tance vyvazeti, šombartiti (уряджати в машкари), do starie kozuchy se oblačati... (Lad. Bartolomeides: Memorabilia prov. Csetnek 1799, Поп. Lumir, 1855, ст. 526), бо ці давні обряди не мають ніякого відношення до церковного святкування зелених свят: Трійці і Св. Духа. Світська влада з свого боку підтримувала церковну заборону за своїми міркуваннями, захишаючи начеб-то людей від ріжних нещасних випадків—напр. при сутичках між двома сусідніми «королями» і їхніми загонами, при «гоньбі королів» і т. и.—а ліси від псування їх через рубання молодняка для ріжних окрас і т. и. при святкуванні. Особливо сувора церковна заборона була опублікована 1673 р., але «королівське» святкування все-ж таки ще держалося по ріжних місцевостях навіть до половини 19 століття, і напр. в Преровській окрузі зовсім зникло лише 1868 р. У моравських Словаків воно продовжувалося ще й довше; відомий чеський етнограф Ченек Зібрт мав можливість бачити його ще 1892 р. в околиці Угорського Градишта (Див. журнал «Česky Lid» за 1892 р). Мене теж якось тягнули знайомі до Моравської Словащини, щоб не тільки побувати там на Зелених Святах, а й взагалі подивитись на тамтешній люд, приглянутись до його «звичаїв» і «обичаїв». Але якісь несприятливі обставини на великий жаль стали на перешкоді тоді зробити таку мандрівку, і у мене залишилися тільки невеличкі записи і спомини про те, що мені було розказано про ріжні подробиці святкування «гоньби королів». От чому теперешній наш опис інтересного святкування, заснований не на моїх споминах, а головню на статтях у етнографічному щомісячнику «Česky Lid» Ч. Зібрта з цікавими малюнками та інших осіб.

Опис цей—еклектичний, йому надано що-найтипівішого характеру. Святкова гра «Ізди короля» звичайно починається в день Св. Духа по обіді. Голосно лунає призовний звук сурми, потім брязкотіння бубонців і дзвін великих і малих дзвоників—се визначає, що кінний похід вже виїжджає з тієї садиби, де він лагодився, себ-то звичайно з hospody, або з корчми. Покликувач спочатку перед будинком старости, а потім перед иншими домами наспівуючи вигукє «Hylom, hylom» або «hyle, hyle», а на Мораві—vylej, vylej! Крольмус у своїй книжці «Staročeske pověsti, hry, slavnosti» з'ясовує так сей вираз: Hyla—значить квакша, дерев'яна жаба (Hyla arborea), пророчиця майбутнього. Се слово виголошував поганський жрець, який ріжучи півня, викликав і богиню Holu, Hulu, Hůlu. (А може «Hyla» має який-небудь зв'язок або яке-небудь відношення до українського: Гиля, гиля, напр. у дитячій грі в гуси? А. С.). Далі виголошується такі чотири вірші:

Posluchajte horní, dolní,
Domáci i prespolní,

Co vám budem povídat
V svatodušní ponděli. Hylom, hylom!

Потім під'їжджають зборчі, і один з них в таких або подібних словах просить: Na krála, paní matko, na krála. Усякі такі вирази що-року змінюються).

Máme krála poctivého ale chudobného.
Okradli nám ho na horách, na dolách, na krakových mostinách!
Ukradli mu trista koní z prazdného stání
Ukradli mu trista volů z prazdného dvoru!
Dobře, že tam ne měl nic, byli by mu vzali ešte víc!¹⁾

Сказавши сей, по своєму гострослівний вірш, зборчий від'їжджає слідом за перекикувачем, а замість його починає просити другий зборчий:

Odbývejte nás, paní matko,
Máte li nás odbývati,
Než vám začnem střechu drati

Pod naše koničky slati
A na stribných podkovenkách roznašati.

Перед деяким окремими домами і викликувач і зборчий до своїх прохань і виразів подяки за подарунки додають ще більш-менш дотепні приклади, іноді посмішки і висміхи, похвалу або і догану пожилцям того або иншого дому напр.:

Hylom, hylom...
Pred tym to domem je hruška kamenka—
Že je to žvartná (красна) panenka!

Pred tym to domem koniček hlavenkou kývá—
Že se krásná panenka z okenka dívá.

На викликувачів звичайно обираються люди спритні, які вміють, так би мовити, импровізувати віршами відповідно до стану справи. Так, напр., був такий випадок, що хазяїн дому, замість того, щоб дати скільки-небудь грошей на „кравей“, кудись сховався начеб-то його не було вдома; тоді викликувач зараз же сказав такий віршик:

Pred tym to domem konička kovar koval Že se tu pred nama někdo někam schoval!

Пр. Зібрт розказує також, як викликувач і його перебування у гостинах з'умів використати для свого дотепу; звернувшись до хазяїна з шахрайоватою усмішкою, предекламував, штукарьськи хитаючи головою:

Pred tým to domem cesta uzká. Že majú pan profesor pěkná fúska (vousy).

А на подяку за подарунки сказав таки вірші:

Pred tym to domem hluboky jarek,
Dekujeme panum z Prahy za jejich darek! („Česky Lid“ 1892, ч. 2, ст. 111).

В деяких місцевостях Зелені Свята (slavnost o letnicích) носять і другу назву „Máje“ себ-то берізки або ялинки, зрізані в маю місяці, в травні. Буває і так, що весь тиждень перед Святодуховим стає начеб-то підготовчим і зветься „neděle kralová“— королева неділя; увесь цей тиждень постаті в одязі вояків з вибраним „кравем“ на чолі, роз'їжджають на конях і оповіщають селян про майбутню гру в „кравля і кравльку“. До дня святкування перед корчмою, господою „кравля“, курінем, зробленим із гілля на вигоні, і ще перед деякими домами втикають при звуках музики гарно вбрані стрічками „máje“ (у Лукичан межа. Див. Л. Куба: Stěni o Lužici. Ся „мея“— висока ялина обідрана і без галузок, окрім верхка, вкопуються до 1-го травня і вкопуються в день свята Вознесіння). Такі-ж самі „маї“ втикаються і перед тими домами, де єсть молоді дівчата, а дома короля й інших представників гри оздоблюється ще й вінками. Усе це старанно зберігається до дня Св. Духа, коли після півдня починається святкова гра „slavnost“, бо в деяких місцях

¹⁾ З технічних причин літер їй передано як е, и, а знаки довготы часто не показані.

супротивники тих, хто улаштовують гру, мають охоту віпсувати або й зовсім знищити усі святкові приготування.

