Пр 208/26-1-2 II

Первісне громадянство та його пережитки на Україні, вип. 1-2

1926.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

208
Пр 26-1-2

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE, COMMISSION POUR L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION
SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SES SURVIVANCES EN UKRAINE, REVUE SCIENTIFIQUE
SOUS LA REDACTION DE CATHÉRINE HRUSHEVSKA, SECRETAIRE DE LA COMMISSION.

Sommaire voir verso.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
в. о. секретаря Культурно-Історичної Комісії

1926

Вип. 1 і 2

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Sommaire.

PP.

Avant propos par M. Hrushevsky, membre de l' Académie . . . . . III—VIII

Catherine Hrushevska, La Douma de la mésaventure maritime d'un fils de pope (Observations sur les coutumes relatives à un départ) . . 1—35

La Douma de l' Aventure d' Alexis Popovitch et celle de «La Tempête sur la mer Noire», espèce de poèmes chantés par des «kobsars» qui sont des chanteurs professionnels aveugles, ont été considérées à tort comme des variantes d'une seule oeuvre. Cependant elles ont non seulement des différences évidentes mais elles portent aussi des marques d'une provenance de milieux opposés et de deux idéologies contraires. La Douma de la Tempête est une glorification de la grande famille patriarcale, qui par la puissance de sa force mystique retire ses membres, fidèles «du fond de la mer». C'est une idéologie qui a été celle de la grande masse ukrainienne depuis les temps de la constitution tribale jusqu'au XVIII-e s., elle s'y est manifestée dans de maintes chansons et doumas de tous les âges (5—8).

La Douma de «l'aventure d' Alexis Popovitch» n'est pas entièrement dans les vues de cette idéologie familiale. Elle a dut naître dans un milieu spécial ayant sa propre idéologie.

Différentes théories sur l'origine de la Douma d' Alexis Popovitch (8—15). Liste des variantes de cette douma. Deux groupes de variantes: dans l'un le héros est sauvé par la force de son repentir, dans le second par le sacrifice de son petit doigt. En dehors de ce détail—ressemblance des deux groupes (15—18).

Les péchés d' Alexis. Les péchés du héros se rattachent tous au moment de son départ. Ce ne sont pas pour la plupart des péchés mortels, Alexis n'est pas un grand pécheur—la morale qu'il a offensée n'est ni la morale chrétienne ni la morale familiale traditionnelle; quelle morale est-ce? Alexis avait blessé les usages relatifs au départ. Ces coutumes ont survécu chez les paysans, et ont laissé leurs traces dans les chansons populaires (18—24). Pour les marins surtout ces coutumes sont sacrées, ce que prouvent des exemples de folk-lore des marins. Un exemple: La ballade de Sir Patrick Spens sur les suites funestes d'un départ irregulier, sous de mauvais auspices (24—25).

Les rites et usages à propos de départs dans le folk-lore ukrainien, d'après l'enquête de la commission de l'histoire de la culture, et quelques illustrations du folk-lore des peuples primitifs et demi-civilisés (25—33).

L'origine de la Douma de «l'Aventure». La première rédaction du poème qui a fourni le canevas pour la Douma prit naissance dans un milieu marin dans un temps très reculé et dans le but de renforcer l'importance des rites de départ, et des traditions marines. Comme héros elle choisit un «popovitch» fils de pope, qui du haut de sa science cléricale ne fait aucun cas des «superstitions» des marins et ainsi provoque une tempête. Vers le XVI-e s. ce poème a du être refait en douma par les kobsars cosaques; en même temps probablement le capitaine qui figurait dans l'aventure reçut le nom d'un chef cosaque populaire—Poloouss qui dirigait une expédition navale en 1597. Il parait aussi que les différentes écoles des «kobsars» varièrent le nom du capitaine selon leur sympathie ou leur dependence d'un tel capitaine cosaque. Ainsi apparut le nom de Zborovsky, comme capitaine vers 1610, et d'autres noms dans les variantes de la douma, probablement corrompus (33—35).

Konstantin Koperjynsky, Les rites de la moisson chez les peuples slaves à la première époque de leur évolution . . 36—74

L'étude du rite du moissonnage et sa place dans la science ethnographique. Le caractère social du travail et des fêtes chez les Slaves. Terminologie rituelle (36—40).

Le rite autour du dernier épis («boroda»—la barbe, «kosa»—la chêvre). Description des rites, son explication par Mannhardt; critique de sa théorie valable seulement pour certains cas. Les actes autour de la boroda doivent être considérés comme du même genre que les jeux qui imitent les travaux agricoles, par ex. «mak»—le pavot. Les rites de la boroda symbolisent le labourage, les semail-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Д Пр 208/26-1-2
1296
[301 : 89]

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ.
ACADEMIE DES SCIENCES D'UKRAINE, COMMISSION POUR L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION
société primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique
sous la redaction de Catherine Hrushevska, secretaire de la commission.

Пр 2/26
см. 1954 р.
Спец. фон.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО
ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

ПРИМІТИВНА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,
СОЦІЯЛЬНА ПРЕІСТОРІЯ,
НАРОДНЯ ТВОРЧІСТЬ В СОЦІОЛОГІЧНОМУ ОСВІТЛЕННЮ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
в. о. секретаря Культурно-Історичної Комісії

1926

75245
75245
Державна іст... БІБЛІОТЕ...
-2015-

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний секретар Академії Наук.
Акад. Аг. Кр...

208
Пр 26-1-2
75245
Первіс...
мадянств...
його перех...
на Україні.

Поверніть книгу не пізніше зазнач...

Києво-Святошинська друк.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ВСТУПНЕ СЛОВО.

Остання чверть століття визначилась великими поступами в пізнанню і розумінню первісного світогляду і людських взаємовідносин та переживань тих первісних ідей і форм життя на вищих стадіях культури і громадської організації.

З одного боку, незмірно зріс і піднявся в своїй якості матеріял в розпорядженню дослідника. Від того часу як Смітсоніянський Інститут чи його Етнологічне Бюро розпочало своє систематичне обслідування Америки на північ від Мексики (1880); як пішли обслідування нових колоніяльних німецьких, французьких та бельгійських територій в Африці; як праці Б. Спенсера, Гілена, Гавіта розгорнули образ примітивного життя Австралії, а Джезупова експедиція дала стільки нового матеріялу для арктичних країв,—дослідник узброївся не тільки далеко богатшим, але і значно кращим, певнішим і детальнішим матеріялом. Порівняти для свого часу монументальний звід, розпочатий в 1870-х рр.: Г. Спенсером—і етнологічні монографії останнього десятиліття перед війною яка величезна ріжниця!

А з другого боку—незмірно вигострився і витоншився, став глибшим і повнішим самий дослід. На місце цінної свого часу, як робоча гіпотеза, але передавненої і застарілої від занадто довгого вживання анімістичної теорії Тейлора прийшла магічна теорія Фрезера, з його майстерним аналізом переживань примітивного мишлення (The Golden Bough, I том, 1890). Далі „прелогічна“ концепція Леві-Бріля твердо уставила неможливість розвязування психологічних проблем примітивного життя методами сучасного логічного думання. А Дюркгемова „французька соціологічна школа“ докладним розбором етнологічної і пресоціологічної літератури і біжучого матеріялу, протягом кільканадцяти літ, на сторінках свого L'Année Sociologique (1899—1914) навчила твердо і ясно оперувати „соціяльними фактами“.

Се поставило на нові шляхи дослід преісторії ріжних явищ соціяльного і культурного життя, і поруч того як історія матеріяльної культури добирається до найстарших форм техніки і продукції, як порівняна анатомія силкується розвязати проблеми фізичної еволюції людської природи, невідклично встають перед дослідниками культури і соціяльного ладу проблеми преісторії ріжних відносин і явищ з сеї сфери. Преісторія мисли і словесної творчости, обряду, морали і права, очевидно, повинна бути так само розроблена, як і преісторія техніки і пластичного мистецтва, в рамцях життя окремих народів, як і цілих великих комплексів людства: певних рас, чи певних континентів. Поодинокі проби історичної аналізи, пророблені в останніх десятиліттях, ясно показали, що в сім напрямі можна і т р е б а працювати, з повною надією на успіх,—тільки методично, науково, виходячи з умов матеріяльного життя, а не яких-небудь теоретичних передпосилок.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Такі дослідчі проби робилися на Україні з успіхом уже давніше, тому тридцять-сорок літ: згадаймо всім звісні праці Зібера, Вовка, Чернишова, Сумцова, Охримовича. В них знайдеться чимало влучних і методичних аналіз ріжних явищ в обрядовості і літературнім матеріялі (усній творчості). Але всі сі праці належать до 1880—1890-х рр., в останніх-же десятиліттях—коли так незмірно розросталися засоби для порівняння і так чітко, в порівнянню з попереднім, обгострилися його підходи, так розширилося поле зору досліду,—як-раз завмерли майже зовсім досліди на сім полі у нас. І з тим утворилася в нашій науці незвичайно прикра прогалина, що дає себе відчувати при кождім культурно-історичнім досліді!

Тому приступаючи в 1919 році до організації Українського Соціологічного Інституту (про сю організацію я розповів в передмові до книги співробітниці Інституту К. Грушевської: „З примітивної культури"), я одним з головних завдань поставив організацію студій примітивної культури, використовування їх для вияснення українських пережитків та висвітлення соціяльної преісторії України. В сім напрямі й дійсно пішла робота семінарія примітивної культури Укр. Соц. Інст.—про напрями й характер котрої дає докладне поняття згадана збірка праць, почасти зроблених в сім семінарі, почасти тільки розпочатих в нім і пізніше докінчених рефератів і розвідок виучениці і співробітниці сього семінарія: „З Примітивної культури. Розвідки і доповіді", К., 1924. Провідні-ж ідеї сього досліду—його завдання і методи я мав нагоду коротко схарактеризувати в своїх публікаціях: „Початки Громадянства (Генетична Соціологія)" 1921 й „Історія Української литератури" т. І 1923 (початки і розвій словесного мистецтва).

З поворотом моїм на Україну для продовження сеї роботи утворено в Істор.-філ. відділі Укр. Академії Наук „Комісію Культурно-історичну" і „Комісію Історичної пісенности", які й повели сі заняття за планами Укр. Соц. Інституту і в значній мірі—силами його виучеників і співробітників. Під фірмою „Культурно-історичної комісії" вийшли згадані вище семінарійні праці Інституту, і згідно з його програмою досліду (в головних рисах начеркненою в „Інструкції Катедри історії Українського Народу Укр. Академії Наук для дослідів культурних переживань та історичної пісенности") [1]), практично поведено обслідування Прип'ятського Полісся співробітниками згаданих установ, для придбання нового матеріялу з сеї найбільш законсервованої і найменше дослідженої частини України. В вересні 1925 р. до сих двох установ прибула ще третя—„Кабінет Примітивної Культури" при Науково-дослідчій катедрі історії України (при підсекції історії інтелектуальної культури, в культурно-історичній секції), що пробуває під моїм керуванням при Академії Наук. Так утворилася фактична асоціяція культурно-історичного досліду України в світлі сучасного розроблення примітивної культури (примітивна культура та її пережитки на Україні, соціяльна преісторія і соціологічне освітлення народньої творчости). Ся асоціяція продовжує і продовжуватиме на Україні роботу Укр. Соціологічного Інституту, поки викристалізується остаточно його справа.

---

[1]) Надрукована в «Україні», 1925 р., кн. III с. 183, і окремо, як вип. 1 Програм Культ.-істор. комісії Акад. Н.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Правда, робота ся відбувається поки-що „в сподіванню грядущих благ“, бо у всіх трьох згаданих установах разом тепер єсть тільки одна штатна посада на 20 постійних сповробітників, які уділяють свій час сій роботі, працюючи по инших установах, і ні одна з згаданих установ не має постійних асигнувань ні на літературу, ні на екскурсії, ні на видавництво. Проте роботу свою вони провадять енергійно, планово, методично, надробляючи революційним ентузіязмом нашої будівничої доби брак матеріяльних засобів. Всякими способами стягають біжучу світову літературу, з мінімальними засобами відбувають наукові екскурсії, жваво дебатують методичні й організаційні питання, в надії їх реалізації, і я сподіваюсь, що сей енергійний молодняк таки дочекається засобів реалізації поставленої програми.

Почавши від листопада 1925 р., згадана „асоціяція культурно-історичного досліду“ відбуває що-місяця свої засідання, де вислухує й обговорює наукові доповіді й праці, анкети й плани обслідування певних районів, особливо Прип'ятського Полісся, що зістається головним операційним тереном їх, і протягом осени та зими 1925—6 рр. було прорізане рядом орієнтаційних екскурсій [1]). Крім згаданої збірки „З примітивної культури“, що дає програмний проспект перейнятої від Укр. Соц. Інституту роботи, — співробітники згаданих установ протягом 1924—25 рр., в часописі „Україна“ та в „Науковім Збірнику“ опублікували ряд праць до ріжних питань своєї ділянки (звертаю увагу між иншим на студію Ф. Я. Савченка про „Обрядовість найпримітивніших“, в Наук. Збірн. за 1924 р.). Подали оцінки чималої низки нових публікацій з сеї сфери. Виготовили ряд анкет і інструкцій для збирання матеріялу по ріжним питанням народнього світогляду, обрядовости і соціяльних відносин. Все се тепер переходить на новий орган сеї дослідчої праці, що розпочинається отсею книжкою—завдяки прихильності Державного Видавництва, яке весь час з незмінною уважливістю ставилось до проєктів наукових видавництв, які довелось мені висувати за сі роки.

Я сам тепер, по довгій перерві, повертаюсь до своїх зайнять українською історією—перерваних війною і революцією, і разом з тим замикаю свої праці над генетичною соціологією, примітивною культурою і всесвітньою історією, котрим віддав повних десять літ в сій вимушеній перерві моєї основної праці. Я радий, що можу передати роботу над сими проблемами моїм ученикам і співробітникам, і в їх працях моя робота знайде своє органічне продовження, і полишаючи за собою надалі тільки дуже загальний організаційний провід, вложений на мене Академією, я позволю собі зазначити кілька головних провідних гадок, які кермували моєю роботою, і котрі—я сподіваюсь—будуть продовжені моїми співробітниками, в руки котрих я тепер передаю дальше ведення сих студій.

З ріжних сторін: від досліду українського фольклору, від народнього мистецтва, від історії культури, від соціяльної історії, заглиблюючися в можливо найстарші стадії української творчости і життя, сучасна розвідка доходить незмінно до тої дослідницької зони, де реконструкція стає можливою тільки за поміччю аналогій життя і творчости нижче культурних народів. Розуміється,

[1]) Протоколи засідань див. нижче.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

вона мусить поступати, виходячи від народів найближче звязаних історично і географічно та переходячи до більш віддалених,—пильно виключаючи при тім все, що могло зайти дорогою літературного запозичення з світового мандрівного репертуару,—й освітлювати здобутий в сім досліді матеріял свідченнями етнології дальших країв. Сею дорогою розвідка доходить до первісної, чи то примітивної, підоснови, яка живе в ріжних переживаннях серед явищ культурнішого життя. Під сею примітивною стадією—з огляду на умовність і велику розтягненість сього терміну се треба пояснити—розуміємо життя, яке в сфері продукції ще не дійшло до поділу праці, в сфері соціяльній не доступило до класової диференціяції суспільности, в сфері інтелектуальній не переступило зони, що відділяє мишлення прелогічне, з його містичною синтетичністю, від новішої аналітичної раціоналістичної мисли. Ся стадія життя—дуже велика і в абрисах своїх не завсіди чітка—сягає в безконечно далекі глибини людського життя. Але в деяких ділянках вона часом держиться живо і діяльно серед значного культурного поступу в инших сферах, і служить тою просторою, більш-менш спільною і загальною для всього людства коморою, в котрій містяться архетипи всеї пізнішої ріжнородности варіянтів і комбінацій.

Але самими екскурсіями сюди по аналогії для помітних в нашім життю архаїзмів—обмежитися не можна. Таких архаїзмів, явних так-би сказати неозброєному оку, не так багато, й вони не дадуть всього! Потрібне ґрунтовне пророблення матеріялу даного нижче культурними народами в його цілості, щоб виходячи від нього, а не від самого тільки нашого, українського матеріялу, шукати за переживаннями нижче-культурних форм світогляду, творчости і соціяльних взаємовідносин в нашім українськім життю. Сею дорогою знизу таких переживань відкриється незмірно більше, ніж коли будем йти тільки згори, від українського побуту й творчости, і тільки сею роботою згори і знизу здобудемо тверду підставу для української преісторії!