На учасниках гри оджа і все вбрання відповідає їх обов'язкам і тим ролям, які вони попереду між собою розподіляють. Так оджа „кряля і кралі“— уся біла; на головах у них корони, зроблені або з кори березової чи соснової або з позолоченого паперу і зовнішнім виглядом нагадують стародавні шапочки. Король і королева підперезані поясами теж з кори, вбрані стрічками червоного, білого й синього кольорів, вінками з квіток і галузок. Король держить у лівій руці соснове, або ялинове обідране з кори жезло-берло аршина 1 $\frac{1}{2}$ завдовжки, зроблене з трьохлітнього деревця; на берлі три дужки з тих паростків, що єсть на йому, і вено обвите вербовими лозинами. Королева держить у руці гіллячку з 3-ма трояндами. Кнѣз, — в деяких місцевостях псаг—теж в білій сорочці і в шапочці з кори, оздоблений квітками й стрічками, держить в руці списаний папір. Rychtar (суддя, староста), одягнений у все чорне, має на голові шапочку з трьома ріжками, зроблену з кори, а в руці сосновий спис; у його помічника оджа й убранство такі-ж самі, але без списа. Кат одягнений у все червоне з одвернутими рукавами, начеб-то для своєї роботи, на голові у нього двохрога шапка теж з кори, а в руці меч. Bříč (мучитель, мордовник, живолуп) одягнений так, як і кат, але шапка у нього—тръохрога, а в руці спис з насадженою в розшпелі або прив'язаною жабою, часто ще живою, а иноді зробленою. Birič (герольд, вістун) з шаблюкою у руці, одягнений у білий каптан і білу шапку, прикраси з квіток і стрічок у нього немає, як і у ката з його помічником. Praporečnik (хорунжий, прапорonosій), увесь у білому, прикрашений квітками й стрічками, з шапкою з кори на голові, з мечем на боці, з молоденькою „майкою“ у руці: ся „майка“ очищена від кори з половини й до самого верху й прикрашена різними націпленими на ній кружками й колечками, начеб-то персями, а потім ще й вирізаними з дерева кубиками, зубчиками то-що; вершок деревця прикрашений строкатими смужками, кольоровими платками, квітками і т. и.

Vojáci в прикрашених квітками шапочках з кори, в таких же поясах з деревляними шаблями йдуть на строкато оздоблених конях з гривами й хвостами в квітках і стрічках. Весь похід супроводить духова музика з сурм, сопілок або флейт, кози то-що.

Одержавши скільки можна подарунків, які підуть на різні витрати, усі простують на вигон до куреня, зробленого з соснових галузок і умисне без дверей. В деяких місцевостях учасники гри під'їжджають до нього, вже умовившись між собою що-до того, яке ім'я дати тій або иншій дівчині, як атестувати тих або инших хазяїв—се все, звичайно, в залежності від більшої або меншої щедрости їх. Розуміється, сливе всі стараються дати стільки, скільки потрібно для того, щоб позбутися різних насмішок. Король припиняє музику, запрошує всіх додержувати тиші, після того «бирич» просить у присутніх співчуття до всіх його старань, клопотів і дій. Всі співають:

Na svateho Ducha
Sjizdi se knižata,
Knižata, hrabata.

J my jezdit budem
Krále honit budem.

Потім король наказує «биричу» прорубати двері в курені: „Biriči, slez z kone dolu, prosekej ty si boudul!“ «Бирич» відмовляється, бо се нехай зробить його слуга—кат, якому він і наказує: „Slez ty, kate, slez ty dolu, prosekej mne boudul!“ Кат спочатку теж відмовляється, говорячи, що в нього немає відповідного струменту, але потім все-ж таки зіспає з коня і починає глузувати з майстра, що робив куринь: Co to bylo za tesare že zde ne udela! žadne dvere! Ten, kdo takové boude staví, ten by mohl přijít do výstavy. Co to bylo za remeslníka že u dveri není žádná klika!

Потім кат пропізає двері в курені, сідає на коня, а «бирич» говорить до

всіх, що з доручення короля він має оголосити ймення, дані дівчатам відповідно до їхньої шедрости при збиранню внесків на свято і просить не сердитися на його, бо писав сі імена не він, а писар: усі співають:

Náš pan král chce vědět,
Kolik tu má holek (дівчат)
Má jich tu padesát

Budem je jmenovat,
Každa má své jméno,
Aby jí slušelo

Король наказує писареві подати список з іменами дівчат.

Писар подає список, але неправдивий, через що король віршами вимагає від нього справжнього списку, і так робиться три рази, після чого писар подає королеві вже правдивий список, промовляючи вірші:

To jest to psaní, co jsou v nem ty chracecké panny zapsany;
Chrast ten (хворост) leží v krásném údolí,
Že jsou tam ty chracecké holky nejkrásnější v celem okolí.

Перед тим як читати ймення дівчат «бирич» посилав писаря або кого-небудь іншого до корчми по пиво промовляючи:

Co ja mam pořad mluvití a nie pít? Mohu já si pro pivečko prosití [var. poslatí.]

Найчастіше відзиви про дівчат бувають добрі, так як вони і взагалі стараються порядними внесками забезпечити себе від неприємних дотепів і глузування з боку бирича. От, напр., деякі з його атестацій дівчат:

Do hospody slunce svítí. Že ta její dceruška jen rozkvítá.
Že jest ta dceruška, jako májové kvítí, U Bartů na dvore—se vitr točí,
U Kašparů na dvore je zásep krytá, Že ta její dceruška má spanilé oči.

А от приклад недобрих характеристик:

U Rihanků za vraty stojí pytel s klevaty (за ворітьми стоїть з пересудами мішок, з плітками).

Коли вже прочитано всі атестації дівчатам, «бирич» знов посилав писаря до корчми по пиво і просить його сказати хазяїнові:

Jestli mi dobrý ne dáš,
Prijde sem na tebe dědek lhař

Крім того він теж просить у дівчат ласки, кажучи:

Tuto svou řeč ukavívám (припиняю), vas, panenki utivě žadam
Jestli jsem v čem chybil, bych z toho viněn ne byl!

Після того всі співають яблоньку:

Ja mam jablonku, ja na ní vlezu, Jsou na ní jablička pěkná, červený,
Než jednou zatresu, hned zase slezu. A ja je natrhám pro potěšení.

У другій пісні характеризуються місцеві хазяїни, напр.:

Starosta—hodný pan, dovolil máje nam, або: Ten kovár mladý je, pro obec pracuje
Jeho žena hodná, každému radu dá. U hospody máje všecko se raduje.