Найближча верства аналогій буде дана побутом не найнижче-культурних, а народів досить високо-культурних—тим, що Морґан колись назвав „варварською“ стадією культури: таких народів як племена Судана, як запізнені в своїм розвитку народи полудневої і західньої Азії, як індійські племена Північної Америки. Через посередництво сих вищекультурних можна сягнути до матеріялу нижче культурних і пошукати дальших аналогій в їх побуті, для відтворення ще ранішої культури предів нашої людности. Перескокування від українського побуту, хоч-би й найраніших нам приступних стадій—родоплемінного життя, безпосередньо куди-небудь до Австралійців, низько-культурних народів полудневої Африки чи Америки, та виповнювання величезної просторони культурного розвитку за поміччю апріорного теоретизування, цілком недопустимо в сучаснім стані науки історії культури. Її процес, як ми тепер ясно бачимо, зовсім не був такий елементарно-простий та простолінійний, як собі уявляли культур-історики часів Морґана. Штучно упрощені (симпліцировані) і обіднені схеми технічного, соціяльного і інтелектуального розвитку не погоджуються з фактичними ускладненнями живого процесу, що давались спеціяльними умовами життя і розвитку кождого краю чи народу. Дедукція від загальних, чи краще сказати—найбільш розповсюджених послідовностей в зміні і анитупстві соціяльних чи взагалі культурних історичних явищ та апріорне за-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

повнювання ними прогалин в нашім культурно-історичнім процесі мусить бути зведене до мінімуму,—инакше вся будова зістанеться на льоді.

Супроти того я ставлю такі дезидерати:

Ґрунтовне студіювання всього, що робиться в досліді пережитків примітивної культури у народів слов'янських, індоевропейських та всіх прилеглих до України територій.

Студії інтелектуальної і соціяльної культури нижче-культурних народів взагалі як матеріялу для вияснення під-основи сих пережитків.

Систематичне дослідження українського фольклору і побуту особливо в найбільш законсервованих частинах України, щоб узяти все, що ще можна взяти для дослідження пережитків старого світогляду і побуту [1]).

Детальне, можливо скрупулятне, методичне дослідження українського фольклорного, нового і давніше зібраного матеріялу під сим кутом: реконструкції старого світогляду і соціяльних принципів за поміччю літературного і побутового матеріялу—виявлення в нім переживань старого світогляду і соціяльних відносин.

Сим завданням — їх популяризації та об'єднанню дослідників для можливо інтенсивної праці над розвязанням сих проблем присвячується нинішнє видавництво. Тішу себе надією, що сі завдання, суголосні загальнішим завданням нинішнього наукового руху, знайдуть собі широкий сприятливий відгомін в довгих лавах наших наукових робітників і тих дослідчих сил, що висуваються з розруханих революцією мас, і поруч постулату широкого екстензивного досліду вони ясно і виразно поставлать проблему інтензивного, глибокого, вдумливого досліду і такого-ж підходу до живого, ще не пережитого матеріялу в народньому життю.

Досі в нашій етнографії мало зверталось на се уваги. Відогравши величезну ролю в загальнім національнім розвитку, під знаком виявлення багатства і змістовности народнього життя, високих художніх прикмет і соціяльного інтересу народньої творчости, вона дуже небагато дала в напрямі історично-літературного досліду сього матеріялу, і ще менше — соціяльно-історичного. Методи збирання матеріялу також мало що покращали протягом столітнього процесу, а в останніх часах навіть виявили перевагу принципів екстензивности—масової роботи через мало підготовлених записувачів—над принципом тоншого, більш аналітичного, продуманого і планового збирацького підходу. Тимчасом, одно з другим повинно йти в парі: детальний, методичний порівняно-історичний аналіз здобутого матеріялу—з свідомим методичним підходом до живих його фондів в народній масі і можливо продуктивним їх використанням. Без першого неможливе і друге, а тимчасом використання сих ще живих і незавмерлих до решти фондів являється невідкличним завданням дня. Тому поглиблення наукового досліду, творчости і побуту, узброєне широким культурно-історичним досвідом, стає черговим завданням навіть з становища самого збирацтва.

Правда, дослідниче поглиблення значно утруднюється тим, що український матеріял і нині все ще зістається поза обрієм світового порівняного досліду. Дослідники світового обороту літературних і фольклорних тем не включають

[1]) Пор. мою статтю „Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріялу як відповідальне державне завдання", в „Україні", 1925, кн. V.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

його в свої порівняння, бо український матеріял майже не публікується на світових мовах. Свого часу Драгоманов сильно накликав українських етнографів до популяризування на світових мовах українського фольклорного матеріялу власне для того, щоб його студіювали і освітлювали фольклористи й культур-історики світу; але поклики сі зістались без особливого результату, і ми, на жаль, зістаємось і нині в тім самім становищу як тридцять-сорок літ тому. Українські дослідники мусять сами шукати звязків свого матеріялу з світовим в кождій окремій темі, в кождім питанню; великий світовий дослід не приносить їм майже нічого готового, і так воно буде, поки вони не постараються увести в світовий оборот український матеріял в приступній для світу формі.

Виконання начеркнених вище завдань в повній і достатній формі, таким чином, вимагає ріжних попередніх, довгих і планових робіт, які мусять забрати чималий час і богато сил. Воно вимагає і засобів і проводу і заохоти. Нинішнє видавництво має метою популяризувати вище зазначені ідеї, їх актуальність, невідкладність, зазначати шляхи їх здійснення та давати йому провід. Сподіваюсь, що в руках моїх молодших співробітників і учеників, котрим його передаю, воно дасть богаті імпульси робочій, дослідчій колективній енергії, потрібній на сім полі, та наблизить українознавство до розвязання вище поставлених проблем.

М. Грушевський.

В Лютім 1926 р.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДУМА ПРО ПРИГОДУ НА МОРІ ПОПОВИЧА.

Причинок до дослідження звичаїв, звязаних з подорожуванням.

Видання думи. В 1819 році в „Опытѣ собранія малороссійскихъ пѣсенъ“, князя Цертелева з'явилась вперше дума, що, як виявили пізніші збірники, належала до найбільш улюблених п'єс українських кобзарів,—дума, як назвав її Цертелев, „О Алексѣѣ Поповичѣ или бурѣ, претерпѣнной козаками на морѣ“. Як повстав сей докладний і досить довгий заголовок твору, не знаємо. Чи дві частини сього заголовку Цертелеву довелось почути від кобзарів, як дві назви якоїсь думи чи дум? Чи просто Цертелев додав другу частину, як пояснення до короткого заголовку „Дума о Алексѣѣ Поповичѣ“, ідучи за колишньою модою довгих і докладних заголовків, що переказували загальний зміст твору? Сього ми вгадати не можемо. Але сей довгий заголовок відіграв дуже важну ролю в розвою досліду сеї думи. Він був зложений так влучно, що дуже скоро став в літературі звичайною назвою для цілого ряду записів дум, що розглядались як варіянти одної теми.

Зміст думи, яку надрукував Цертелев, такий. Люта буря на морі розбила козацьку флоту на три части, з яких дві гинуть в ріжних місцях побережжя, а третій корабель потопає серед моря. Отаман корабля наказує всім козакам сповідатися з гріхів, щоб не губити своєю виною товаришів. Але тільки один козак почуває себе грішним—Олексій Попович, який сповідається такими словами:

Як я з Пирятина виїзжав, опрощенія з пан-отцем, з пані-маткою не брав,
Діти малії, вдови старії стрем'ям у груди товкав,
Против церкви, дому Божого, проїзжав, шапки з себе не знімав...
Хреста на себе не клав...

Олексій Попович готов згинути за свої гріхи, але сила сповіди ратує навіть сього тяжкого грішника. Буря втихає, і всі козаки виходять щасливо на землю, де Попович навчає їх про вагу святих законів, „отцевої пані-матчиної молитви“. Так кінчиться сей текст.

Потім, в 1831 р. в „Українськім Альманаху“ Срезневський надрукував текст дуже подібний до сього, але без заголовку. Запис-же Цертелева, доповнений текстом Альманаху, передрукував М. Максимович в своєму збірнику 1834 року під заголовком „Черноморская буря“. Сей заголовок потім скомбінували з заголовком Цертелева Антонович і Драгоманов: у них се „Алексѣй Поповичъ и буря на Черномъ морѣ, варіанты А—І“. В своїм виданню сеї думи вони йшли виразно за Максимовичем, бо текст Цертелева взяли з збірника Максимовича, як се було і з иншими Цертелевськими текстами. Але під сим заголовком вони об'єднали більше, ніж се мабуть припускали чи Цертелев чи Максимович. Окрім згаданого запису вони передрукували під тою-ж назвою запис, що появився в „Основі“ 1862 р. під заголовком „Олексій Попович“, а окрім того думу про бурю, що була надрукована в „Малорусскихъ и червонорусскихъ народныхъ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

пѣсняхъ“ Лукашевича; „Думу о бурѣ на Черномъ морѣ“ з Записок о Южной Русі Куліша, т. I; „Думу про бурю на Чорному морі“ Вересая, надруковану в Записках Юго-Западнаго отдѣла императорскаго русскаго географическаго общества т. I, і п'ять текстів незвісних перед тим. Довгий заголовок, перейнятий видавцями „Историческихъ пѣсень“, механічно притягнув цілу низку записів, яких він не покривав, але які носили подібний заголовок, а саме „Буря на Чорному морі“,—хоч сі записи оповідали подію без імени Олексія Поповича, героя Цертелевого варіянту, і взагалі мало були до нього подібні. Такі згадані варіянти Лукашевича, Куліша і Вересая та оден з шости нових варіянтів, записаний від кобзаря Крячківського (у Антоновича і Драгоманова варіянт 3).

Між сими варіянтами без імени Олексія особливо подібні оден до другого три: Лукашевича, Вересая і Крячківського. Тут буря, дуже подібна до тої, що в пригоді Олексія Поповича, теж розігнала козацьку флоту на три части, і от третя частина потопає серед моря: в сій частині, каже дума, потопають два брати і третій якийсь невідомий чужаниця, безрідний і безплемінний. Брати підпливають оден до одного і починають каятись в своїх гріхах. Гріхи такі: виїзд без дозволу до війська; погане поводження з сем'єю; є у них мабуть і старший гріх—грабування сусідів (се в двох старших варіянтах, —у Крячківського тільки гріхи звязані з виїздом). Після сповіди брати обіцяють, що коли не потонуть, то виправлять свої злочини. Тут буря втихає і хвилі виносять братів на беріг. Вони вертаються до батьків та висловлюють переконання, що їх уратувала молитва батька-матери. А чужаниця, що видно був самітній на цілім світі, безпомічно загинув у хвилях.

Четвертий варіянт—Куліша—ріжниться тим, що не згадує чужаниці, а говорить тільки про покуту братів.

Спільне всім чотирьом думам те, що сповідь, чи каяття братів ратує тільки їх, і не має впливу на долю корабля та инших людей, що були на морі. Сі чотири тексти, як бачимо, дають цілком відмінну і окрему думу, цілком правильно названу їх першими видавцями думою про „Бурю на Чорному морі“. Окрім однакового початку і подібного тексту сповіди вона не має нічого спільного з думою про Олексія Поповича, яку вперше оголосив Цертелев,—хіба загальну ідею сили каяття, що належить до основних тез християнства взагалі і спільна сим думам з великою силою легенд та оповідань на найріжніші теми.

Але Антонович і Драгоманов об'єднали під одною спільною назвою текст сих двох дум: про Олексія і про каяття братів. Чому вони зробили се, зісталось непоясненим—чи для економії праці, чи просто тому, що вони більш інтересувались історичним характером творів, ніж їх літературною стороною, і не надали потрібної ваги ріжницям між варіянтами,—хотіли тільки використати їх для освітлення історії морських козацьких походів. Але ся маленька необережність, маловажна з становища їх власного завдання, стала прецедентом для всіх пізніших дослідників, що займались сими думами вже не з самого тільки історичного погляду. Хоч вони добре відзначали деякі ріжниці між двома групами текстів, не могли увільнитись від гадки, що се все таки ріжновидності одного твору!

Одна дума чи дві? Костомаров, що перший після Антоновича і Драгоманова писав про сі тексти [1]), додавши до звісних варіянтів ще свій запис про Олексія, раніш недрукований, і текст з початку XIX в. під заголовком: „Пирятинський Попович Алексѣй“ (одержаний від А. Котляревського в рукописнім збірнику дум), зовсім виразно відзначив, що ім'я Олексія Поповича випадково прив'язано до варіянтів, які сього імени не згадують [2]). Але сі дві думи

[1]) Исторія казачества въ памятникахъ южнорусскаго пѣсеннаго творчества, Собраніе Сочиненій, книга восьмая, СПБ., 1905, с. 697.

[2]) Костомаров говорить про три варіянти, маючи на увазі Лукашевича, Куліша і Вересая. Тексту Крячківського він не завважив.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Костомаров вважав двома редакціями одної думи і назвав їх думою про чорноморську бурю. Його слова позволяють думати, що він вважав основною темою власне Бурю, а варіянти з іменем Олексія—випадковим явищем в історії сеї думи.

Як одну цілість розглядали сі теми і пізніші дослідники, що досить часто спинялись над сими цікавими творами кобзарського мистецтва. Тут візьмемо під увагу тільки ті погляди, що торкаються формальної сторони — відносин між варіянтами про Олексія і варіянтами про Бурю.

Лисовський в своїм „Опытѣ изученія малорусскихъ думъ“ (Полтава, 1890) розглядає думи про Олексія Поповича і про Бурю, як варіянти одної теми, і поділяє їх на три групи.

Перша група, старша, що заховала історичну основу—се варіянти про Олексія (в деяких з них згадується ім'я кошового Зборовського, особи історичної). Друга група—се варіянт Куліша, де виступають два брати. Третя група—це окрім двох братів є ще й чужий чужаниця (вар. Лукашевича, Вересая і Крячківського). Сі дві групи Лисовський вважав новішими. Близькість варіянтів сих двох груп, каже він, така велика в порівнянню з варіянтами першої групи, що точніше було-б назвати їх підгрупами одної групи, щоб не піддати думки про рівне віддалення між всіма трьома. Тимчасом се невірно, бо варіянти першої групи—взірець епічної думи, де події грають головну ролю, варіянти-ж про бурю ліричні.

До характеристики Лисовського думи про Бурю ще вернемось, щоб підкреслити відмінність сеї думи від думи про Олексія Поповича[1]). Поки що звертаємо увагу, що Лисовський вірно відзначив тісний звязок групи текстів про Бурю з думою про утечу з Азова. Треба тільки додати, що такий звязок вона має теж з думою про Самарських братів і навіть про Коновченка. Але се характеристично, що всіх відмін між двома групами вказаних Лисовським все таки не вистарчило, аби він признав думі про Бурю існування самостійне від думи про Поповича.

Подібно не вистачило сих аргументів і Сумцову. В своїй розвідці „Дума объ Алексѣѣ Поповичѣ“ [2]) він говорить: „В трьох варіянтах сеї думи [3]) замість Олексія Поповича виступають два брати: їх не закликають кинутись в море, нема тут і гетьмана. Брати вважають бурю карою за свої гріхи і перераховують їх дещо докладніше ніж Олексій Попович“. Далі, слідом за Костомаровим Сумцов звертає увагу на появу в двох варіянтах чужого чужаниці,—появу, як він думає, непотрібну, мало звязану з думою, але дуже поетичну. Він вважає її пізнішим додатком. Але завважує також, що коли в трьох варіянтах нема імени Олексія Поповича, то се показує, мовляв, що і ся постать більш-менш випадкова в оповіданню. „Заступили Олексія Поповича двома братами,

---

[1]) Автор ставить питання, чому загинула старша, історична основа в думі під сим ліричним впливом—питання не оправдане; бо дума про Олексія Поповича більш живуча ніж дума про Бурю. Останній запис Бурі зроблено 1876 року—всього 5 записів: останній запис Олексія Поповича маємо з 1909 р., всіх записів 18. Але поставивши його, він відповідає так: „Тому, що в сім випадку подія мала нахил подати мораль, подібну до тої, яка подається в думі про Азовську утечу. Ся обставина зблизила обидві думи, і слабша з них втратила при тім свою індивідуальність. Її мораль перетворилася під впливом невільницької думи (про Азовську утечу) і перетворила відповідно до своєї природи саму думу. З історичної основи вона лишила тільки один припадковий момент—чорноморську бурю, а дієвих осіб взяла з спорідненої думи про Азовську утечу. Так з'являється нам історія сеї думи (про Бурю). Приглянемося-ж ближче до її ліричного навчання, що грало в її життю таку важну ролю. Воно—висновок з того поняття про рід, родові звязки, що існує в крузі ліричних дум. Воно не має характеру наказу, принципу, що кермує в життю. В нім виявляється тільки майже містична сила, що об'єднує членів роду, служить їм охороною і щитом. Хто не має роду, не має і тої сили для охорони. Для тих, що її мають, одинокий закон—заховати її старанно, шанувати отцеву й паніматчину молитву“ (с. 44).

[2]) «Кіевская Старина», 1894, т. XLIV.

[3]) Сумцов тут повторяє неточність Костомарова, зазначену в примітці вище.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

а дума від сього нічого не втратила. Вся сила думи в гріхах і в каяттю на морі підчас бурі... Дума про Олексія Поповича і бурю на Чорному морі коротше і точніше може називатися: дума про каяття на морі" (с. 19). Отже Сумцов, щоб спорудити сей єдиний тип думи, мусів викинути чужого-чужаницю, що являється центром думи про бурю, і Олексія Поповича, наоколо котрого обертається кільканадцять варіянтів другої думи[1]). Разом з тим, говорячи про ідею гріха і кари, він не добачив (дивним дивом се робили й инші дослідники), що ся ідея зовсім инакше виявлена в „Бурі" ніж в „Олексію". В думі про Олексія буря піднялася через гріх Поповича; вона загрожує смертю невинним людям, і коли Попович очищає себе сповіддю, то тим самим ратує цілий корабель. В думі-ж про бурю каяття, як вже було згадано, ратує тільки заінтересованих—братів. Корабель, очевидно, згинув давно, і коли-б він загинув через їх гріхи, що підняли бурю, то треба признати, що чудо було-б несправедливе і неповне, а мораль думи дуже сумнівна. Сповідь спасла грішників, але не вратувала невинних людей, що згинули через гріхи сих братів? Очевидно, буря „Думи про Бурю", що потопила корабель, сталась не через гріхи, а се звичайне атмосферичне явище без моральної закраски. Елемент надприродного, чудесного в сій думі з'являється тільки в момент, коли брати, борючися з хвилями, починають думати про свою душу і свій моральний доробок. В думі-ж про Олексія елемент чуда сковує всі частини оповідання від початку—від бурі — і до щасливого кінця: до вратовання корабля від небезпеки, що йому грозила.

Питання про взаємини сих двох дум і далі потім лишилося в тім стані, в якім бачимо його у Сумцова. Житецький[2]) тільки побіжно зазначив існування двох родів варіянтів про Олексія Поповича. Заслужений дослідник нашого епосу М. Дашкевич теж не розділив сих двох творів, а вважав їх тільки двома редакціями, досить відмінними від себе. Обом редакціям він дає ту саму назву „Дума про бурю на Чорному морю"[3]). І в новіших часах сей погляд не захитався. В праці Єрофеєва „Українські думи та їх редакції"[4]) згадано 5 варіянтів про Бурю разом з 11 варіянтами про Олексія, і тільки поділено на дві редакції. Так само й Ф. Колесса, в „Українських народніх думах" (Львів, 1919) під заголовком „Олексій Попович" об'єднує і варіянти про бурю, зазначивши тільки, що вони „найдальше відбігають від основної теми". Отже можна ще раз сказати, що до сеї хвилі, ідучи за взірцем Антоновича і Драгоманова, дослідники вважають сі дві думи про морські пригоди варіянтами одного основного типу,—хоч разом з тим відзначають між ними великі ріжниці.

Може здаватися, що таке відзначення ріжниць між окремими варіянтами вистачає для того, аби вияснити характер сих творів. Але воно викликає ріжні дальші питання. Напр., яким-же способом ріжні варіяції одної теми могли так далеко відійти від себе? Під яким впливом се сталося і який тип ближчий до первовзору? А раз поставлені сі питання ніяк не дають оцінити обидва твори як самостійні утвори, і не позволяють вияснити те оригінальне, що обидві думи дають до пізнання історії дум взагалі. Питання окремішности сих двох дум мусить бути поставлене руба.

---

[1]) Треба зазначити, що в своїй пізнішій праці: «Історичні думи та пісні», що не була друкована за життя автора, а ми мали можливість її бачити в рукописі, з ласки родини покійника, Сумцов відзначив в варіянтах про Бурю вплив „Азовських братів" і не вважав „чужаницю" цілком випадковою появою.

[2]) Мысли о народныхъ русскихъ думахъ, Київ, 1893 р., с. 234.

[3]) «Олексій Попович» думи «про бурю на Чорному морі», с. 13. В сій статті вперше вичислено всі варіянти Антоновича і Драгоманова, а окрім того вказано варіянт «Українського Альманаху» 1834 р., що не ввійшов в «Историческія пѣсни», і ще варіянт в «Домашній Науці» Шейковського (одначе се тільки передрук тексту Максимовича, з кількома малими поправками) та останній запис «Бурі» від Крюковського.

[4]) Записки У. Наукового Товариства в Київі, книжка VII, 1910.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Підготовляючи до видання перший випуск корпусу дум, ми мусіли спинитись над проблемою Олексія Поповича і Чорноморської бурі насамперед з чисто технічних, редакційних мотивів. Треба було вирішити, чи мають обидві форми йти під одним числом, як дві редакції одної думи, чи їх треба вважати за окремі твори. Уважний перегляд самих текстів і того, що про них писалося, впевнили нас в тому, що нема підстави стягати сі окремі твори до одного нумера. Дальша підготовча робота до видання текстів привела нас згодом до висновків, що, потверджуючи самостійність Олексія Поповича і думи про Бурю, давали заразом деякий матеріял, що може мати теж історично-культурний інтерес. Але він, знов таки, вирисовується вповні ясно тільки при трактуванню сих двох дум як окремих творів.

Дві думи ріжного походження. Перш за все вертаємось до питання окремішности текстів. Які теоретичні критерії самостійности певної думи можна виставити для заперечення прийнятого погляду стількох дослідників що до єдности Олексія Поповича і Бурі? Безумовно се мусять бути аргументи більш основні, ніж висловлені нами вище загальні міркування. Але якого роду мають бути ті аргументи? Чи аргумент авторства?—Але-ж ми ніколи не будемо знати, хто перший раз виголосив речитатив про лейстрового козака Олексія Поповича, ані про двох братів рідненьких, що потопали на супротивній хвилі. Не зможемо доказати, що вони мали кожне свого автора, або що один автор утворив їх як два окремі твори. Можливо, що такого автора в справжнім значінню слова і не було. Можливо, що думи сі зложилися в кобзарській практиці потрохи, з уривків старих пісень, яких ми і не знаємо,—може і з частин тих дум, які тепер виглядають зовсім инакше і не мають нічого спільного з тими, які займають нас тут. Можливо, що всі сі генерації кобзарів, що передавали думу віками, поки вона дійшла до збірників XIX в., додаючи до неї кожна щось своє, так змінили її, що вона зовсім відійшла від тої форми, в якій була відома двісті літ тому. Артистична воля кожного кобзаря, а ще більше—творчість кожної кобзарської школи так свобідно міняє подробиці і навіть окремі складники творів, що шукати під сими наростами автора думи річ безнадійна. Отже треба відмовитись від аргументу авторства для доказу самостійности обох творів.

Инший можливий метод—се доказати, що твори повстали в ріжних часах, звязані з ріжними історичними подіями і тому самостійні. Сей метод теж неможливий; бо думи, що нас займають—не історичні. Правда, нав'язуючи думу про Олексія Поповича до імени кошового Зборовського, Антонович і Драгоманов прикладали її до кінця XVI в. Далі ми вернемось до їх міркувань. Але коли навіть прийняти сю вказівку як дату для Олексія Поповича, то-ж дума про Бурю не має і такої дати! Вона могла з'явитися в той сам час, як Олексій Попович, раніше і пізніше, а коли—сього не знаємо.

Але як не маємо аргументів ані що до автора, ані що до часу утворення дум, то нам лишаються ще вказівки культурно-типові: про ті історично-побутові осередки, в яких могли з'явитися сі твори. Коли-б удалося довести, що обидві думи з'явилися на грунті ріжних історично-культурних і господарських типів, і кожна з них висловлює ідеологію і відбиває побут свого осередку,—то окремішність обох дум була-б доказана. Окремі, навіть протилежні історично-культурні групи не можуть зійтися для спільної творчости, яка в однаковій мірі вдовольняла-б їх спеціяльні потреби і виражала-б їх специфічний характер. Одна від другої може щось позичити,—але тоді вона приладнає позичений твір до своїх потреб і в першу чергу позбавить всього того, що занадто виразно нагадує чуже, непотрібне і незрозуміле. Така перерібка може й зовсім закрити сліди первісного походження окремих творів,—хоч не завсіди може злити їх в одну цілість. Але коли твори ріжного походження заховали ознаки тих культурних кругів, з яких вийшли, то ясно, що не маємо ніякого права вважати їх за одно!

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

А дума про Бурю і дума про Олексія Поповича дійсно носять такі познаки походження з ріжних культурних кругів. Сі познаки, правда, дещо стерті, але ще цілком помітні, і на них ми й опираємо своє переконання про самостійність обох дум.

Дума про Бурю—апотеоз роду. Вище вже приведено характеристику думи про Бурю Лисовського. Він дуже влучно відзначив, що в центрі сеї думи стоїть ідея роду, лойяльности до нього і солідарности з ним, як один з основних принципів не тільки моральних, але—додамо, навіть, космічних, бо-ж сила роду боронить навіть від бурі і наглої видимої смерти. Ся ідея, як відзначає й Лисовський, виступає в думі про Азовських братів—мабуть найбільш популярному творі кобзарського репертуару. Тут вона зосереджується коло трагічної постати найменшого брата, що гине покинений своїми, але за нього доля жорстоко і невідступно карає тих, що забули про родовий обов'язок. Менш величаво, але ще більш виразно ідея роду оспівана в деяких варіянтах думи про Самарських братів:

То не єсть то нас, братця, яничарські кулі в чистім полі постреляли,
Єсть то нас отцевські й матчині сльози в чистім полі побивали.

Ся сама ідея високої цінности, коли вже не магічної сили роду, наповняє ліричні думи про „Чужину“ і про „Вітчима“, де виїзд з дому і розрив з родом виводиться з таким багатством поетичних порівнянь, що мають підкреслити трагізм сеї події; вони надають сій розлуці характеру чогось просто противприроднього. Ся сама думка в иншій обстанові утворила зворушливу думу про Сокола. Вона-ж плаче в невільницьких голосіннях. Відблиски родової ідеї, звуженої до поняття пошани до матери, грають ще центральну ролю в думі про Коновченка, про Вдову і почасти про Сірчиху.

Отже дума про „Бурю“ з своїм родовим ідеалом не являється чимсь відокремленим в кобзарськім репертуарі. Навпаки, ідея роду оспівувалась в нім особливо широко і глибоко, як тема вічна, все свіжа і цікава. „Дума про Бурю“ в низці инших дум являється тільки ще одною ілюстрацією признаної і шанованої істини. Супроти сього факту стає неважним, коли саме зложилася ся дума, або коли виділилася в окрему цілість з того фонду загальних місць, що об'єднують до певної міри цілу сю групу дум. Лисовський відзначив, що повної індивідуальности ся дума так і не придбала: вона лишилася переспівом на тему спільну з думою про „Азовських братів“. Цікава обставина, що чотири варіянти думи про „Бурю“ всі записані від кобзарів, що в своїм репертуарі мали думу про утечу трьох братів з Азова. Співак п'ятого, найстаршого тексту, невідомий; але дуже правдоподібно, що видавець—Лукашевич—записав його від того-ж кобзаря, що співав йому „Азовських братів“—Стрічки,—бо він дав і деякі инші думи збірника. Разом з тим всі кобзарі, що співали „Бурю“, в своїх редакціях „Азовських братів“ не мають тексту розмови азовських поворотців з батьками,—можливо тому, аби не повторяти сцени, що в їх репертуарі належала до иншої думи—думи про „Бурю“. Се виявляє цікаве бажання загострити ріжниці між сими думами, справді дуже подібними. Натурально, се загострення сталося коштом багатшої думи—про Азовських братів.

Які-ж круги представляє сей родовий ідеал, що відбився в отсих думах? Ідея роду була могутнім фактором в українськім побуті від глибокої давнини до самого передодня сучасности. „Повість временних літ“ говорить, що Українці X—XI в. жили „родами“. Правда, се слово в науці розуміється ріжно, що до об'єму і що до правної ваги того роду; але й ті, що беруть його в вужчім розумінню, вказують все таки, що він складався з кількох індивідуальних родин під управою старшого і був між иншим об'єднаний правом мести. „На обсяг сього старо-руського роду може вказати постанова Руської Правди про право мести: право мести мають батько і сини, брати, сини брата і сестри—се й буде

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

звичайний склад такого тіснішого роду“ [1]). Розуміється, се буде мінімальний склад, бо-ж закон в тім часі певно не диктував обов'язку мести, але старався обмежити число управнених месників з-поміж всіх тих, що могли відчути імпульс до мести за „родича“. Почуття родової солідарности мусіло простягатися значно поза сим кругом осіб, а ріжні економічні та юридичні звязки: спільне господарство, маєткові права („права близкости“), об'єднуюча управа голови роду, все се мусіло робити старий рід на Україні дуже тісно об'єднаним, сконсолідованим морально. В часах розселення він був ще більше об'єднаним. Адже можливо, що він навіть персоніфікувався в якесь божество „Род“, якому приносили жертви разом з помершими родичами і який можливо уявлявся свого роду керуючим божеством — „Долею“, від якої залежать живі люди [2]). Члени такого роду мусіли бути ще досить близькі духом до тих примітивних родів, які так опановують психіку своїх членів, що їм здається, ніби жити, існувати вони можуть тільки в роді і завдяки йому, а відірвавшися від роду, мусять згинути.

Така примітивна родова свідомість дуже поширена. У зовсім примітивних народів вона об'єднує властиво ціле плем'я і різко відграничує його від решти людства. Се особливо у тих племен, що ще не мають постійного осідку. Осіле життя, що звичайно приводить до хліборобства або вищого скотарства, згодом ослабляє отсю ширшу племінну солідарність,—але зате об'єднує ще тісніше родову одиницю в інтересах сих нових побутових форм. Інтереси хліборобства особливо вимагають об'єднаного гурту для праці і для оборони майна (чи то збройної, чи згодом—правної). Зрозуміло, що стара родова організація підходить для сього найкраще.

У індоєвропейських народів часів розселення ся родова одиниця мабуть обмежувалась властивим патріярхальним родом, що був основою їх суспільного устрою. В сій формі родова солідарність мусіла існувати у наших предків ще в історичних часах. Для них патріярхальний рід мусів бути безпосередньо нормуючою силою, що упорядковує побут і диктує моральні правила. Хисткий державний лад і часті кочовничі напади мусіли його підтримувати і зміцняти супроти всяких розкладових впливів.

Найкращий доказ внутрішньої міцности того роду — се його живучість: об'єднання індивідуальних родин з неподіленим майном під управою якогось голови існували у нас в XIV—XVI вв. під назвою дворищ, зустрічались навіть іще в XVIII в., а на Бойківщині існують і донині. Розуміється, що в сих об'єднаннях родинний звязок не все був найважнішим в'яжучим фактором, — тут мусіли переважати економічні мотиви. Правдоподібно також, що сей „рід“ не складався з самих тільки кровних родичів, але і з чужих елементів, адоптованих. Але се не могло зменшувати його єдности. Всюди, де громадське життя опирається на родову організацію, ідея роду має тенденцію підніматися понад звязок крови і на певних умовах сей тісний рід приймає поміж себе і чужих та дивиться на них як на своїх [3]). Але в кожнім разі єдність такої громадської цілости велика і мусить виростати в свого рода моральний закон— на старій Україні так само, як і в инших краях з родовою підвалиною суспільного устрою. Безпосередніх висловів сеї солідарности і її морали, що правда, не маємо: їх треба шукати в посередній формі—в поетичній творчості народу. Ми й справді знаходимо їх тут, в великім багатстві, в ліричних і ритуальних піснях і в самих ритуальних церемоніях, особливо в весільнім обряді. Та се все факти настільки відомі, що спинятись на них довше тут непотрібно. Ідея безпомічности людини, відірваної від роду, особливо популярна [4]). Співці дум, що разом з вояцько-невільницьким комплексом ідей рано прийняли в свій

[1]) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. I, с. 357
[2]) Порівн. Грушевський, Історія Української Літератури, т. I, с. 313.
[3]) Див. наше: З примітивної культури, Київ, 1924, с. 175 дд.
[4]) Порівн. М. Грушевський, Історія української літератури, т. IV, с. 660 дд.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

репертуар і моралістичну тенденцію, зовсім натурально, зайнялися з особливою увагою власне сею родовою елегією: історією відірваної від роду одиниці, щоб сим піднести цінність роду.