Іноді, напр., у Пльзні, про корчму і корчмаря бувають і погані характеристики, напр.:

Ten ženkyr, hodný pan, pivo nam dává sam,
Do piva přidava, vodu nam prodává.

Пісня так кінчається: Slouha taha zvonec, písničky je konec. Písen uzavíram, všechnem s Bohem davam (з усіма прощаюсь) koho jsem rozhneval, odušnění žadam.

«Биріч» теж промовляє: «Každa písnička, byt i delší byla, ma svůj konec» а потім звертається до всіх з подякою за допомогу в улаштуванні свята.

Мелодії наведених пісень взагалі дуже гарні; особливо гарна, напр., мелодія пльзеньської пісні:

U Matoušů lipa pod ní je kolibka (Курінь)
V kolibce je šatek, písničky začátek (Česky Lid. Ročn. 11, 1892 N 2)

А ось де-які з пільзенських «атестацій» хазяїв:

Šusanka ten ma dvůr (2), kdyby mi ho dal půl (2)
Ten Khodl má voly, mají zlaté rohy,
Hedvabny prostranky, sříbrny rozporky.

Після пісень кат одрізає жабі голову (жабу часто роблять з сахару) промовляючи: *Žabo, co s to učinila, ze jsi našemu králi všechny knoflíky ukousala* (або *že jsi svému králi protivila*), і вже після цього починається «honění krále», яке в різних місцях відбувається ріжно. Проте найчастіше бувало так: писар або князь співає: «*Kam vy, vojáci, kam vy jedete?*» Вояки одповідають: «*My jedeme ke králi, abychom ho vysekali*. Тут уже король несподівано раптом від'їжджає, вояки старано його наздоганяють, щоб спіймати, скинути з нього корону і таким чином позбавити престолоа. Коли се їм вдається, вони скидають його з коня, при чому писар кричить: *Pojďte lide na divadla s železnyma kladivama* (молотками), *co ta žaba udělala, že našemu králi s hlavy čepíci shodla!* Кат питає, чи вбити йому короля, чи залишити йому життя. Всі кажуть, що треба вбити короля, і кат підіймає над його головою меч і кричить: *ponejprv, podruhé, potřetí, že královi hlava sleti!*

Корону викидають дітям, і вони з-за неї починають галас і навіть бійку. Король падає на землю і його під загальний сміх відносять на носилках. Такий король, по скінченні святкової гри, коли в корчмі починається загальне бенкетування, платить за всіх учасників бенкету, і на другий рік вибирають вже иншого короля. Але коли у гоньбі короля не піймають його, то він вістається «кралем» і на другий рік, і вже тоді учасники бенкету платять у корчмі за все, чого-б він не схотів.

Спільне бенкетування в корчмі, танці й веселощі молоді продовжуються звичайно до сходу сонця, коли вже кінчається святодухове свято гоньби короля. По різних місцевостях помічаються і ріжницї в подробицях святкування сеї «славности», що можна бачити з різних описів її по чехоморавських країнах (див. напр., той-же таки «*Český Lid*. Між инш. в Крумльовській окрузі, напр., бувало інтересне купання короля: з нього скидали корону у воду зі словами: «*Králová čepice, hup s ní do vodice!*» Король тоді кидається сам у воду, щоб піймати корону: тільки вже піймавши її і надівши на голову, він має право вийти з води і бігти до того місця, де він покинув свою шпату. В його тоді кидають дерном—се зветься «*drnovatí*»—і старанно ганяються за ним, щоб спіймати, і як се їм вдається, то на короля падає вже велике безчестя. А коли се не вдається, то король-переможець після такого купання з своїми прибічними дворянами сідає на коней і вони «*tíralí*» себ-то об'їжджали з radoшами все село. Потім вже піхотою, переходячи від хати до хати, збирали подарунки співають: *Našli jsme krále v zelenéj travě. Posekaného, porubáného: Mezi dvěma kůlci* (кілками: вар.—*lupci*). *Hospodynko krásná, dej nám lžičku masla, Sáhní hodně z hluboka, ne bude tě bolet ruka do roka, hlava do smrti!*

Не chce (король) nám nic jísti, než same kocmatice (яєшня). *Na polívaném rendlice* (сковорода). *Máme ho hnát do Prahy, Než my ho tam doženem, taky něco sežerem!*

В таких місцевостях, де буває обряд купання короля, дітям дозволяється купатися тільки вже після того, як відбудеться сеї обряд, себто після купання короля, хоч би як гаряче було на дворі.

Що-до походження свята і обряду «Івди кралів», то проф. Зібрт дослідник взагалі тверезий і дуже обережний у своїх виводах, на основі вивчення і порівняння роботи Е. Пабста¹⁾, Фаминцина (Божества древних Славян

¹⁾ Die Volksfeste des Maigrafen in Norddeutschland, Preussen Livland, Danemark und Schweden. Berlin 1865. Див. також: I. Pirrep Das Rosenfest am Pfingstmontag, Mannheim 1870.

1884; Скоморохи на Русі, 1889. Див. також П. Шейнт: Бытовая жизнь бѣлорусса въ обрядахъ. 1887 г.), І. Махала²⁾ та ин. висловлюється у тому смислі, що підстава сього свята, спільного не тільки Слов'янам, але і взагалі індоєвропейським народам — поганська і лише збіглася з християнськими святами Св. Трійці і Св. Духа. Ся підстава містить у собі зерно давнього народного погляду на боротьбу «частин року», зміну весни на літо; се — пережиток тих дій, через які давні, поганські ще люди виявляли свою вітху з приводу остаточного триумфу сонця і тепла над холодом і сутінками зими: таке, напр., кидання у воду, одрізування голови і взагалі знищення ворожого начала. От через що Зібрт рішуче відкидає всякі вузькі старання зв'язувати обряд «їзди короля» з різними прагерманськими віруваннями в бога Вютана³⁾ або з загибим без сліду після презбурзької баталії моравським королем Святополком II, з давнім королем мітологічного характеру Ечминком⁴⁾ й т. и. У встановлення ближчих відносин сього свята до античних, «розалій, русалій», то-що він проте не входить. задовольняючись вищеведеними загальними міркуваннями про правдиво поганську основу сього літнього обряду, який колись був загальноєвропейсьий та якого іноді з'ясовувано инакше, ближче до різних історичних подій, навіть не дуже вже старих. Між иншим ми зустріли у паризькому журналі «L'Illustration» 1928 № 4448 від 2 Juin, 86 année ст. 576 статтю «Jeux Tchecoslovaques» з гарним знімком «бою» або «їзди короля» підписаними: Une journée ethnographique à Prague: La course du roi sur la stade (ристалише).