Отже коли-б саме не була зложена дума про Бурю і хто-б її не зложив, вона вийшла з світогляду, що належав масі осілого хліборобського населення і панував на протязі довгих часів,—бо-ж родова моралістична дума знаходила слухачів в селянській масі ще і в XIX в. Але сей світогляд, що підносив родову солідарність на степінь морального правила, мусів бути в значній мірі своїм і у козацтва, що було тільки одною рухомою частиною селянської України, а не окремим станом в господарськім і культурнім розумінні. Разом з основними принципами світогляду вся ся українська маса: осіла—хліборобська і збройна—козацька, мусіла мати і спільне мистецтво, себ-то те, що творилось серед одної її частини, знаходило розуміння і серед другої. Мусіло отже існувати і певне мистецтво більшости. Дума про бурю разом з иншими родовими думами належить власне до сього мистецтва. Її історія—се очевидно історія сього мистецтва взагалі,—поскільки на неї не вплинули спеціяльні умови часу, в якім вона з'явилася. Ми не можемо спинятись на сій історії. Вияснивши, що властивим грунтом, з якого наша дума взяла свої живлячі соки, був сей історично-культурний хліборобсько-вояцький осередок з родовим світоглядом, що відбився в великій масі поетичних творів, ми здобули найпотрібніші вказівки для вирішення питання про характер думи про Бурю в сій проблемі двох дум, що нас займає. Можемо перейти до другої думи, якій віддаємо головний інтерес.

Походження думи про Олексія Поповича. Дума про Олексія Поповича більш незалежна від загального кобзарського епосу, ніж попередня дума про Бурю. Вона повстала, очевидно, на иншім грунті, ніж більшість кобзарських творів, і з'явилася виразником поглядів окремої частини населення, а тільки під впливом ріжних пізніших обставин наблизилася до ідеології тих верств, яким стала служити, ввійшовши до кобзарського репертуару. Якщо можна з повним правом думати, що дума про Бурю потрохи виділилась і індивідуалізувалась з загального запасу кобзарських думок і образів, то Олексій Попович, навпаки, прийшовши зі сторони, поволі асимілювався в кобзарській сфері і уподобився иншим творам кобзарського репертуару. Обидві думи отже не розійшлися, вийшовши з спільного джерела, але зустрінулись і впливали одна на другу тільки згодом в досить нових часах.

Питання походження думи про Олексія Поповича, історія сеї постати і пригоди, оспіваної в думі, викликали інтерес багатьох дослідників і утворили кілька протилежних теорій. Відзначаємо тільки важніші моменти в історії досліду.

Олексій — Альоша. Видавець пісень Киреєвского, Безсонов, в четвертім випуску сеї збірки 1862 р., що був головно присвячений додаткам до пісень попередніх випусків, в додатку до відомостей про Альошу Поповича надрукував запис нашої думи, зроблений в Пирятинськім повіті М. Стаховичем, незвісно коли. В замітці до сього тексту Безсонов висловив думку, що ся дума являється потвердженням Погодінської теорії про великоросійський характер „Київської Руси", бо тільки „натяками і здогадами" нав'язується вона до богатиря Володимирового циклу, Альоші Поповича, якого описує не маючи про нього ясного спомину, як про постать чужу.

Ся думка, що Олексій і Альоша одна постать, знайшла великий розголос, її приняли такі визначні учені, як Костомаров[1]), Дашкевич і Веселовский, і почавши з 80-х років, вона дискутувалася досить живо. З найбільшою послідовністю розвивав паралелю Альоші—Олексія ак. М. Дашкевич. В розвідці 1883 р. про „Былины объ Алексѣѣ Поповичѣ и о томъ какъ перевелись богатыри на святой Руси" [2]) він дав загальне спостереження, висловлене в категоричній

[1]) Історія Казачества, с. 694.
[2]) Чтенія въ Историческомъ Обществѣ Нестора Лѣтописца, кн. III, Київ, 1889 р.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

формі, що билинний образ Альоші Поповича на Україні ввійшов до козацького епосу в думі про Олексія Поповича. Пункти зближення виставлено такі: Олексій накликає бурю своєю неповагою до близьких і до церкви—так само як богатирі разом з Альошею накликали Татарську навалу своїм зарозумілим вихвалянням в дотичній билині. В билинній характеристиці Альоша взагалі загонистий чоловік, брехливий і піяк, та дуже охочий до жінок. Олексій теж має нахил до піяцтва і до зухвальства. Окрім того він згадує про брата,—Альоша теж має брата. В думі часто знаходимо опис виїзду Олексія з Пирятина,—билини теж описують виїзд Альоші з рідного міста.

Майже одночасно з сею статтею Дашкевича ак. Веселовский в серії своїх „Южно-русскихъ былинъ", спиняючись над розвоєм билинного типу Олексія Поповича, подавав як річ безсумнівну, що сей Альоша „доживав віку в образі Олексія Поповича малоруської думи" [1]). Він не розвивав сеї думки ширше, але ся його фраза стала особливо характеристичною для паралелі Альоші—Олексія, правда—найбільше в устах противників сеї теорії. Найдовше й найширше обороняв сю теорію все таки не Веселовский, а Дашкевич, що вернувся до сеї теми ще раз у 1905 р. В сій другій розвідці, вже згаданій вище, він оперся на попереднім досліді Веселовского й доводив, що Альоша Попович, як билинний персонаж, вийшов з Південної Руси, отже він мусів бути тут відомий. Але і в противнім разі, коли-б билина зложилася на Півночі, билини про Альошу, на думку Дашкевича, були-б звісні у нас через посередництво Донців, знайомих з билинним епосом [2]). Думу в її теперішнім вигляді, з моралістичною закраскою, він признав за витвір пізніших часів і праці старців, що її співали. Що-ж до її розвою, то він згодився з поглядом Антоновича й Драгоманова, що ім'я отамана Зборовського, яке виступає в 5-х варіянтах, може натякати на Самійла Зборовського, кошового на Запорожжі в 1580-х роках, що в 1581 р. ходив з козаками в морський похід. Перші контури думи могли, мовляв, з'явитися тоді-ж завдяки комусь з товаришів Зборовського. Але, думає Дашкевич, учасник походу не міг дати думі її теперішнього доброго кінця, бо-ж тоді сталася збройна сутичка з Турками і багато козаків впало в неволю. Оповідання про щасливий кінець походу могло з'явитися дуже нескоро по нім, може—аж в першій половині XVII в., коли в українській літературі оберталося вже кілька легенд про чудесне вратовання корабля. В кожнім разі перша редакція думи не знала чуда, а оповідала про нещасливий похід Зборовського, бурю і щасливе вратовання тільки більшої частини козаків. Як увійшов у думу епізод каяття, Дашкевич не брався рішати—через те що в деяких варіянтах замість Олексія виступають два брати. Дослідникові здавалось, що єдиний грішник повинен був з'явитись в думі скорше, ніж роздвоєний на двох братів, одначе він не хотів рішати сього питання, поки не буде переведено основного порівняння варіянтів про братів. „В кожнім разі, писав Дашкевич, введення Олексія в думу можна з найбільшою правдоподібністю віднести до Лівобережної України пізніших часів, може царських (на се вказують, мовляв, слова „люду царського", „царської громади")—а крім того до того часу, коли більше відзначився Пирятин". „З початку в думу про похід Зборовського міг бути внесений просто символічний образ його нещасливого закінчення в виді бурі на морі (Дашкевич тут порівнює образ бурі з битвою в Слові о полку Ігоревім). По асоціяції ідей буря могла викликати уявлення про грішника на морі (очевидно з книжних легенд), і в силу аналогічного положення Альоші Поповича в деяких билинах про морський похід, грішником в думі представлено було власне Альошу" [3]).

---

[1]) Сборникъ Отдѣленія рускаго языка и словесности И. А. Н., т. XXXVI, СПБ., 1885, с. 279. В иншім місці він висловлюється більш стримано і говорить про пережиток в думі не образу, а тільки імени.

[2]) Олексій Поповичъ думы „про Бурю на Чорному морі", с. 15.

[3]) Там-же с. 16.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Дашкевич має тут на увазі подорож богатирів на Соколі-кораблі. Але між ними нема Альоші, лиш в иншім місці згадується, що він бував на морі. Так само корабель-Сокол властиво не терпить бурі[1]). Аналогія, як бачимо, досить далека.

Полемізуючи з Сумцовим, Дашкевич спинився і на тім варіянті, де буря стихає не від сповіди, а від крови з мізинця, якого урізують Олексієві, але не зробив з того ніякого конкретного висновку.

Найширшим обгрунтованням історичного толкування думи зістався коментарій „Историческихъ пѣсенъ“ до згаданих десяти варіянтів Олексія і Бурі— мабуть Антоновича. Він там вказав, що отаман Зборовський, що виступає в деяких варіянтах, се польський шляхтич-авантурист, що був кошовим на Запорожжі в кінці XVI в. і ходив з козаками походом на море. Гріхи Олексія Поповича, мовляв, теж вказують на поведення авантурників, якими правдоподібно був окружений Самійло Зборовський.

Се пояснення імени Зборовського прийняли й инші дослідники: Сумцов, Дашкевич і пізніші, вважаючи його пригоди історичною основою, до якої приточено легендарний мотив того або иншого походження. Критику сього погляду знаходимо тільки у М. Грушевського (Історія України-Руси, т. VII). Але наведені ним аргументи ми розглянемо нижче.

Олексій Попович у Шотландії. В 1885 р. в першім томі англійських і шотландських балад Чайльда дума про Олексія Поповича (в перекладі Боденштедта варіянту Максимовича) була наведена як паралеля до шотландської балади „Сповідь Браун Робіна“. Ся коротенька балада оповідає про бурю, що захопила Браун Робіна на морі. Моряки кидають жереби,—щоб дізнатись, хто то „нещасливий чоловік“ на кораблю. Жереб падає на власника, і він прилюдно сповідається з гріхів. Сі гріхи—кровосумішка з матір'ю і з сестрою. Робін просить, щоб його спустили на дошці в море. Се зроблено; до потопаючого приходить Богородиця і за його чесну сповідь обіцяє вернути його до людей або взяти з собою до неба. Браун Робін не хоче вертатись до людей, бо вони його злякаються, він проситься на небо.

До сеї балади Чайльд навів багато паралель; найбільш подібна до неї група шведських, норвезьких і данських варіянтів, разом 12, що оповідають про необережний виїзд в море моряка, якому названа мати напророкувала смерть від морських хвиль. Необережний мореплавець виїздить в бурю, „не вважаючи на Отця і Сина і Святого Духа“, каже пісня. Корабель спиняється серед моря, і жеребок падає на старшого, який сповідає свої гріхи—проти церков, „благородних дівчат“ і селянських дітей, яких він живцем закопував у землю. Грішник сам кидається в море, і буря втихає. Про вратування грішника балада не говорить: чудесне вратування трапляється тільки в однім данськім варіянті, звіснім з рукопису XV в., де море під грішником стає зеленою землею. Пісня не пам'ятає, чому се сталося, але, очевидно, треба розуміти, що в нагороду за чесну сповідь.

Разом з сими баладами і нашою думою Чайльд у своїм коментарі приводить билину про Садка і оповідання Сакса Граматика з чудесної подорожи Thorkill'a. В сім оповіданню екіпаж трьох кораблів помирає з голоду, аж натрапляє на острів, де пасуться овечі череди. Торкіль остерігає, щоб люди не брали овець більш ніж їм конче треба, бо місцеві боги не позволять їм відплисти. Але люди не слухають і навантажують кораблі м'ясом. Вночі ріжні

[1]) Старший варіянт оповідає про напад на корабель і чудесний вистріл Іллі Муромця в султана. В инших варіянтах Ілля стріляє в орла, що сів на корабель. В уральськім варіянті поява орла звязана з бурею, але тут мабуть легше говорити про вплив бурі нашої думи на козацькі варіянти билини: вплив нашого образа сокола-буревісника, що став причиною нещастя в билині, ніж навпаки—припустити вплив билини на думу. Текст билини: Русскія былины старой и новой записи подъ ред. Тихонравова и Миллера, М., 1894.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чудовища виходять з острова в море і грозять, що коли їм не дадуть по людині за кожну вівцю, то не пустять кораблів. Тоді Торкіль дає їм трьох людей, вибраних жеребом, очевидно по одному від корабля, і кораблі відпливають під добрим вітром.

Чайльд наводить також одно оповідання про кидання злочинця в море, але без жереба, а по доносу,—воно теж заспокоює бурю [1]).

Таким чином замітки Чайльда ввели нашу думу в доволі широкий круг мандрівних пісенних мотивів, звісних серед мореплавних народів, як Скандинави і старинні Новгородці, і спеціяльно зблизили Олексія Поповича з Садком.

Того-ж року Халанський, відкинувши паралелю Олексія-Альоші, з огляду на своє переконання, що билини про Альошу походженням великоруські, теж вказав, що далеко більше подібности існує між нашою думою та билиною про Садка. Але на його думку, залежности нема і тут, бо билина і дума могли з'явитись самостійно під впливом оповідань про чудеса деяких святих [2]).

Олексій Попович в побожній легенді. Ми спинимось тут на сих аналогіях, бо вказівками Халанського розпочинається нова теорія походження думи про Олексія Поповича з книжного церковного джерела.

Перша з сих аналогій—чудо св. Михаїла Клопського, що утишив бурю своєю появою на морі. Новгородський купець—великий прихильник святого, тоді ще живого, підчас морської бурі все думає про нього і з слізьми прикликає на поміч, аж поки святий не з'являється,—втишує бурю і щезає.

Друге—чудо блаженного Ісидора Ростовського. Німецький купецький корабель, пливучи морем, раптом спиняється, і люди в розпуці надумують кинути жереб, щоб довідатись, через кого став корабель. Жеребок упав на одного ростовського купця, і його спустили на дошці в море. Корабель поплив, а Ростовець довго плавав і вже не чекав нізвідки помочи, коли до нього прийшов по воді Ісидор. Він допоміг купцеві доплисти до свого корабля і врятувавши заборонив говорити про се чудо людям.

Третє чудо, наведене Халанським, з Прологу на день 19 березня—оповідання манаха Паладія, яке він чув від одного корабельщика. Корабель сього чоловіка стояв 15 день в морі і не міг рушитись з місця, хоч поуз нього пропливало багато кораблів, аж раптом він почув голос, що казав йому вкинути в море жінку, що була на кораблі. Ся жінка, як виявилося, вбила своїх двох дітей, аби вдруге вийти заміж. Коли-ж чоловік, для якого вона се зробила, відрікся її, вона боячись суддів втекла. Жінку сю спущено в море на човні, що зразу-ж потонув,—корабель-же пішов „стройно".

Олексій Попович і Садко. Так отже маємо вже чотири теорії про походження Олексія Поповича: теорію звязку з богатирським епосом—з билинами про Альошу Поповича, історичну теорію, звязану з іменем Зборовського, теорію мандрівного—моряцького походження, і теорію церковно-легендарного джерела.

Тут здається нам корисним спинитись довше над здогадом про звязок думи з билинами про Садка, висловленим Чайльдом і Халанським [3]). На другий рік після їх заміток дума про Олексія Поповича була розглянена в статті про

---

[1]) Child, The english and scotish popular ballads, III, с. 13—16, VIII, с. 452.

[2]) Великорусскія былины Кіевскаго цикла, Варшава, 1885, с. 69.

[3]) Ще перед тим на археологічнім з'їзді в Київі 1875 р. порівнював Олексія з Садком в своїм відчиті Орест Міллер. Він звів Олексієву грамотність з ученістю Альоші Поповича російських билин, але признав, що епічне положення обох персонажів ріжне: Олексій більш нагадує пригоду Садка, хоч Садко спускається в море з зовсім инших мотивів—щоб умилостивити водяного царя. Але можливо, каже Міллер, що і в думі під християнським мотивом лежить щось подібне до Садкової пригоди. Окрім того він зблизив Олексія з Ваською Буслаєвим: подібність тут, мовляв, в легковаженні поради старих жінок—сим прогрішився Васька, і в сьому-ж сповідається Олексій (вар. Основи). Але сі аналогії не зробили враження.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Садка Веселовского і властиво сим була введена в комплекс паралель до сеї билини[1]).