Знімок цей зроблений з тої пражської «вистави» «біг короля», яку було між инш. уряджено 16—17 травня 1928 р., себ-то на зелених святах, з приводу святкування десятиліття існування Чехословацької самостійної республіки, в присутності французького міністра Шарля Ру, який навмисне прибув на сей юбілей, а також і американського представника. Се представлення відбувалося на тій самій великій площі коло президентського палацу, де мусіла бути і закладка пам'ятника Премислу Хліборобу, фундаторові палацу держави і де зібралося багато людей — (з тих 250.000 глядачів, що приїхали до Праги на юбілей). Там були окрім «короля», одягненого в усе біле, й його підданих, ще троє «герольдів», троє збирачів подарунків і троє представників сільської влади. «Герольди» викрикували різні імпровізовані вірші згідно з обставинами часу. Між иншим вони кричали «Hylom, hylom attention! Devant cette tribune commencera la danse. Vive le ministre de France!» (на почесній трибуні сидів французький міністр). Потім стали робити своє діло збирачі подарунків, а вже наприкінці стали гонити «короля». І ось автор статті з'ясовує сей обряд, як спомин або забуток давньої історичної події з чеської історії, а саме біг у Венгрію угорського короля Матвія, який був переможений своїм родичем — відомим чеським гуситським королем Юрієм Подебрадом і його було вкинуто до в'язниці. Автор ще приводить і подібну-ж аналогію до чеської обрядової гри з шведського святкування бігу короля Густава Вази до Далекарлії, яке і тепер ще відбувається там і до якого він відсилає читача у № «L'Illustration» від 24 березня, де вміщені й знімки з сей шведської гри, що являє собою начебто якийсь спомин про важку подію з історії — врятування шведського короля Густава (1523—1560), фундатора королівського дому Вази, після утечі його від данських ворогів до провінції Далекарлії.

²⁾ Nákras slovanského bájeslovi 1891. Прага. Див. також: Lach-Szyrma: Revue des traditions populaires 1887, Sobotka: Roslinstvo a jeho význam v národních písních, obrazech a pověstech slovanských, 1879.

³⁾ Noticen-Blatt d. hist. stat. sektion v Brne 1883, ст. О. Коллера.

⁴⁾ J. Klvana — ст. у журн. Svetozor 1891.

II. КРАЛИЦІ.

Старе обрядове святкування на зелених святах у Сербів.

Святкування «Кралиці» відбувається таким чином. 15, 17 або більше дівчат, але неодмінно в непаристім числі, збираються вкупі і вибирають поміж себе «короля» і «краслицю», «барьяктарів»-хорунжих — одного для краля, а другого для «краслиці», дворкиню (прислужниця), «девера» супровідника «краслиці», і «войводу».

Всі дівчата взагалі, які не виконують чоловічих ролей, мають коси розплетені, а проте в деяких місцевостях, напр. в Сремі і Старій Сербії дівчина, яка виконує обов'язки девера, має теж косу розплетену. Одежа на дівчині, яка виконує обов'язки короля, уся біла, на голові теж висока біла шапка «калпак» з підв'язаними до неї 9 стрічками: три темночервоні, три сині і три білі (число 9 у Сербів, так би мовити, епічне, див., напр. «Косовські» пісні, де у княгині Милиці, жінки Лазаря, знаходимо 9 поясів, 9 наміст на шиї то що). В правій руці король держить голий ніж, меч або шаблю. Одежа на королівні—темночервона, на голові червоний платок, на лобі дзеркальце, а права рука держить коробочку, куди хто хоче кидає після гри гроші.

«Барьяктар» короля держить у руці білий прапор, а «барьяктар» «краслиці» — червоний прапор. Замість справжніх «калпаків», які тепер у Сербів зустрічаються рідко, робляться вже звичайно паперові.

Перед кожною хатою в селі король махає своїм ножем або якою другою зброєю, а «краслиці» барьяктар — прапором. Потім дівчата поділяються на два загони, які йдуть один проти одного і, співаючи краслицьких пісень, наближаються один до одного; коли вони вже зійдуться близько, постріл з рушниць дає знати, що краслицька гра скінчена.

Саме в цей час кладуть гроші у коробочку «краслиці» («кутица»), при чому барьяктар або девер кланяється «краслиці» і дивиться у її дзеркальце, коли вона кивне головою.

«Краслицьких» пісень відомо більш двох десятків, і вони поділяються по змісту згідно з тим, кому вони співаються: краслю, «краслиці», попові, вояку, парубкові, дівчині, старості, дитині і т. и. У деяких піснях, хоч і записаних від народу, але частенько оброблених вже самими записувачами, знаходимо й чимало різних «псевдо-архаїчних» виразів і імен, напр., Лада, Коляда, Лель й Полель, Млада, Жива, Руйна, Ярила, Стара баба—Яга, Триглав і т. и. (Див. напр. М. С. Милоевич: Песни и обычаи укупного народа српског. Београд 1869—75, три книги). Ось дещо з цих пісень: I, з пісні про саму краслю:

Тебе да видимо
У црвено рухо (одежа)
У црвена лепа
Калпака на глави.
У црвеной дугой
До земље долами,
По долами руйно
Црвен пояс руйни
На том тилу белом
Девет пераница
Са орлови перья,
Со ти паунови.

Паунови перья
Со ти лабудови.
Тебе чека дивна
Млада барьяктаре
Са девера красна
Бела и румена
И дворкине беле,
Беле и румене
И со ясно светло
Светло огледало (дзеркало)
Со зелена лепа
Дубова кутія

В пісні перераховані подробиці одягу краслиці, люди, які супроводжують «краслицю»: девер, барьяктар, дворкиня, предмети, як дзеркало, зелена скринька (кутія) дубова.

Про попа:

Овде нама кажу
 Попа духовника.
 Вас дан (весь день) книге чита
 И Богу се моли
 Да нам Господь даде
 Здравлье и веселье
 Добри беричьета (успіхи)

Цркве да нам светле
 Монастири ясни
 Да нам буду светли
 Вас дан и честити.
 Да се штую цркве
 Школе и олтари і т. д.

Священик теж у пісні змальований на височині своїх «обов'язків».