Веселовский аналізував варіянти билини про Садка і визначив таку основну тему оповідання: Бідний гусляр дістає велике багатство від морського царя, але під умовою ніколи ним не похвалятись; та він хвалиться, і при найближчій його подорожі морем цар спиняє його корабель; кидають жеребки і спускають гусляра в море,—звідки він одначе вратовується при чудесній допомозі, звичайно, св. Миколи[2]). Під водою цар в деяких варіянтах загадує загадку, в инших нагадує про незаплачену данину морському цареві. До сеї морської пригоди Веселовский привів багато паралель, що висвітлюють мотив „затримки корабля“ у ріжних народів. Окрім згаданих паралель Чайльда, він вказав на одну англійську баладу, слабо заховану, але інтересну своєю відмінністю від инших паралель. Капітан корабля звів багату дівчину обіцянками оженитися з нею в Ірландії і намовивши її обікрасти батьків, втік з нею на корабель; в дорозі починається буря, і під той час Енні родить в великих муках дитину. Енні каже, що корабель не може плисти через неї, моряки кидають жереб, він падає на Енні, і її разом з дитиною кидають в море[3]).

Далі Веселовский спиняється на побожних оповіданнях і обрядах заспокоєння моря. З духовних легенд, окрім вже звісного оповідання Паладія, вказує оповідання Цезарія Гейстербахського про подорож богомольців до Святої Землі, підчас котрої піднялась велика буря, і не втихла, аж поки оден великий грішник, що був на кораблі, не покаявся прилюдно. На думку Веселовского, такі легенди, як Паладія і подібні, дуже поширені, виходять всі від прототипу біблійної історії пророка Йони, що таким чином теж мала вплив на Садка.

Але для нашої теми цікавіші ті обряди, розповсюджені, як каже Веселовский, від Індії до Китаю, Росії і Америки і правдоподібно звязані з думкою про данину, належну водяному цареві. Веселовский спиняється на кількох прикладах, що походять з північної Росії з ріжних часів. На Ладозькім озері, каже він, думають, що на дні озера живе водяник, і над його житлом крутиться вода; коли якийсь рибалка попаде в сей вир, то вода крутить його човном, доки він не кине якогось дарунку: соли, шкірку з хліба, або щось инше. Такий обряд у Великоросів згадується за часів Івана III. Коли посол сього царя плив Білим морем до Данії, коло Святого Носа захопила його буря, і керманич, щоб умилостивити небезпечну скалу Семь, поліз на неї вночі і полив її вівсяним кулішем з маслом. Від того буря втихла.

Але Веселовский вважає, що сама ідея данини не мала великої ваги для тої схеми билини про Садка, що вже наведена вище. Під легендарними впливами він добачав історичний факт — фундовання Садком церкви в Новгороді. В новгородській літописі є дві згадки про Сотка фундатора церкви: одна належить до половини XI в., друга до другої половини XII в. Церква була на честь Бориса і Гліба, але Веселовский думає, що в билині вони могли перетворитись в Миколая, більш популярного святого, тим більше що свята всіх трьох святих приходять на весну, на початок далеких плавб. Допускає також вплив на формацію билини згаданого чуда Ісидора Ростовського.

Що до трансформації імени Сотка в Садко, то Веселовский як можливе джерело наводить епізод із старо-французького роману Tristan le Léonois, що теж належить до типу легенд про втихомирення бурі. Тут герой називається Садок і на нього впав жереб підчас бурі, бо він убив свого шурина, що спокушав його жінку, і Садок сам радить, щоб його кинути в море.

Ми спинились довше над сими паралелями Веселовского, бо хоч він не клав великого натиску на близькість Садка до нашого Олексія Поповича, сі паралелі, особливо деякі з них, мали чимале значіння в історії сього досліду

[1]) Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1886, кн. XII.
[2]) с. 274.
[3]) Child, I, с. 244—247.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

над нашою думою. Тому, перше ніж перейти до дальших фаз досліду думи, додамо ще кілька слів до мотиву Садка, що після статті Веселовского знайшов ще инші розвідки і доповнення. Головно треба згадати праці про Садка В. Міллера[1]). До новгородської історичної основи і впливу на билину чуда Ісидора, вказаного Халанським і Веселовським, а також старо-французького Садка, він додав, як одно з джерел билини про Садка, ще фінські народні перекази про чудесного музику Вейнемейнена і підводного царя Агті, записані в Калевалі. В сих останніх міркуваннях підтримало Міллера між иншим те, що водяний цар билини добрий і прихильний до людей, не подібний до звичайних водяників російських казок, а ближчий до фінського божка. На думку Міллера, сей мотив прийшов від фінського населення, серед якого розселились руські поселенці.

Сю гадку про вплив фінського епосу рішуче оспорив Мандельштам, на тій підставі, що записи Lönnrot'a, на яких опирається головно Міллер, не точні,—особливо що до постати жінки і дітей Агті, з якими Міллер порівняв морську царицю і царівен билини[2]). Але в новім виданню билин академик Сперанский в справі джерел билини прийняв в головнім погляди Міллера. Зложення билини він кладе на XV—XVI вв.[3]). Але грунт для її утворення, як було вказано, міг з'явитися ще в XI в.—в тій можливій легенді, що оповідала пригоду одного з новгородських купців, в загальних рисах подібну до пригоди Олексія Поповича.

Се все в сумі дає п'яту теорію—про звязок нашої думи з новгородським купецьким епосом XI—XVI вв. Правда, вона не вирисована докладно ані у Веселовского — що займався Олексієм тільки як одною з паралель Садка, тим менше у Чайльда і Халанського, але в рамках наведеного ними матеріялу вона зазначається виразно, і з нею треба рахуватись як з одною з можливостей.

Олексій в Югославії. Шосту теорію походження нашої думи висунули „Объясненія" Потебні[4]). Приймаючи разом з Антоновичем і Драгомановим, що ім'я Зборовського відносить думу до кінця XVI в., він звернув увагу на згадку про Арапську землю, що може служити вказівкою „на південно-слов'янське джерело сеї думи". Звертаючись до того варіянту думи, де виступає кривава жертва морю, Потебня завважує, що мови про жеребки тут нема, і се виключає від порівняння билину про Садка й історію пророка Йони. Так само відкидає звязок Альоші з Олексієм Поповичем думи, головно тому, що в старій мові форма „Альоша" здрібніле від Олександр, а не від Олексій, як в пізніших часах. Замість того висуває паралелю з болгарською піснею про Станковича Дуку, де є також гріх проти матери, який Потебня особливо підкреслює і в думі. В сій пісні подія відбувається не на морі, а в Хіландарськім манастирі над морем. Піднімається буря, мало не затопить манастиря, ігумен каже всім манахам одягнутись в ризи і молитись,—але буря не стихає. Тоді він іде з ними до келії Станковича Дуки сповідати його: хай або вмре, або Бог йому простить. Станкевич лежить хворий дев'ять літ, він проріс травою—очевидно се великий грішник. Ігумен сповідає його; признавшись в ріжних гріхах великих, але як виявляється—простимих, хворий нарешті признається, що виїхав в неділю на лови, зустрінув свою матір, що несла просфору до церкви, взяв її від матери і нагодував собак; мати кляла його, щоб він хорував дев'ять літ. Тоді ігумен каже нав'язати грішникові камінь на шию і кинути його в море. Море втікає від грішника, відходить від манастиря, і пісня кінчиться поученням, що „Бог не прощає гріхів проти роду".

---

[1]) Очерки русской народной словесности. Былины, Москва, 1897, с. 283—304.

[2]) Садко-Вейнемейненъ. Журналъ М. Народнаго Просвѣщенія, 1898, февраль, с. 328.

[3]) Русская устная словесность, т. II. Былины, историческія пѣсни, подъ ред. проф. Сперанскаго, Москва, 1919.

[4]) Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсенъ, Варшава, 1887, с. 301—308.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Так Потебня звязав думу про Олексія Поповича з південно-слов'янською пісенністю, виразно побожного змісту.

Погляди на Олексія акад. Сумцова і новіших дослідників. Сі шість теорій, що ми намітили, більш-менш вичерпують всі можливості чисто літературних посвоячень та історичних толковань, які були висунені для вияснення історії думи про Олексія Поповича. Переглянувши їх, мусимо ще раз звернутись до вже згаданої статті Сумцова. Вона не дала нічого абсолютно нового для пояснення думи, але зробила основну спробу конструювати історію думи з зібраного матеріялу, і з того боку має інтерес. Сумцов як-найрішучіше відкинув можливість хоч би найдальшого звязку Олексія з билинним Альошею Поповичем. Коли, мовляв, вже шукати родичів Олексія, то, каже він, вони покажуться не в Великоросії, а в Швеції, Норвегії, Данії і Болгарії. Сумцов мав на увазі вказівки Веселовского, Чайльда та Потебні,—хоч болгарська паралеля здавалась йому дальшою. Ближчою вважав він історію Браун Робіна, але разом з тим занявся побожними легендами, що, на його думку, дуже близькі до теми своєю провідною думкою про гріхи і втихомирення бурі. Такі моралістичні оповідання про бурю, вперше зацитовані у Сумцова — се насамперед оповідання Генриха Гонтінґдона (віднесене до 1144 р.) про вояка Реймера, що палив і нищив церкви та підчас подорожи морем своєю присутністю викликав бурю; кинуто жереб, він впав на Реймера і його, разом з його жінкою, кинено в море [1]). Друге оповідання про жінку, що своєю красою спокусила всіх подорожніх, і корабель спинився та стояв, поки вона і за нею всі инші не покаялися з своїх гріхів [2]). Далі дві південно-слов'янські пісні про корабель, що плив з ладаном і воском на Афон і застряг на морі, що замерзло кругом нього, аж купець пообіцяв св. Миколі, що подарує весь товар манастиреві [3]). Але найбільше ваги надавав Сумцов чудові Богородиці Печерської в записках Петра Могили і в Небі Новім Галятовського. Се пригода запорожця Лагути (або Ляхути), 1624 р. Вертаючи з щасливого походу на Турків, він пережив на морі страшну бурю. Запорожці почали кидати в воду пограбоване добро, але се не помогло; тоді помолилися Богородиці і обіцяли послужити обителі Матери Божої. Їм з'явився якийсь юнак, що заспокоїв їх, і буря втихла.

Висновки з усіх сих помічень Сумцов зробив такі: „Можна думати, що ще в глибокій давнині у европейських народів, що мали звязок з морем, особливо у Скандинавів, існували оповідання про те, як на морі спинився корабель, тому що на нім був злочинець, а як злочинця кинули в море, то корабель свобідно поплив далі. Такі перекази могли бути ще перед прийняттям християнства, і дієвою особою міг бути морський цар, що захотів від корабельщиків податку, чи людської жертви,—або морський змій. З християнством чудесне вратовання було приписане св. Миколі або Богородиці, і в сій обстанові мотив каяття грішника на морі мав великий вплив на народню пісенність. На Україні він міг зложитися завдяки частим морським походам ще за перших князів, або під скандинавськими впливами в тих-же часах. В XVII в., в часах розцвіту української творчости, сей мотив було оброблено в думі, а паралельно його розгорнено в легенду і приділено до Печерської Матери Божої".

Окремі порівняння складових частин думи Сумцова не давали проте нічого замітного; можна завважити, що в відділі про жертву крови зазначено можливий звязок з Садком і тут-же відкинено, з огляду на кидання жеребу, якого нема в думі. Неохота Сумцова до шукання родичів Олексія в Великоросії виявилась, очевидно, і в тім, що він, відкинувши паралелю Олексія-Альоші від ближчого порівняння, відсунув і иншу великоруську билинну паралелю — Садка. Се впадає

[1]) Child, VIII, с. 463.

[2]) Там-же з Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon.

[3]) З збірників Міладінова № 50 і Караджіча № 729. Не згадує Сумцов ще індійського оповідання про зупинений корабель і принца, що кинувся в море за свої гріхи з попереднього життя (Katha Sarit Sagara, пер. Tawney, II, 375),—воно цитоване у Чайльда.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

в вічі, бо-ж Садко тісно звязаний з тим комплексом моряцьких пісень, з яким сам Сумцов ставить у звязок думу про Олексія Поповича.

Разом з тим від ближчого звязку відсунено і Робіна—якого Сумцов перед тим вважав дуже близьким до Олексія.

В закінченню розвідки наш дослідник особливо сильно підніс моралістичний характер думи—мотив „отцевої-матчиної" молитви.

Отся стаття Сумцова викликала замітки Франка і Драгоманова в „Життю і Слові" 1894 р. Обидва зійшлися на тім, що дума дійсно має церковно-легендарне джерело. Франко найближчу паралелю добачав в оповіданню Паладія, а джерелом усіх легенд сього типу вважав історію Йони, подібно як Веселовский, — хоч правдоподібно незалежно від нього. Варто одмітити цікаву замітку Франка, що оповідання Паладія увійшло в уніятський збірник казань „Народовѣщаніе"—дуже популярний в XVIII в. Годиться завважити також, що Франко з сим мотивом звязував і мотив жертвування в небезпеці неприсутної людини (чи вірніше — невідомої цінности: „дай мені те, що дома маєш, а про що не знаєш"), який зустрічається часто в казках (Чубинський, Труды, II, № 5).

Про розвідку Дашкевича, що була останньою більшою розвідкою про Олексія Поповича думи, вже було сказано вище. Тут буде на місці додати тільки, що Дашкевич звернув увагу ще на грецький моряцький звичай XVI в., який наводимо тут з рецензії Дестуніса на „Грецькі записки", вказаної у Дашкевича [1]). Се звичай описаний в XVI в. у Пахомія Русана, очевидця сеї практики. „Проїжджаючи коло рогу Лекта в Троаді, він завважив, що мореплавці лагодили якусь потраву для демона, що жив на сім місці: вони його по-турецьки чи по-арабськи називали „п а п а". З своєї власної їжі вони наломили кусники хліба, приправили сиром і часником та кинули в море, викликаючи по-поганськи". Се було зроблено для корисного вітру [2]).

Перегляд теорій про Олексія Поповича. На сім закінчуємо перегляд теорій походження думи про Олексія Поповича і важніших результатів, даних дослідниками для пізнання сього твору. Спробуємо їх систематизувати. Поперше, що до історичної теорії. Ся теорія звязувала думу з іменем Самійла Зборовського, але М. Грушевський [3]) вказує, що для сього нема грунту: сей Зборовський перебував між козаками недовго і не ходив в ніякі морські походи, окрім ловецької експедиції на устя Дніпра. Скорше се міг-би бути Грицько Зборовський, що проводив відділом козаків в поході на Смоленськ 1609 р.,—але з огляду на бідність відомостей про нього і на сім зближенню не можна наставати, каже Грушевський.

Але сі імена з кінця XVI—початку XVII вв. набирають ваги, коли до них додати ім'я Грицька Полуусенка, гетьмана варіянту Кіреєвского, на котрий досі ніхто не звернув уваги. Се ім'я нагадує Федора Полоуса, осаула в 1590 р., потім провідника частини козацтва, що відіграв голосну ролю в козацьких усобицях і між иншим ходив і на море: 1597 р. він заняв якесь турецьке містечко [4]). Такий мореходний і взагалі досить голосний свого часу гетьман міг справді дати гетьмана думи про Олексія Поповича. Чи дума мала замір дійсно о п и с а т и й о г о і н д и в і д у а л ь н і с т ь, се розуміється дуже непевно, але важне і те, що вона затримала пам'ять про сю історичну постать, або

[1]) Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1883, октябрь, с. 301.

[2]) В 1907 р. з'явилися ще дві замітки до думи про Олексія. В статті Тершаковця, Beziehungen der ukrainischen historischen Lieder, resp. „Dumen" zum südslavischen Volksepos в Archiv für slavische Philologie, т. XXIX, звернено увагу на ще одно морське чудо у Скарґи, загалом подібне до оповідання Паладія. Друга замітка Ткаченка-Петренка в статті „Думы въ изданіяхъ и изслѣдованіяхъ", „Україна", т. III, Ткаченко-Петренко прийшов до висновку, що гріхи Олексія „не знаходять пояснення в житті і в історії українського народу", і бачив в них доказ південно-слов'янського походження теми.

[3]) Історія України-Руси, VII, с. 576.

[4]) Там-таки, с. 242.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

включила в своє оповідання його ім'я—значить мусіла формуватися в близьких йому часах, себ-то при кінці XVI або на початку XVII в. Ім'я Зборовського (мабуть Грицька) може теж послужити на піддержку сеї можливости, поруч більш певного свідоцтва—імени Полоуса.

Але коли сі імена дають нам одну з дат історії думи про Олексія Поповича, то вони зовсім не можуть помогти нам в розвязанню инших проблем думи—саме її чудесного елементу, і тому треба нам далі оглядатись за иншими толкованнями окрім історичного.

Теорія церковно-легендарного походження думи дає такі паралелі: переказ про пророка Йону і оповідання Паладія у Веселовского і Франка, чудо в Хіландарськім манастирі, висунене Потебнею, чудо Ісидора Ростовського у Халанського і Веселовского, чудо Богородиці Печерської, вказане Сумцовим, не кажучи про инші подібні оповідання.

Ми вичислили найважніші моменти. Се уривки великої літератури, об'єднаної основними ідеями, і мало ріжнородної; посвоячення нашої теми з кожною легендою сеї категорії могло б бути ближче і дальше, але з історично-культурного погляду досить уставити звязок з сею сферою побожних легенд взагалі, щоб тим самим констатувати ту сферу, з якої вийшов твір.

Легенди і чуда приведені вище досить однородні. Вони або мають характер пригадки грішникові, що має його вивести на побожну дорогу (як ростовське та київське чудо). Або розвивають ідею непростимих гріхів, як болгарська побожна пісня і оповідання Паладія. При тім всі вони мають одну спільну думку: страху божого, суду божого, ідею всемогучого судді, що карає і милує по своїм високим, часом незрозумілим законам. Як спосіб ратунку сі легенди висувають сповідь, каяття і жертву на церкву[1]—що у всіх обставинах християнського життя мають велику силу. Инших засобів сі твори не знають, і ті оповідання, що говорять про якісь инші ратункові способи, ніяк не можуть виходити від церковних легенд, як культурно-літературного джерела. Тому напр. болгарська пісня про Станковича в цілості, як твір на тему божого суду і непростимих гріхів, не може вважатись джерелом думи про Олексія Поповича з її варіянтом про жертву крови,—хоч деякі елементи думи, розуміється, могли прийти і з слов'янського півдня.

Але ми не ставимо собі завдання входити в докладну критику всіх літературних посвоячень думи. Хочемо вияснити історично-культурні обставини її появи, і тому пошукаємо пояснення її основного мотиву, що в деталях лишить місце і для літературних впливів. Для того не спиняємось і над теорією Альоші-Олексія, бо се тільки один момент в детальнішім розробленню основної теми. Натомість теорія приморського походження, зазначена у Чайльда і прийнята у Веселовского і Сумцова, зі спеціяльною можливістю впливу новгородського купця Садка, хоч не дала, як видно з попереднього, якоїсь виразної схеми, але зробила деякі цінні вказівки що до повстання сього мотиву. Ми їх розглянемо далі. А насамперед мусимо звернутись до розбору того матеріялу, що дає сама дума в своїх варіянтах, в сучаснім їх стані, для вияснення своєї первооснови.

Олексій Попович в варіянтах думи. Нам вдалося зібрати разом 19 варіянтів думи, рахуючи і зложений текст Максимовича[1]). Се число невелике в порівнянню з дійсною популярністю думи, і академик Сперанский в своїм перегляді кобзарських репертуарів наводить ще 6 згадок про сю думу у ріжних авторів,

---

[1]) Се або обіцянка дару церкві, як в пісні про корабель з воском, або негайна жертва: спускання на воду (в човні або на дощці) скарбів і грошей на церковну справу. Такий епізод в билині „Садок", що має зав'язку, подібну до ріжних варіянтів Садка,—Печорскія былины, записалъ Н. Ончуковъ, СПБ, 1904, с. 50.

[1]) Не рахуючи комбінованого тексту Куліша, спопуляризованого Грінченковими „Думами кобзарськими".

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

що чули її від кобзарів та лірників, але не записали[1]). Правда, ак. Сперанский говорить про новіших кобзарів, тому можна думати, що незаписані варіянти не представляли ще невідомих типів. Наше-ж число 19, чи точніше 18 (без зложеного варіянту Максимовича) все таки більше від того, що згадували вищенаведені праці про Олексія Поповича. Огляд варіянтів Єрофеєва знає тільки 11 варіянтів Олексія Поповича (між ними зложений Максимовича) та 5 варіянтів про Бурю; одначе на виправдання його огляду треба зазначити, що 4 варіянти були оголошені по виході праці Єрофеєва, так що тільки 4 старі варіянти були йому невідомі.

Се число, 18, обіймає записи від першого десятиліття XIX в. до 1910 р., по 1—2 записи на десятиліття, з виїмком 20-х і 50-х рр., коли не було зроблено ні одного запису думи, та 80-х рр., з яких маємо аж 5 записів. Одначе з сих 18-и варіянтів під докладний розгляд беремо тільки 12, а відкидаємо такі, що являються другим записом від одного й того-ж кобзаря, як запис Горленка від Крюковського (від якого записав вже раніш Мартинович), і п'ять фрагментів, що не дають всіх головних епізодів думи: такі варіянти Костомарова (тільки початок і кінець), Антоновича і Драгоманова з Харківщини (сам кінець) і Колесси від Скубія, Івана Кучеренка і Древченка (тільки заспів).

Ось сі 12 варіянтів, в тім порядку, як вони були записані (підчеркуємо те ім'я, яким називаємо варіянт в тексті):

1) Пирятинський Попович Олексій, з рукопису т. з. Ломиковського коло 1808 р., надрукований в „Мысляхъ" Житецького.

2) Дума об Алексѣѣ Поповичѣ, или бурѣ, претерпѣнной козаками на морѣ, у Цертелева, Опытъ, 1819 р.

3) ... „Украинскій Альманахъ" 1831 р., запис Срезневського.

4) Олексій Попович, в „Основі" 1862 р. серпень.

5) ...у Киреєвского, випуск 4, 1862 р., записав Стахович.

6) ...запис Куліша від Кононенка у Антоновича і Драгоманова, I, с. 181 (вар. „Б").

7) ...там-таки, с. 188, запис з с. Зеленки Канівського пов. (вар. „Г").

8) ...там-таки, с. 206, з рукопису Новицького.

9) Про Олексія Поповича, запис Мартиновича від Крюковського, зроблений 1881 р.

10) Олексій Попович, запис Твердохлібова від Журавля в „Кіевск. Старинѣ", т. I; запис 1881 р.

11) Алексѣй Попович козак запорозський, запис Малинки від лірника Н. Дудки 1903 р.

12) Про Олексія Поповича запис Ф. Колесси від Гончаренка, Мелодії до Українських народніх дум, серія II.

Цілі варіянти думи про Олексія Поповича поділяються виразно на дві групи, що їх і раніш відзначили дослідники. А саме: а) групу варіянтів, де буря втихає безпосередньо по сповіді Олексія Поповича,—9 варіянтів[2]) і б) групу, де після сповіди грішника товариші не хочуть кидати його в воду, а врізають йому лівий мізинний палець, і море заспокоюється, прийнявши криваву жертву,—3 варіянти[3]).

Ся ріжниця, хоч обмежена тільки одним епізодом, дуже важна, бо коли більшу групу (а) можна, кінець-кінцем, вивести з впливів церковних легенд і безпосередньо приділити до історичних обставин XVI в., то друга група (б) спирається на погляди і навіть обряди далеко старші — такі що існування їх в XVI в. не так легко довести. Ся обставина позволила-б нам навіть говорити

[1]) Южно-Русская народная пѣсня и ея современные носители. Пок. Сумцов в згаданій статті теж каже, що йому доводилось часто чути сю думу від кобзарів.

[2]) Варіянти Цертелева, Срезневського, Основи, варіянт Г, Антоновича-Драгоманова, Новицького, Крюковського, Журавля, Дудки і Гончаренка.

[3]) Ломиковського, Кіреєвского, Куліша.

Державна історична БІБЛІОТЕКА УРСР

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

про дві окремі думи, що були зложені в ріжних часах на подібну тему,— коли-б в инших епізодах всі 12 варіянтів не виявили надзвичайної однодушности. Дуже небагато дум, особливо з поміж тих, що звісні в більшій скількості варіянтів, виявляють таку одноманітність в схемі оповідання, таку нівеляцію ріжниць. Се особливо помітно в порівнянню з думою про Азовських братів—теж старою і популярною, але дуже невирівняною що до схеми.

Очевидно, у Олексія Поповича ся одноманітність являється певного роду ознакою петрифікації, скаменілости, відсталости від життя. Маємо враження, що ся дума, не вважаючи на свою красу і популярність, була все таки занадто старою, занадто чужою новішому мишленню, аби вільна кобзарська творчість відчувала потребу, чи хоч-би навіть змогу, щось додати, чи змінити в ній окрім звичайних епічних місць, імен та поверхових прикрас.

Се можна пояснити тим, що море і все з ним звязане, втративши своє колишнє значіння в українськім життю, втратило заразом і свій інтерес у селянської авдиторії. Справді, думи про море особливо слабо консервуються в кобзарській традиції, а що до дум про Олексія Поповича, то, напр., Сперанский завважив, що вона не звісна [1]) чи мало звісна на Чернігівщині; отже можемо сказати: чим дальше від моря, тим менше цікава стала ся дума.

Але самою тільки байдужістю до морських тем ще не можна пояснити отсеї нівеляції деталів в варіянтах думи. Якби в основі нинішньої думи лежали дійсно два твори, се неминуче виступило-б в більшім розходженню варіянтів. Подібності варіянтів думи занадто великі, щоб допустити в ній комбінацію двох творів.

Але все таки вони не без ріжниць! Деякі вагання знаходимо в іменах отамана, або краще в прізвищах його,—бо у всіх варіянтах він називається Грицьком або Григорієм. В 5-х варіянтах отаман на прізвище Зборовський. При тім у варіянті Ломиковського Житецького, що належить до меншої групи (б), до імени Зборовський додано—гетьман запорозький Коломієнко; правда, видавець розділив сі два титули, поставивши крапку після Зборовського, так що у нього виходить дві особи: отаман Зборовський і гетьман запорозький Коломієнко, але се безумовно одна особа, а не дві. В трьох варіянтах, що всі належать до більшої групи (а), і в фрагменті Костомарова отаман називається Коломійченко. В варіянті Гончаренка—Коломійчин. В варіянті Новицького, що теж належить до більшої групи—Колонко. В варіянті Кірєєвского — вже згаданий Полуусенко. У фрагменті Кучеренка він названий просто—Грицьком Пирятинським. В третім варіянті малої групи (б) та в дуже модернізованім варіянті Дудки отаман імени не має. Отже поділ імен не відповідає поділові на групи. Сі імена, очевидно, мають характер випадковий; окрім двох можливо історичних імен кінця XVI в., маємо ріжні варіяції імени Коломійченка—правдоподібно фантастичного.

Инший пункт, в якім варіянти розходяться між собою—се спис гріхів Олексія Поповича. Але і тут ріжниці не дають права робити здогадів про подвійне походження думи,—хоч дають дуже цікаві вказівки до її історії.

З огляду на се все треба прийняти, що обидві групи варіянтів думи про Олексія—група сповіди і група жертви крови—належать до ріжних фаз розвою одного твору. І зрозуміло, що про вік сього твору мусить рішити старша версія, себ-то така, що не могла з'явитись в пізніших обставинах. В сьому впевнить нас і перегляд гріхів, що, як вже вище сказано, не раз звертали на себе увагу дослідників.

Гріхи Олексія Поповича. Повні 12 варіянтів думи згадують нам 9 типових гріхів, що правда—з деякими відмінами. Одначе тільки в однім випадку (в варіянті Кононенка) маємо зібрані разом всі 9 гріхів; звичайно число їх хитається між 4 і 7; тільки в одному варіянті всього 3 гріхи. Які ж се гріхи і які з них зустрічається найчастіше?

[1]) За виїмком варіянту Дудки з Глухівського повіту на Чернігівщині: Див. Земскій Сборникъ Черниговской губерніи, 1903 р., апрѣль, с. 68.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Тільки один гріх зустрічається у всіх варіянтах, переважно на одному місці: в 9 варіянтах він стоїть на початку реєстру. Се гріх, звязаний з виїздом з дому (в шости варіянтах з Пирятина), без дозволу, або без „опрощенія“ з батьком, з матір'ю, в дорогу, у військо, або „на судно“. В однім варіянті меншої групи (Кононенка) ся фраза являється просто передумовою, грунтом для всіх инших гріхів:

Що я з города Пирятина виступав
Не добре я починав,—

далі йдуть инші гріхи.

Инший гріх згаданий теж у всіх варіянтах, але в ріжних комбінаціях з рештою гріхів—на другім місці реєстру гріхів 2 рази, на третім місці 2 рази, на четвертім місці 2 рази, на п'ятім 5 разів і на сьомім місці 1 раз, отже не має такого кардинального характеру, як перший гріх, і не так однаково стилізований в варіянтах. Сей гріх теж звязаний з виїздом; найчастіше він описаний так

...ще добрим конем (меренцем) гуляв
Діти маленькі розругав,
Кров християнську неповинно проливав

(вар. українського альманаху, подібно у Кіреєвского, Ломиковського, Крюковського).

Подібно:

Когда я по вулиці на доброй лошаді проїзджав
Маленьких малюток я лошадью топтав (Дудка).

Або:

...з города вибігав
Триста душ дітей маленьких
Конем своїм добрим розбивав
Кров християнську і т. д.

(„Основа“, подібно вар. Новицького, Гончаренка, Журавля).

Або:

Буйно конем по вулиці проїзджав
Старим удовицям, малим дітям
Струмена в груди встромляв

(вар. „Г.“, подібно Цертелев).

Третій з ряду, що до розповсюджености, гріх,—теж більше або менше виразно звязаний з виїздом Олексія Поповича в дорогу. Він зустрічається в 11 варіянтах—бракує його тільки в найстаршім варіянті—Ломиковського. Сей гріх стоїть звичайно близько кінця реєстру і описується досить одноманітно: Олексій кається, що він проти церкви проїжджав, шличка не знімав, на лице своє християнське хреста не поклав. В однім варіянті згадується церква св. Спаса (вар. Кононенка). Два рази згадана церква Миколи: „Мимо церкви їхав мимо св. Миколая“ (вар. Срезневського і Крюковського). В чотирьох варіянтах: „Мимо сорока церков пробігав“ (варіянти „Основи“, Новицького, Журавля, Гончаренка). В сій формі: „мимо сорока церков“ зовсім виразно видно, що непошана до церкви сталась саме підчас виїзду, або в дорозі на корабель. Хоч сама цифра 40 може бути чистим перебільшенням: вона трапляється саме в тих варіянтах, де Олексій Попович розбиває „300 дітей“,—все-ж таки дорожня обстанова сього гріха залишається. Тільки в однім варіянті („Г“) переступ проти церкви відбувається ще перед дорогою,—бо аж після нього приходять слова: як виїжджав...

Зовсім виразно звязаний з обстановою виїзду і слідуючий гріх, що зустрічається в 9 варіянтах і стоїть завжди після першого гріху—виїзного. Се гріх проти брата, старшого брата, часом старшої або середульшої сестри

Старшого брата нізащо в себе мав
Середульшу сестру безобразно поругав

(варіянт Кіреєвского, подібно у Кононенка, Крюковського).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В инших варіянтах обстанова виїзду виступає ще ясніше:

Старшого брата за брата не мав
Старшу сестру барзе зневажав, стрем'ям в груди одпихав.
(„Основа", Гончаренко).

або:

Старшого брата стременем в груди відпихав (Новицький)

або:

І на свого старшого брата великий гнів мав (Срезневський).

Инші гріхи Олексія Поповича не мають такого постійного характеру, зустрічаються не так часто і більше хитаються в своїх комбінаціях з иншими гріхами.

Шість варіянтів думи знає гріх проти сусідів. Се один гріх, що не звязаний з виїздом,—хіба стільки, що Олексій не взяв від них „опрощенія", їдучи в дорогу. В однім варіянті („Г") сей гріх стоїть на початку сповіди:

Як я дома проживав,
Бідних сусід з хліба-соли збавляв.

В решті варіянтів се не так помітно; після вини перед братом:

Близького сусіда ні защо в себе мав (Кіреєвский)

або:

Близького сусіда хліба-соли ізбавляв (варіянт Кононенка, Срезневського, Крюковського).

Решта гріхів знов нав'язується до виїзду:

Шість разів згадується гріх проти батьків. В п'ятьох варіянтах він звязаний безпосередньо з першим гріхом: виїздом без „опрощенія"; в однім варіянті він стоїть окремо: згадавши на початку сповіди виїзд без прощання з батьками, Крюковський ще окремо повторяє, після гріху перед братом

Як я з двора з'їзджав
Та свого отця і матір стременами в груди поторкав.

Се переміщення дає нам право вважати сю провину за окремий гріх.

В инших варіянтах сей гріх стоїть після опису виїзду з дому. У Ломиковського така сама фраза як вище міститься після виїзду „з Пирятина". В варіянті Кононенка: „отця і матір поругав". В варіянті Кіреєвского „отця і матері сльози проливав". Більше у Журавля:

За мною отець-мати за ворота вибігали,
Мене, Олексія Поповича, прошенням прохали і благали.
А сам я недобре починав,—отця-мати у груди стременем пробивав.