III. ВИБОРИ „ЦАРЯ“ У БОЛГАР.

Стародавній болгарський звичай «пзбраніе на царь» відбувається так за описанням його, зробленим П. Кисимовим в журналі «Болгарска Сбирка» 1899, кн. 11—12, ст. 519—521. Царем звичайно вибирають якого-небудь заможного селянина, що має змогу добре почастивати своїх виборщиків вином та якоюсь смачною їжею, для чого заколюють і печуть яку-небудь скотину: «трѣбва да притѣкми барем (хоч-би) една возильница (бочка) вино и да заколи нѣкое добытъче». До двору обраного на царя приходять селяни, і їх частують вином з великої бочки, що міститься на саях посередині двору. Коли вже зберуться чоловіки з усього села, от вони беруть на руки ті санки, вбрані килимом і подушкою, саджають на них вибраного нового царя, возять його по всьому селу, а потім привозять до «мегдана» (сільська площа, вигін); там ставлять санки з царем, і молодь починає тоді заводити своє «хоро» (танок, хоровод). Старі люди дивляться на це кожний в повною чаркою в руках, яка переходить від одного до другого. Це все продовжується до смерку і тоді вже приставляють царя до дому, і всі розходяться по своїх хатах. Сей звичай вибирати царя що року ведеться з дуже старих часів, і навіть Турки його не забороняли. Ніяких окремих прав не було у такого царя: він тільки носив таке ім'я цілий рік, поки не виберуть кого іншого.

На жаль з вищенаведеного опису Кисимова не видно, у який саме правник зимою відбувається сей давній звичай—вибори царя: чи на колядку, чи на новий рік, чи може, на Водохрещі; не записав він і ніяких окремих подробиць цього обрядового звичаю. Запис він зробив з оповідання свого батька, яке відноситься приблизно до 1845 р. і до якогось села Разградської околиці коло міста Русе.

От і все, а цього замало таки для того, щоб можна було науково користатись наведеним описом без всякого сумніву... Мало певних даних, і се тим більше, що сам Кисимов каже, що він ні від кого і ніколи не чув про існування де-небудь ще такого стародавнього обрядового звичаю. «Никога и отъ никого другого не съмъ слушалъ, каже він, за той-а старъ народенъ селски обичай». Він тільки думає, що звичай цей знищений був у Болгар ще задовго до «освободительна—та война» через дуже неспокійне життя населення.

Тоді там «станаха» разни завѣри (заговори), разни вѣзстанія и разоренія, разни вилаетски преобразования, бѣсилки (шибениці) и кланія (різаниця) народа—отъ естество да унищожават дорѣ (навіть) и спомена на таковъ единъ народни политически стар обичай. Сама-та провѣрка за минало—то сѣществование на той-а обичай може да се вѣковна вѣзрастъ... за че нѣкога е сѣществовалъ там подобен старъ обичай...» Таку перевірку того, де і коли жив ще той старий звичай, на думку автора, мусять зробити молоді учені і сільські учителі: «И тая провѣрка лежи и прилича и вѣршатъ близостоящитѣ до мѣсто-то учени младежи и народни учители.

Подав А. Степович.

S o m m a i r e

Avis de la rédaction pour la deuxième année de la «Société Primitive» Michel Hrushevsky, membre de l'Académie (Kiev), Le centenaire du romantisme ukrainien A propos du centième anniversaire de la publication des «Chansons petites-russiennes» de M. Maksymovych, l'auteur discute le programme des études ethnographiques ukrainiennes, tel que l'a développé Maksymovych et le programme qui s'impose par les conditions actuelles de l'ethnographie. Catherine Hrushevsky (Kiev), De l'économie primitive. Quelques remarques sur la magie économique, à propos des formes archaïques de l'activité économique de la femme L'auteur étudie certains usages des paysannes ukrainiennes de se déshabiller pour procéder à diverses occupations domestiques, tel que l'usage de se dévêtir pour filer sur le seuil de la maison la nuit de 4 décembre (commencement de l'année agraire), de porter toute nue le fourrage aux bestiaux le matin de la St. Georges (premier jour du printemps), de faire le tour du potager le matin de la Pentecôte, ou de faire également toute nue le tour d'un incendie, et autres faits analogues. L'auteur distingue parmi ces usages ceux qui ont une fonction saisonnière régulière et ceux qui ce rapportent aux occupations exceptionnelles comme l'encerclement d'une maison brûlante, ou l'encerclement par des femmes nues attelées à une charrue d'un endroit envahi par une épidémie etc. D'autre part elle distingue les usages qui dérivent d'une notion de magie positive, comme les usages agraires où figure la nudité, des usages négatifs, qui ont en vue d'éloigner au moyen de la nudité des mauvaises forces ou des démons. L'auteur constate que jusqu'ici presque tous les faits de magie corporelle ont été expliqués par la notion négative, l'éloignement des mauvais esprits. Cependant les rites positifs, attachés qu'ils sont aux fonctions économiques importantes, paraissent plus typiques et plus anciens. Il semble que le vrai sens de ceux-ci ne peut être compris qu'en rapport avec l'importance primitive de la femme comme première productrice de nourriture végétale. Les anciennes théories physiologiques, qui ignoraient le rôle de l'homme à la procréation, renforçaient, paraît-il, encore cette importance de la femme. Unique productrice des plantes et procréatrice des hommes la femme occupait donc dans la vie primitive une place singulière, qui selon la tendance mystique de la pensée primitive, se traduisait par la croyance à la force magique du corps féminin, croyance qui survit à différents degrés dans toute une série de faits ethnographiques. Constantin Koperjynsky (Kiev), Les tendances directrices dans l'étude du cycle rituel du Nouvel An chez les Slaves orientaux Cet article constitue l'introduction à une étude sur le cycle du Nouvel An. L'auteur y analyse les opinions des savants qui ont étudié ce thème et il choisit comme base de son travail actuel l'étude approfondie du rythme saisonnier de la vie économique des anciens Slaves orientaux. La première étape de son travail sera donc de préciser l'importance qu'avait la saison hivernale dans l'ancienne économie slave, d'arrêter les limites de cette saison, et de rechercher les changements qui étaient survenus au cours de l'évolution de la société slave et sous la pression des influences étrangères. Ensuite, l'auteur cherchera quelle était l'idée que les Slaves orientaux se faisaient du temps, et finalement il fera l'étude détaillée du cycle rituel hivernal. Philaret Kolessa (Leopol, Galicie Orientale), La forme récitative dans la poésie populaire ukrainienne La poésie populaire ukrainienne connaît deux formes essentiellement différentes: les vers syllabiques assemblés en des strophes symétriques et le récitatif libre avec des vers inégaux sans alternance régulière des strophes. Le récitatif est la forme propre des genres littéraires les plus anciens tels que les conjurations, les formules magiques, les supplications des mendiants, les boniments des «svats» dans le rituel nuptial, mais surtout les «hossinia» (lamentations) et les „doumy“. L'auteur note aussi les traces de	pp. 3 4—8 9—44 45—59 50—113
---	--

l'influence du récitatif populaire dans la forme libre de plusieurs œuvres poétiques des anciens écrivains d'Ukraine, comme la chanson d'Igor du XII-e s. et d'autres. Mais la forme typique du récitatif c'est le holossinia, ou lamentation pour les morts, tandis que sa forme la plus évoluée et la plus parfaite c'est la «douma», poésie épique chantée par des professionnels («kobsars», «bandouristes», «lyrnyks») au son d'un instrument de musique approprié. Selon l'hypothèse de l'auteur les doumy dérivent probablement des lamentations à l'occasion de la mort de quelque personnage en vue, des chefs et des guerriers renommés. Ces lamentations colportées, en suite, par des chanteurs professionnels se perfectionnèrent et prirent définitivement la forme que nous voyons au doumy du XIX-e s. et qui existait, paraît-il, déjà au XVII-e, comme le prouve un manuscrit récemment trouvé. Quant à déduire la forme de la chanson syllabique du récitatif ou vice versa, l'auteur nie la possibilité d'un rapport génétique entre ces deux formes. Car tandis que la chanson prenait au pas de la danse, qu'elle accompagnait en choeur, un rythme rigoureux et des strophes symétriques, le récitatif se développait parallèlement comme une manifestation de chanteur individuel (tels les lamentatrices professionnelles et les «kobsars»).

Les illustrations 1-5 (pp. 68-71) donnent des spécimens de lamentations notés par l'auteur et par d'autres personnes en Galicie orientale. Les tables 1-4 (pp. 87-90) — spécimens de „doumy“ phonographi  es par l'auteur au gouvernement de Poltava.

Constantin Chtepa (Nijne), Les problèmes du syncrétisme religieux antique en rapport avec les thèmes légendaires ukrainiens 114-127

A propos du livre de Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, l'auteur note quelques influences iraniennes dans la mythologie populaire ukrainienne: son dualisme, les mythes cosmographiques et eschatologiques etc.

Theodore Savtchenko (Kiev), Survivances moderne. Le maréchal Foch   et la „pensée primitive“ 128-137

Eugène Kagarov (Leningrad), Le département de l'évolution et de la typologie au Musée d'anthropologie et d'  thnologie de l'Académie des sciences d'U.R.S.S.    Leningrad 138-145

Catherine Hrushevsky (Kiev), Le r  cueil des faits   thnographiques relatifs au culte du feu dans l'ancienne Ukraine de B. Kravtchenko. 146-147

Basile Kravtchenko (Zytomir) Le feu. Faits recueillis en Volhynie et en d' autres provinces de la rive droite du Dni  per 147-181

Bibliographie critique par C. Chtepa, Th. Havrylenko, P. Hladkivsky, C. Hrushevsky, E. Kagarov, C. Koperjynsky, E. Myzko, V. Syltchenko, L. Chevichenko 182-223

Procès-verbaux des réunions du Cabinet pour l'étude de la culture primitive et de ses survivances en Ukraine à la Chaire d'études historiques, de la Commission de la culture primitive et celle de la poésie populaire historique à l'Académie des sciences d'Ukraine dans l'année 1927. 224-226

La poursuite des roi en Tchecko-slovaquie par Andronic Stepovytych. Appendice au procès verbal du 27/VII 1926. 227-234

З М І С Т.

Розвідки й замітки:

	Стор.
Акад. Михайло Грушевський, Сто літ українського народництва	4
Катерина Грушевська, З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства	9
Кость Копержинський, Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу	45
Др. Филарет Колесса, Речитативні форми в українській народній поезії	60
Костянтин Штепа, Проблеми античного релігійного синкретизму в зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості (з приводу книги Reitzenstein-Schaefer'a Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig, 1922).	114
Федір Савченко, З сучасних пережитків. Маршал Фом і „прелогічне мислення“.	128
Євген Кагаров, Відділ Еволюції та Типології культури при Музеї Антропології та Етнографії Академії Наук С.Р.С.Р. у Ленінграді	138
Катерина Грушевська, До збірки матеріалів про „вогонь“ В. Ф. Кравченка	146
Василь Кравченко, Вогонь (матеріал зібраний на Правобережжі)	147

Критика й бібліографія:

К. Грушевська, F. Schulze-Maizier, Die Osterinsel	182
„ Dr. Alfred Schachtzabel, Im Hochland von Angola, 1923	185
В. Юркевич, Alexander Kraushar, Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego, 1920,	189
„ Ianina Klawe, Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce, 1920	191
К. Грушевська, Enrique Casas, La cowađa y el origen del totemismo, 1926	194
„ Franz Boas, Stylistic aspects of primitive literature, 1925	196
П. Глядківський, G��d��on Huet, Les contes populaires, 1923	200
К. Штепа, Проф. В. Г. Богораз-Тан, Християнство в свете ��тнографії, 1928	202
„ Проф. Йор. Иванов-Богомилски книги и легенди, 1925	205
С. Мисько, Bruno Schröder, Der heilige Christophoros, 1926	206
К. Копержинський, А. Ковалівський, Виробничі культи в давній Україні, 1926	214
Т. Гавериленко, С. Loukotka, Nabo��zenstv�� indi��n��, 1926	216
В. Сільченко, Henrik Biegeleisen, Matka i dziecko w obr��dach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego, 1927	218
Є. Кагаров, Dr. Lily Weiser, Altgermanische J��nglingsweihen und M��nnerb��nde, 1927	219
Л. Шевченко, R. Maunier, Les rites de construction en Kabylie, 1925,	219
„ Le culte domestique en Kabylie, 1925	
Протоколи Засідань Кабінету Примітивної Культури при Науково-дослідчій Катедрі Історії України спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук в р. 1927, засідання 19—31	224
Андроник Степович, Їзда королів. (До записів В. Т. Ляскоронського: Русальчин Великдень на Чернігівщині)	227
Зміст попередніх випусків, Первісного Громадянства	238

ЗМІСТ ПОПЕРЕДНІХ ВИПУСКІВ „ПЕРВІСНОГО ГРОМАДЯНСТВА“. 1926, вип. I—II.