У Дудки „стременем в груди сував".

Так само шість разів зустрічається в варіянтах гріх, що творить немов паралелю до гріха против церкви,—гріх проти громади:

Против мужь громадських проїзжав
Шапки не зняв, Помагай біг не сказав
От, велику собі гордість мав (Кирєєвский)

або:

Мужикам і козакам на день добрий не дав,
І либонь мене, козаки молодці, найбільш той гріх спідкав (вар. „Г" [1])
Мимо громади пробігав, старшим козакам мужикам і жінкам шапки не зняв (Журавель)
Мимо стариков громади (Дудка)

або:

Мимо царської громади пробігав („Основа", Гончаренко).

В чотирьох варіянтах після гріха, що був згаданий на другім місці—розбивання конем дітей на вулиці,—додано таку фразу:

[1]) Здається так,—бо сей варіянт у Антоновича і Драгоманова не надрукований в цілості, тільки в скороченню і з очевидними помилками в „алгебрі", отже за реконструкцію його ручити не можна.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

А молодії жени за ворота вибігали,
Діток маленьких на руки хватали,
Мене, Олексія Поповича, кляли, проклинали (Основа, Новицький, Гончаренко).

У Дудки додано:

щоб тебе перва куля не минула.

Сей момент очевидно належить до розбивання дітей. Але видко якійсь кобзарській школі голий факт розбивання, чи може весь комплекс виїзних гріхів, здався не досить важким, щоб викликати бурю в дорозі, і вони додали, на всякий випадок, фактор справді всемогутній в народній уяві, — прокляття, що незалежно від обставин, які його викликали силою слова, може навести найтяжчу кару.

Два варіянти думи знають ще гріх, що виникає не тільки з обставин виїзду, але й з обставин дороги взагалі. В варіянті Журавля Олексій Попович кається, що в неділю рано, мабуть замість того, щоб іти до церкви, він пив мед і винову горілку, і мабуть п'яний виїхав в дорогу. Такий-же гріх в варіянті Кононенка: в дорозі Олексій

Не питався, де у вас церква святая,
А питався, де в вас корчма новая і шинкарка молодая,
То в неділю рано пораненьку, по церквах і по манастирях
служби одправляють,
А я у корчмі п'ю гуляю, танці справляю.

Отже переглянувши уважно всі гріхи Олексія Поповича, треба зробити висновок, що за виїмком досить мало розповсюдженого гріха перед сусідами всі гріхи звязані безпосередньо з виїздом на корабель[1]). Разом з тим показується, що Олексій Попович не являється заскорузлим грішником, якого заскочила на морі вища справедливість та веліла заплатити зразу за ціле грішне життя, як се було приміром з Браун Робіном або Реймером.

Між гріхами Олексія не бачимо тяжких гріхів, яких можна-б сподіватися у грішника, що своєю вагою потопляє корабель. Олексій Попович не кається ані в убивстві—як французький Садок, або Марія в оповіданню Паладія: оте „проливання християнської крови" і розбивання дітей зовсім виразно не убивство, а необережна їзда. Не сповідається Олексій і з кровосумішки, як Робін, ані з розпусти, як Марія і грішниця в оповіданню Ет'єна Бурбона, або хоч в такому переступі, який бачимо у Енні. Не кається він і в злодійстві, як та-ж Енні і герої скандинавських варіянтів.

Олексій не плюндрував і церков, як Реймер. Хоч Сумцов зближує Реймерів поступок з непошаною до церкви Олексія, але се, розуміється, перебільшення. Не перехреститися перед церквою, се-ж все таки не те, що її обікрасти і запалити, тут велика ріжниця з становища права хоч церковного, хоч карного.

Не був Олексій і розбійником: грабування сусідів, як видно, мотив досить припадковий і стилізований не зовсім ясно.

Взагалі Олексій не являється тим страшним непростимим грішником, яких

---

[1]) Для більшої наглядности наводимо реєстр гріхів Олексія Поповича в порядку їх розповсюджености в варіянтах і перегляд комбінації гріхів в окремих варіянтах думи:

Гріхи:	Порядок гріхів в варіянтах:	
1) Гріх проти виїзду	Вар. Ломиковського	1. 6. 4. 2.
2) Розбивання дітей	„ Цертелева	1. 2. 3.
3) Неувага до церкви	„ Срезневського	1. 4. 5. 3. 2.
4) Погані відносини до брата-сестри	„ „Основи"	1. 4. 8. 3. 7.
5) Кривда сусідам	„ Кіреєвського	1. 6. 4. 5. 2. 3. 7.
6) Побивання або образа батьків	„ Куліша	1. 6. 4. 5. 2. 3. 9.
7) Неувага до громади	„ „Г"	5. 2. 3. 1.
8) Прокльон матерей	„ Новицького	1. 4. 3. 7. 2. 8.
9) Корчемність	„ Крюковського	1. 4. 5. 6. 2. 3.
	„ Журавля	9. 1. 6. 4. 3. 7. 2.
	„ Дудки	1. 6. 2. 8. 3. 7.
	„ Гончаренка	1. 4. 2. 8. 3. 7.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

церковна література звичайно вибирає для ілюстрації побожних поучень про силу каяття. Коли се грішник, то се справді не банальний грішник. Його непослух батькам, непошана до церкви і громади се виразно випадки в його життю—коли мимо проїжджав, а не хронічне злочинство. Та й взагалі, які се злочини в порівнянню, наприклад, до поведення инших злочинців думового епосу, синів Удови, що вигнали її з хати, або Азовських братів, що загарбали спадок найменшого, кинувши його в степу на голодну смерть?

Нема тут і спеціяльного гріха перед матір'ю, про який говорив Потебня і Сумцов. Ні в однім варіянті мати не згадується окремо. Нема тут і страшного матірного прокльону, що погубив Коновченка і Станковича. Прокляття жінок виступає тільки в трьох варіянтах більшої, новішої групи (а), і один з них зовсім новий—записаний в 1909 р.

Мораль думи про Олексія Поповича. Але коли Олексій дійсно не тяжкий грішник, то мусимо задати собі питання, чому-ж саме на нього падає вина за бурю? Невже на кораблі були сами праведники, що не повинні були в ніяких гріхах тої міри, як гріхи Олексія Поповича? Се-ж все таки люди військові, що орудували мечем і огнем, і мабуть не все тільки проти невірних. Тимчасом ні один з них не чує себе винним, ніхто не кається, всі мовчать. Що-ж хоче довести дума отсею своєю неясною моралізацією? Коли вона не може показати, за які саме гріхи з'явилась кара в формі бурі на морі, то нащо-ж була вона зложена? Крім мотиву кари вона не має ніякого иншого змісту, а як ми підійдемо до сього мотиву з становища загальних поглядів на гріх, що виявляється в творах на тему каяття, то трагічна ситуація думи починає скидатись на непорозуміння.

На нашу думку, розвязки сього непорозуміння треба шукати в сповіді Олексія. Коли ніхто не сповідається крім нього, то видно, що справа іде власне про такі гріхи, які бачимо у нього: гріхи звязані з виїздом. Видно, що власне сі гріхи можуть викликати нещастя в дорозі, і се одиноке можливе пояснення. Тому поглянемо на них ще з сього становища.

Олексій Попович виїхав „не опростившись". Се його найбільший проступок—дума кладе на нього найбільший натиск, і треба їй вірити, що в тих часах і в тій верстві, де дума зложилась, се й справді було велике—коли не погрішення—то велика необережність. Про се говорять і брати в „Бурі" і брати Самарські. Та ще й тепер існує звичай перед всякою великою дорогою особливо святочно прощатись з батьками, а то й брати благословення.

Для порівняння—ось прощання перед великою дорогою—виїздом переселенців на Амур. Хоч такий виїзд виходить з меж нормального, але він дає певне поняття про вагу прощання, що в старих часах могла виступати ще яскравіш ніж в сучаснім буденнім життю:

„Цілують старих у руки, падають у ноги—а що сліз і плачу, то не знаю наскільки вистачить; буває, як ховають покойника, то приговорюють так. Прощаються зо всіма. Підходять до кожного—простіть мене!—Бог простить!—так як говіють" (з села Михайлівки Таращанського повіту, від Л. Шевченко).

В Звенигородськім повіті перед заробітками „обов'язково говіють", а виходячи з хати прощаються: „простіть мене—Бог простить".

В північній Кам'янеччині заробітчани коли не мали рідних батьків, брали благословення від хрещених. Також сповідались перед виїздом і часом правили молебень св. Миколі і Пантелеймону (відомості Ю. Філя).

На Полтавщині звертаються „до всіх хатніх: Прощайте мене—Бог простить" (Л. Шевченко).

На волинським Поліссю на дорогу рекомендується: „з батьком і матер'ю помирись, єслі у спорпі, і проси благословення" (кор. Халимон Гаврилюк).

Поїхав Олексій полаявшись, чи не помирившись — великий гнів мав—з братом чи сестрою, та з сусідами. Тимчасом розумне і обережне поведення вимагало спеціяльного прощання і з сусідами також. „Перед виїздом

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

прощається з знайомими; коли іде в москалі, то ходить до сусідів на прощання. Деякі миряться, з ким сварились" (Волинське Полісся, кор. Гремашевич). В иншому місці „перед виїздом прощаються з знайомими: „Дуже крепко стараються помиритися" [1]). На Полтавщині теж: „З ким сварився, то миряться, просять прощенія". Може найвиразніш виступає ся думка в рекрутських піснях:

«Прощавайте, сусідоньки, може з ким сварився.
Та хоч сварився, не сварився, аби попростився» [2]).

Тут прощання, чи може „опрощення" стирає всі попередні провини і погані наслідки сварки, аби тільки „попростився" по формі!

Але Олексій не тільки не прощається з сусідами, він і в инших речах поводиться незвичайно. Їдучи мимо церкви свого села, він навіть не хреститься і повторяє сю легкодушність і перед иншими церквами. Вже Дашкевич звернув увагу, що в однім варіянті (властиво в двох) церква ся св. Миколи, патрона подорожників. Але навіть без сього прогрішення перед дорожнім святим правильний виїзд з дому вимагає такого-ж опрощення і з своєю місцевою святинею, як і з сем'єю і сусідами. Поліщуки і тепер ще перед дорогою ідуть до церкви і моляться Богу, „щоб був гарний виїзд" (кор. Гремашевич). В иншім куті Полісся перед дорогою постять понеділок—„щоб добра дорога була, а єслі на пароход то велікі страх, тогда сповідаються" (Л. Шевченко). На Коростеницї як їдуть, „то їванґелію наймають, щоб читали їм над головою" (повідомлення Н. Дмитрука). Причастя перед важною дорогою дуже розповсюджене—бо причащаються навіть перед виїздом на—Робфак! Щоб, мовляв, подорож мала добрі наслідки, і не довелось вертатися на село ні з чим.

„Проти громади проїзджав, шапки не зняв помагайбіг не сказав". В паралелю сій Олексієвій провині наведено було вище сучасну інформацію, що перед виїздом в далеку дорогу „прощаться з всіма". На Поліссю „колісь рекрути як шлі с села, то целуютца було з усею товпою".

На Полтавщині як рекрутів проважають, то „і молебствіе, і говіють вони у церкві і прощається він з усіма. І от іде він попереду вулицею, а за ним співають і він з усіма, з усіма цілується і тоді випроважають його за село гуртом. Він перехреститься, уклониться на всі чотирі сторони і буває так, що він поїде не зараз, а ночу, то всьо одно це зроблять—треба одбуть, і він тоді верта і товпа верта до села. І то кожна вулиця свого випровожа і там уже сходяться за селом"... Більш простий церемоніял в галицькій пісні:

Виїжджає з того села хлопець молоденький,
Виїжджає за ворота, з коня похилився:
„Вибачай мі, громадонько, можем з ким сварився" [3]).

В двох варіянтах поміж гріхами Олексія згадується теж піянство, але сей гріх хоч має досить загальний характер, має теж особливе значіння в звязку з виїздом. Перед виїздом в дорогу не слід піячити, ані занадто забавлятись, „танці справляти", як се робить Олексій в однім варіянті. Часом виїжджаючи частують горілкою, особливо новобранців—„провожають до границі з водкою". Але пити багато не слід. Згаданих переселенців на Амур проважали родичі з угощенням, „але не напивались, даже хлопці молоді і то не були п'яні". (Завважу до річи, що не слід пити і на морі: господар вітрильного човна—Грек в Новоросійську, якому туристи запропонували випити підчас прогулки по морю, відповів, що на морі хазяїну судна пити не слід).

Одначе звичай тверезости мусів затратитись найскорше, а може і не був ніколи дуже строго дотриманий, бо разом з ограниченням що до піянства існує зви-

---

[1]) З експедиції на Волинське Полісся. Л. Шевченко.
[2]) Чубинський, Труды, V, с. 968, теж 994. Подібно Головацький, „Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси", ч. III, с. 98.
[3]) Головацький, ч. IV, с. 99.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чай пити на дорогу, особливо перед виїздом рекрутів (пр. в околицях Чернігова; повідомлення Б. Луговського).

Дума про Олексія—моряцький твір. Можна знов сказати, як у сих провинах є порушення звичаю що до виїзду, то се все таки не гріхи! Таких гріхів не знає ані церква, ані та народня родова етика, що взагалі відбивається в думах, і на се лишається тільки одна відповідь—се справді гріхи, що не мають нічого спільного ні з родовою ні з церковною мораллю, і мотив покути тут з'явився припадково. Етика думи про Олексія Поповича се етика не загальна, і не церковна, а належить якомусь окремому гуртові людей: репрезентує окремий культурно-соціяльний тип.

Що се за гурт, або стан людей, се ми могли зміркувати почасти вже з праць Чайльда, Веселовского і Сумцова: з їх думок, що дума належить до типу пісень моряцьких народів. Треба тільки сказати виразніше: в своїй основі вона належить верстві мореплавців. Бо згадані дослідники вказали тільки подібні теми між піснями, і не відріжнили, щó в сих творах тільки говорить про обставини морського життя, а щó виявляє також окрему ідеологію, не звичайну в инших народніх піснях, а зокрема в думах. Всі паралелі до Олексія Поповича, чи то моряцького походження, чи инші, Веселовский і Сумцов пояснюють однаково: ідеєю гріха і покути, або вірою в морського царя, не відзначаючи загального моралістичного моменту від спеціяльного станового мотиву. Тимчасом в більшості сих паралель: в морських піснях, як і в думі про Олексія, виступає цілком своєрідне поняття неправильного виїзду,—що вирисувалось вище в перегляді гріхів нашого нещасливого мореплавця, і тільки в дальшім розвою теми се поняття набирало значіння морального прогрішення.

Так, злочинець шведської балади виїздить в море не послухавши остороги своєї названої матери, підчас бурі, і навіть не перехрестившись. Торкілеві моряки не слухають свого старшóго, що їх остерігає: якщо наберуть овець, то не будуть мати доброго відпливу. Маємо також приклад ближчий до пригоди Олексія—бо тут відплив не вдається через порушення формальностей прощання, хоч територіяльно і культурно сей приклад далекий від нашої думи. Се епізод з південно-арабської казки на тему жінки, що не може відкрити своєї таємниці: син султана їде в далеку дорогу і перед виїздом, прощаючись, питає всіх родичів, кому щó привезти—не питає тільки жінки, з якою він не говорить через поговори людей. Але його корабель не може рушити з місця, і виявляється, що се душить його якась сила (може водяник) і обіцяє пустити тільки тоді, як син султана вернеться запитатись своєї жінки, що вона хоче одержати з подорожи—себ-то поки не забалакає до неї, не помириться з нею [1]). Станкович, що не їздив по морю і наче з ним не звязаний, в свій найбільший, непростимий гріх, як не дивно, теж попав при виїзді, даючи нам тим ще один доказ, що се особливо відповідальна хвиля.

А для мореплавців виїзд справді має як-найбільшу вагу. Може ніде так яскраво не представлено значіння сеї хвилі, як в моряцькій баладі про Патріка Спенса. Тут нема ні чудес ні кривавих жертв, але є живий побутовий образок, що відбиває трагізм „неправильного виїзду", як його відчував мабуть не один моряк і не на однім морі. Пісня оповідає, як король за червоним вином рішає вислати в море свій корабель і питає, хто-б його повів. „Услужні дворяни—щоб вони згинули злою смертю"—нагадують про Патріка Спенса, найкращого моряка на морі. Король написав йому власноручно листа і Патрік аж засміявся, одержавши його. „Та як прочитав другу стрічку, сльози заслонили йому очі":

Ой хто зробив м ні се діло—
Се зле діло мені:
Що мене шлють в сю пору року
Плавати по морю!