Вступне слово, акад. Михайла Грушевського (III—VIII).

Стор.

Розвідки й замітки:

Катерина Грушевська, Дума про пригоду на морі поповича (1). **Кость Копержинський**, Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку (36). **Федір Савченко**, „Родини, христини, похристини“ (невидана запис 1854 р. Опанаса Марковича) (76). **Акад. Михайло Грушевський**, Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками (83). **Людмила Шевченко**, Звичаї зв'язані з закладами будівлі (87). **Катерина Грушевська**, Спроби соціологічного об'яснення народної казки (З приводу книги: P. Saintyves, Les contes de Perrault et les recits parallèles. Leurs origines. Coutumes primitives et liturgies populaires. Paris 1923) (96). **Акад. М. Грушевський**, Відродження французької соціологічної школи (Дюркгема) (112). Невидана стаття **М. П. Драгоманова** про фольклорну літературу, подав **М. Возняк** (118).

Критика й бібліографія:

Ф. Савченко, A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie, 1923 (123). **М. Грушевський**, К. М. Тахтарев, Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм, I і II, 1924 (126). **Т. Гаєриленко**, J. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, t. I, II, 1922—1923 (127). **К. Грушевська**, E. S. Hartland, Primitive Society. The beginning of the Family and the reckoning of descent, 1921. **К. Грушевська**, E. S. Hartland, Primitive Law, 1924 (130). **М. Грушевський**, V. I. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I. 1922 (134). **В. Денисенко**, A. Fischer, Zwyczae pogrzebowe ludy Polskiego, 1921 (136). **П. Гладківський**, I. Kopernicki, Textes Tsiganes, contes et poésies, 1925 (138). **А. Степович**, J. Polivka, Collection de contes slovaques populaires. I—II, 1924 (141). **К. Копержинський**, Alois John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, 1924 (142). **К. Грушевська**, Етнографічний Вісник, кн. I. 1925 (143). **К. Грушевська**, Записки Етнографічного Товариства, кн. I. 1925 (143). **Протоколи Засідань** Кабінету Примітивної Культури при Науково-дослідній Катедрі Історії України спільно з Культурно-історичною Комісією. Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання I—X (145). Тимчасовий вислід досліді над темою „Вдячний мрець“, **П. Гладківського** (147). „Від'їзд у море рибалок та моряків у м. Бердянську“, до статті **К. Грушевської** „Дума про пригоду на морі поповича“, подав **В. Кравченко**. (150).

1926 вип. III.

Розвідки й замітки:

Акад. Павло Тютковський, Причини так званих „наступів азійських варварів“ на Європу (3). **Климент Квітка**, Первісні топоряди (29). **Федір Савченко**, Парубоцькі та дівочі громади на Україні (85). **Катерина Грушевська**, Людський колектив, як підвалина пам'яті (з приводу книги M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la memoire (93). **Федір Савченко**, Соціологія в розумінні французької „нової демократії“ (з приводу книги: La Science des Moeurs. Introduction à la méthode sociologique, par Paul Bureau) (105). **Кость Копержинський**, Новими праці з слов'янської мітології (з приводу книг A. Brückner, Mitologia Słowianska. Mitologia Polska) (111). **Людмила Шевченко**, Спомини про акад. В. М. Гнатюка (122). **Катерина Грушевська**, До соціології старцівства (125). **Борис Луговський**, Чернігівські старці (з малюнками) (131).

Критика й бібліографія:

К. Грушевська, Ales Hrdlička, The Origin and Antiquity of the American Indians, 1925 (178). **Т. Гаєриленко**, M. Halbwachs, Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim, 1925 (179). **В. Рубайло**, J. Nippgen, Les divinités des eaux chez les peuples Finnoougriens: Les Ostiaques et les Vogoules; Les Lapons. 1925 (183). **В. Денисенко**, P. Bogatyrev, Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpatique, 1926 (184). **Г. Смолинська**, Witold Klinger, Obrzędowsé ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne, 1926 (189). **П. Гладківський**, P. Pettazzoni, The Chain of Argows, 1924 (192). **М. Грушевський**, Етнографический отдел Государственного Русского Музея, Материалы по этнографии, I—III, 1926 (196). **К. Грушевська**, Етнографія, № 1—2, 1926 (198). **Протоколи Засідань** Кабінету Примітивної Культури при Науково-дослідній Катедрі Історії України спільно з Культурно-історичною Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання XI—XVIII (205).

„УКРАЇНА“

науковий двохмісячник українознавства—орган Історичної Секції Української Академії Наук під загальною редакцією голови Секції **академіка Михайла Грушевського**.

Нова серія виходить від року 1924—з початку трьома книжками, від р. 1925—п'ятьма в 1928—шість книжок на рік.

Містить статті і замітки з економічної, культурної і політичної історії України новіших і давніх часів, а також матеріали з археології літератури, фольклору, мови, етнографії і краєзнавства України. Особливу увагу звертає при тім на наростання великого соціального перевороту протягом останнього століття перед революцією. Спеціально присвячений цьому століттю відділ «Матеріалів з літературного та громадського життя XIX і початку XX століття», що містить мемуари, листування, недруковані літературні твори і цікавіші документи.

В відділі «Критики» містяться рецензії, огляди, критичні студії, статті про українські і закордонні видання. В «Хроніці»—відомості з сучасного наукового життя.

У випущених уже трьох книгах «України» за рік 1928 були уміщені м. ин. такі статті і матеріали: О. П а в л и к а—Буковина до 1848 року; С. Гаєвського—Літературна діяльність Ольги Кобилянської; С. Якимовича—На місяцях останніх днів Кармелюка; Д. Граховецького—Матеріали до арешту кирило-методіївців; проф. О. Грушевського—Історичні статті Костомарова в «Основі»; І. Житецького—Київська Громада за 60-х років; акад. М. Грушевського—Галицько-українські взаємини; акад. К. Студинського—До історії взаємин Галичини з Україною; Др. О. Макарушка—Початки нового українського письменства в Галичині; Др. Ф. Колесси—Українська народня пісня на переході XVII—XVIII вв.; Др. М. Лозинського—Обопільні стосунки між Великою Україною і Галичиною в історії розвитку української політичної думки XIX і XX вв.; акад. С. Смал-Стоцького—Східні Слов'яни; проф. О. Грушевського—До статті Костомарова про федеративний лад Старої Русі і багато инш.

У книжках 4—6 будуть між иншим подані статті: акад. Смал-Стоцького—Українська літературна мова; В. Пархоменка—Історичні проблеми Київської Русі; І. Крип'якевича—Остафій Астаматій, український резидент в Туреччині; Гредова—Запорозький Кіш та Коліївщина; В. Данилова—До історії «Малоросійських псеєнь» Максимовича; М. Возняка—Пісня про Вишневецького; статті про Антоновича акад. М. Грушевського, проф. Гермайзе, проф. М. Кордуби й инш.; М. Марковського, С. Козуба—Про творчість Коцюбинського, Спомини Г. Бердо, то-що.

Почавши від минулого року «Україна» дає також огляди досягнень української науки в різних галузях досліду—соціальних і природничих—в Радянській Україні і по-за її межами. У випущених уже книгах «України» з'явилися огляди досягнень історії, літературознавства, мовознавства, етнографії; в дальших книгах друкуються огляди наук юридичних, економічних, природничих, математичних і т. и. Вони необхідні кожному, хто займається наукою, викладачам і студентам вищих шкіл і т. д.

УМОВИ ПЕРЕДПЛАТИ „УКРАЇНИ“.

„Україна“ з додатком „Наукового Збірника“ (6 книг „України“ і сьома—„Науковий Збірник“ за р. 1928) коштують—8 карб. на рік, на півроку—4 карб. 25 к., окремо книга „України“—2 карб.; „Науковий Збірник“—3 карб. „Науковий Збірник“ надсилається лише річним передплатникам.

По-за тим можна виписувати комплекти „України“ за минулі роки:
За рік 1924 (4 числа в трьох книгах з додатком „Наук. Збірн.“) за 5 карб.
За рік 1925 (6 чисел в п'яти книгах з додатком „Наук. Збірн.“) за 6 карб.
За рік 1926 (6 чисел в п'яти книгах з додатком „Наук. Збірн.“) за 7 карб.
За рік 1927 (6 чисел в п'яти книгах з додатком „Наук. Збірн.“) за 8 карб.

Крім того передплатники „України“ можуть за окремою доплатою отримувати з великою знижкою річні видання (див. на звороті).

Річні передплатники „України“, що посилають гроші враз, мають одержати талона на знижку в 20% зо всіх видань ДВУ з ціни, коли купують на суму до 50 карб.

Адреса для передплати: Київ, вул. Маркса, № 2, ДВУ, Періодсектор.

Адреса Редакції „України“: Київ, вул. Короленка, № 35.

Справи передплати до Редакції не належать.

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

та його пережитки на Україні

що видає Кабінет Примітивної Культури при Науково-Дослідчій Катедрі історії Українського народу спільно з Культурно-історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, освітлює соціальну преісторію України—відносини людей з тих часів, куди не сягає людська історія, народню творчість в соціологічній освітленню: її звязки з громадським позиттям в давніх часах.

Він використовує останні досягнення світової науки для висвітлення українського народнього життя і творчости, для зрозуміння його розвитку від найдавніших часів, яких не можуть розсвітлити ніякі писані історичні пам'ятки.

Його редакція закликає всіх, хто дорожить пізнанням свого народу, помагати сьому дослідю надсилаючи їй нові матеріали, ведучи дослід і роблячи записи за програмами Кабінету Примітивної культури, що він розсилає дурно всім, хто до нього звертається.

Досі випустило „Примітивне Громадянство“ (1—2 вип. за рік 1926, ціна 2 карб. 70 к., вип. 3-й за 1926 рік, ціна 3 карб.; за 1927 рік, вип. 1—3 в одній книзі, ціна 1 карб. 50 коп.; за 1928 рік, вип. 1—2 друкуються.

Сі книги „Первісного Громадянства“ йдуть також як додаток до „України“. За доплату 2 карб. річні передплатники „України“ одержують три вип. „Первісного Громадянства“ в 2-х книгах за рік 1926. За доплату 1 карб., три випуски за рік 1927 (в одній книзі).

За окрему доплату 6 карб. річні передплатники „України“ одержують великі і багато ілюстровані збірники: „Київ та його околиця“ і „Чернігів і північне Лівобережжя“, тоді як в особнім продажу вони коштують 13 карбованців 50 коп. Так само річні передплатники за 3 карб. можуть одержати збірник „За сто літ“ вип. 1-ий і за 3 карб. вип. 2-й, що в особнім продажу коштують 9 карб. 50 коп.

Інші видання Історичної Секції, що поступили в продаж:

Історія української літератури т. IV акад. М. С. Грушевського стор. 689, ц. 6 карб., т. V, в. 1 і 2, ц. 6 карб.

Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова, ц. 5 карб.

Студії з Історії України т. I, (орган Науково-Дослідчої Катедри Історії України в Києві), ц. 1 карб. 80 коп., т. II вийде до 1 жовтня 1928 року.

Передплату на „Первісне Громадянство“ з 1927 року, треба безпосередньо надсилати до Редакції „Україна“: Київ, вул. Короленка № 35.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

просить надсилати їй для використання всякого роду матеріали, що освітлюють як матеріальну, так і духовну культуру Українського народу: записи старіші і зовсім нові, творів усної словесности, описання обрядів, повірок, форм життя родинного і громадського, хазяйства і домашнього побуту, новіших явищ народнього життя в селі, містечку, городі, і пережитків старих форм його.

Програми для збирання друкуються в „Первіснім Громадянстві“ і в „Україні“ починаючи з кн. I за 1925 рік.

Адреса: Київ, вул. Короленка 35.

ВИЙШОВ З ДРУКУ
ЗБІРНИК

„СТУДІЇ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ“

(ОРГАН НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ
ІСТОРІЇ УКРАЇНИ В КИЇВІ)

ТОМ ПЕРШИЙ

Ціна 1 карб. 80 коп.

ТОМ ДРУГИЙ ЗАКІНЧУЄТЬСЯ ДРУКОМ І ВИЙДЕ В СВІТ У ВЕРЕСНІ.

ВИЙШОВ З ДРУКУ

ЮВІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК

НА ПОШАНУ АКАДЕМИКА

МИХАЙЛА СЕРГІЄВИЧА ГРУШЕВСЬКОГО.

ЧАСТИНА ПЕРША: ІСТОРИЧНА.

Розкішно виданий збірник, містить понад 50 розвідок з палеоетнології, мистецтва, історії України та всесвітньої історії. XII+492 стор. з мапами та рисунками.

Ціна 4 карб. 80 коп.

Ціна 1 карб. 50 коп.

НІБУ

НІБУ

НІБУ

НІБУ