[1]) P. Saintyves, Les Contes de Perrault et les recits parallèles, 1923 c. 392 (Barbe-Bleue).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

„Порайтесь, мої добрі молодці“—звертається він до своїх моряків: „Наш славний корабель завтра попливе“.

„Ой не кажи сього, дорогий пане—
Я боюсь великої бурі“—каже хтось з моряків,—
„Бо вчора пізно я бачив новий місяць
З старим місяцем на руках,
І боюсь, боюсь, дорогий пане,
Що нам трапиться біда!“
Шотландські пани дуже не хотіли
Мочити своїх чобіт з високими підборами,
Та ще довго, поки скінчилися гра,
Їх капелюхи вже пливали по морю!
І довго, довго будуть їх пані сидіти
З золотими гребенями в волоссю,
Чекаючи своїх панів,
Та не побачать їх ніколи! [1])

В сій пісні ясно видко, як сам неправильний виїзд,—після знаку на небі,—неминуче викликає нещастя, так що його не треба навіть оповідати. Раз був недобрий знак на місяці, нікому не хотілось їхати, і дуже скоро по відпливі на морі з'явилися капелюхи мореплавців, свідки передбаченої і неминучої катастрофи, аварії корабля і смерти екіпажу: навіть перше ніж скінчилась ся „гра“ (буря). Можна думати, що балада натякає на старий закон, що забороняв плавати по морю в небезпечну пору року, між 28 жовтня і 2 лютого, і його порушено наказом короля в баладі [2]). Але в кожнім разі цікаво, що для пояснення причини нещастя вона не вдовольнилась сим порушенням розумного правила обережности, а висунула зловіщий знак на небі. Сим надала вона трагічній пригоді Спенса особливої зловіщої таємничости, мабуть не менш зрозумілої в тих кругах, як раціональне толковання причин сеї катастрофи.

Правильний виїзд і добра дорога. Кілька ілюстрацій з старого і нового фольклору. Наведені вказівки показують, яке важне значіння має виїзд для мореплавської верстви в рамцях її досвіду, звичаїв і спеціяльних забобонів. Тому виїзд мореплавців ріжних часів і народів обставляється всілякими обрядами, що саме в сій важній хвилі мають забезпечити щастя на цілу дорогу. Так, старовавилонському богові мудрости і моря Еа між иншими відправами приношено спеціяльні жертви і почесті від мореплавців, що виїздили в дорогу [3]). Правдоподібно, такі жертви існували скрізь, але, на жаль, в описі виїзду руських купців Дніпром у Порфирородного між иншими матеріяльними приготованнями нема згадок про які-небудь підготовчі обряди. Зате докладно описані їх жертви м'яса і курей під святим дубом на Хортиці, очевидно перед входом в море, так-би сказати, перед другим виїздом. Дуже можливо, що аналогічний обряд кожний купець відправляв і у себе дома перед виїздом, чи всі разом в Витичеві—останнім збірнім пункті [4]).

Оборонці нашого козацтва, православні владики, в своїм меморіялі 1621 р. спеціяльно зазначали, що коли козаки ідуть на море, то перш за все моляться [5]). Окрім звичайних церковних відправ у них мусіли бути і спеціяльні молитви чи замови для мореплавців, так як тепер ще існують окремі молитви для подорожніх.

На жаль тільки, сих дорожніх молитов ще мало зібрано і про них доводиться говорити майже на здогад; але вони існують, і з самаго факту їх існу-

[1]) Child, III, 58, Sir Patrick Spens, A і E.
[2]) Там-же, с. 11.
[3]) В Хетськім кодексі з XIV в. перед Хр., який було недавно відчитано, згадані спеціяльні обряди, що виконувались перед від'їздом на війну (правда, не морем, а верхи); се показує, що Хети, як і Вавилонці мали думку про те, що виїзд у дорогу вимагає особливих осторог і правил. Revue de l'histoire des Religions, 1924, I—II, с. 112.
[4]) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. I, с. 282 і 325.
[5]) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. VII, с. 392.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

вання можна вгадувати, що в моряцьких колах на Україні колись мусіли існувати також спеціяльні молитви виїзду.

Одна така молитва для подорожніх знаходиться в рукописній збірці Т. Гавриленка з Херсонщини, звідки ми її наводимо:

Їду я, раб божий (ім'ярек) у путь і дорогу; на встречу мене сам Господь із прекрасного раю, сопірається своей золотой посохой.
Із правой руки моей, раба Божого, пресвятая Богородиця із Ангелом.
По левой руки моей, раба Божого, архангел Михаїл із ангелом,
Подо мною, раба Божого, архангел Гавриїл,
Позаді мене, раба Божого, Ілія Пророка,
Стріляеть і очищаеть міні путь і дорогу
Золотим хрестом і животворящим.
У Бога і в Матері замок, а в Петра й Павла ключ.
Амінь [1]).

Більше зібрати текстів дорожніх молитов нам не вдалось. На Коростенщині і в инших місцях Полісся перед дорогою виголошують коротку формулу: „Господи Боже постречай"; „Господи стречай мене". На Славечанщині перед дорогою читають „Да воскреснет Бог" навиворіт. З Звенигородщини прислане таке дорожне замовлення: „Молюсь тобі, Власе із Хомою, пощастіть бурлаці іти осокою і назад вертатись із щастям і казною" (О. Федьорка; не беремось судити, наскільки воно поширене). Між святими, яких згадують при виїзді, окрім вищеназваних та Миколи і Богородиці виступає ще Пантелеймон (Кам'янеччина і Звенигородщина). Але загалом маємо враження, що виразно спеціялізованих молитов виїзду християнська традиція не утворила. Молитись на дорогу необхідно, але се може бути котра-небудь з популярних молитов. Так говорить Мономах в своїм поученію: „Якщо на коні їздячи не маєте ні з ким справи, а инших молитов не знаєте, то кличте „Господи, помилуй" безперестанно про себе, бо ліпше ся молитва ніж думати дурниці (безлѣпицю)". Та брак спеціяльних християнських молитов може бути теж доказом того, що для сеї нагоди існують чи існували замовлення примітивнішого типу.

Але очевидно і те, що саме мореплавці готовилися до дороги не самими молитвами, і в часах, коли з'явилася зав'язка „пригоди Олексія Поповича", підготовчі церемонії певно не мали виключно церковного характеру. Вище наведено вже оповідання Веселовського, що рибалки на Ладозькім озері кидали дарунки у вир, мовляв – водяникові. Ще цікавіший, з нашого погляду, звичай оповідає Зензінов з Якутської области: „Коли ми переїздили на легких „ветках" через морську затоку (7 верст), і хвилі почали заливати середину човна — мореплавці почали кидати на хвилі прилагоджені наперед дарунки — кольорові ганчірки, ладан і просфору. Оден безжурний парубок, що не подумав про се наперед, швиденько врізав шматок ремінного пояса і кинув у воду" [2]).

Не можна заперечити, що сей поспішний рух парубка мав дещо подібне до врізування Олексієві мізинця в старих варіянтах. Але ми не маємо заміру доводити, що на кораблі Олексія Поповича відбулось що-небудь подібне до кидання як-раз дарунків морю. Ми тільки підкреслюємо ще раз, якими формальностями була обставлена морська дорога в найріжніших часах. Се безумовно залежить від самої природи сеї дороги. Ніде солідарність між подорожниками не має такого значіння, як на кораблі! Коли корабель почне тонути під одним подорожнім, то потопає під всіма. Зрозуміло, що люди, які вірили, що дорога вимагає певних формальностей, виробили для водної дороги й особливо ригористичні форми і гострі правила та надали сим правилам авторитету, якого вони не мали у загалу людности.

---

[1]) В архіві історично-культурної комісії У. А. Н.

[2]) Зензиновъ, Русское Устье Якутской области, Верхоянскаго уѣзда. Этнограф. Обозрѣніе, XCVII—VIII, 1913, с. 204.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Для сього не конче потрібна була віра в морського царя, що її висував особливо пок. Сумцов. В більшості наведених прикладів про нього нема згадки: буря піднімається і втихає ніби автоматично, як в Сибірі, або ціле море являється антропоморфічним понятям і відкликається на жертву, як живе сотворіння. В центрі все стоїть питання, чи по правилам підходить до нього, до моря, людина? Чи правильно відбувається подорож? У данім разі се питання цікавить безпосередньо мореплавців. Але разом з тим воно входить в систему міркувань, що займали в деякій мірі кожну людську громаду, особливо на дуже ранніх степенях цивілізації не тільки при виїзді на море, і не тільки при виході в дорогу, але в кождій важній зміні положення людини серед її звичайного громадського окруження.

Се система обрядів, породжених тою думкою, що кожна переміна в порядку речей і в положенні людини, в громадській позиції,—звязана з деякою небезпекою, і тому не повинна відбуватись раптом, без приготовання. Система „переходових обрядів", як її було названо—або ще ясніше—обрядів переходу.

Французький дослідник, що перший звернув увагу етнологів на сю ідею [1]), справді виявив, що у всіх тих обрядах і формальностях, які відзначають окремі фази життя людини, окрім спеціяльних завдань обряду, існує певний елемент, що улегшує сам перехід до нової фази.

Такий елемент він добачає в обрядах родин, виростання, смерти, змін господарського року, змін в господарськім життю; у більш цивілізованих народів в переході від одної професії до другої, від вивчання ремесла до його виконування. Дії чи вислови, що входять в склад обрядів, звязаних з сими моментами, мають завдання відірвати людину чи річ від її попереднього стану і прилучити до того нового осередку, до якого вона входить. В сих формах очевидно виявила себе думка, що людина чи річ не може належати одночасно до двох осередків. Примітивний розум представляє собі кожну приналежність не абстрактно, а матеріяльно, органічно, і тому всякі зміни в звязках йому являються якимись дуже складними операціями [2]).

З становища сього розуму на те, щоб розстатись з попереднім станом, суб'єкт повинен виконати певні дії, і знов певні дії для того, щоб увійти до нового стану. Коли, напр., чоловік переходить зі стану нежонатих до стану одружених,—він мусить відповідно прощатися з тим парубоцьким осередком, до якого належав, а потім перейти формальності приєднання до нового осередку. Коли се подорожній, що виходить з одної країни до другої, то він мусить розірвати звязки з тим місцем, в якім перебував, так сказати, „отрясти пил з ніг" і відповідно „увійти" в нову обстанову.

Се церемонії особливо розповсюджені і розвинені. Люди, що входять до нового місця, часто палять огонь або світять походні, спиняються, щоб виконати якийсь обряд. Добре звісні також складні і довгі церемонії малокультурних народів при зустрічі з чужими, або й з своїми поворотцями. Церемонія входу напр. триває часто кілька день,—як се особливо прийнято в африканських півкультурних народів [3]).

Не просто відбувается і виїзд в більш примітивних культурах.

Африканці часом не виходять в дорогу без окремого дозволу ватажка—начальника села, а сей найчастіше не дозволяє виходу, поки не запитає предків або якогось иншого оракулу. Се діється у них, очевидно, для того, щоб невдача, яка може спіткати подорожнього, не відбилась на домашніх, що залишаються в певнім містичнім звязку з відсутнім. Але причини сього лежать також і в тому, що примітивні мають дуже вироблені погляди що до „небезпек" переміщення взагалі, і про вагу формального „опрощення".

---

[1]) Arnold van Gennep, Les rites de passage, Paris, 1911.

[2]) Про се ширше „З примітивної культури", с. 170—74.

[3]) У Ашанті, напр., европейські подорожні чекали часом цілий тиждень під містом, поки їх прийнято по правилу. Ellis, Tshi speaking peoples of the Gold Coast, s. 244 дд.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Подібні погляди зустрічаються і у нас, особливо при виїзді новобранців; сей виїзд виявляє загалом найвищий степінь обрядовости; дорога до війська се—„велика дорога“, так називається вона в піснях. Новобранці: „ходять на могилу родних; просять доброй служби і охрани от невидимого; і преподать (?) сном усякой беде“ (Полісся). Сам вихід відбувається часом дуже формалістично. На Звенигородщині на границі села (або на повітовій границі—инша інформація) хрестяться на всі чотири сторони і моляться (О. Федьорка).

Дуже цікавий оцей звичай, теж звенигородський: перед виходом в хаті б'ють старий посуд на щастя в дорозі. Сей звичай нагадує инший обряд розлуки—виніс мерця з хати: тут теж часто б'ють посуд. Ми вже мали нагоду вказати, що се робиться для очищення від смерти; тепер-же мусимо відзначити в сім обряді ще й сей переходовий мотив: формальність, звязану з переходом від одного осередку до другого.

На волинськім Поліссю, коли подорожній виходить з хати, хтось з старших в домі ставить ногу на поріг і подорожній переступає через неї. Сей момент входить теж до місцевого весільного обряду.

Формальності виходу можуть бути звязані і з певним ворожінням. Візьмемо знов, для яскравости, як орієнтаційний штрих, приклад з тої-ж африканської сфери. Перед військом в поході несуть смолоскип, і як він загасне, то військо вертається назад,—„бо се поганий знак“ [1]). Таких „знаків“ маємо повно і у себе. Не виходять з дому при поганих ознаках, як присниться поганий сон. Як сниться каламутна вода або болото, то в дорозі приключиться хвороба; щоб не було хвороби, треба почекати з виїздом 9 днів. Коли йде дощ, не слід виїжджати, прийдеться часто плакати підчас роботи (мова про заробітчан; повідомлення Ю. Філя з північної Кам'янеччини). Так само вважають на те, в який день тижня виїздити. Звичайно тепер уникають виїздити в понеділок—звичайний „тяжкий день“. Можна думати, що давніше спеціяльно вояки-подорожні уникали середи. Порівняємо пісню про Авраменка:

Ой не їдь синку, да не їдь Климку
У велику дорогу
Пережди, синку, сей день середу... [2])

Після непослуху сина оповідається його смерть і нам здається, що тут виявив себе той хід думок, що й в баладі про Патріка Спенса. Правда, в иншім варіянті говориться: „побудь до середи“, але на нашу думку тут змінено основний мотив [3]).

Нещаслива для дороги також і п'ятниця—день ріжних півреліґійних заборон [4]). П'ятниці остерігаються і голандскі та сицилійські мореплавці: не виїжджають в море в п'ятницю, бо в сей день Христос приніс себе в жертву і морський цар може захотіти жертви від корабля. Уникають навіть плавати в такий місяць, де перша квадра падає на п'ятницю [5]).

Окрім всіх сих осторог і правил успіх подорожніх залежить ще від того, як ставляться до них ті, що залишилися вдома. Вони залишаються в певнім містичнім звязку з подорожнім, і від їх поведення залежить його доля в дорозі: з того зрозуміло, як важно не лишити по собі поганої пам'яти і не сваритись перед виїздом. Так, інформація з Таращанщини каже: „Коли проклинають подорожнього, то йому все невдача“. У вже згаданій рекрутській пісні новобранець прощається:

„Не споминайте худим словом, щоб я не журився,
А споминайте добрим словом, щоб я веселився“.

---

[1]) Frazer, The Golden Bough, I, с. 305.
[2]) (Лукашевич) Малорусскія и Червонорусскія думы и пѣсни, с. 52.
[3]) Грінченко, Этнографическіе матеріалы, т. II, с. 84.
[4]) Див. М. Грушевський, Історія укр. літ., т. IV, с. 589.
[5]) А. Веселовскій, Опыты по исторіи развитія христіанской легенды, Журналъ М. Н. П., 1876, № 6, с. 359.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Звичайний момент для сих споминів се обідня і вечерняна трапеза:

Ой згадай мене, моя стара нене,
Сідаючи да обідати:
Десь моя дитина на чужій стороні
Да нікому да одвідати.
Ой згадай мене, моя стара нене,
Як сядеш увечері їсти[1]).

Ми умисно спинялися на сих моментах дорожнього церемоніялу, що відповідають тим, на яких прогрішився Олексій Попович. Він виїхав неправильно: не „опростившись", себ-то не вийшов формально з родинного і громадського осередку, до якого належав. Лишив по собі погану пам'ять—не помирився, з ким був в сварці, і тим позбавив себе опіки близьких в дорозі (правдоподібно, ся опіка могла бути тільки в виді добрих побажань і молитов за нього). Нарешті—в дорозі він був необережний: розбивав дітей, чим очевидно теж попсував собі виїзд і накликав на свою голову прокльони.

Що самим виїздом не вичерпується дорожній ритуал, а беручи на увагу всі ті норми і звичаї, звязані з дорогою, маємо дійсно право говорити про ритуал дороги—про се свідчать такі інформації: „Чоловік весь час своєї дороги повинен не грішити і побільше молитися" (О. Федьорка). „От як я вибирався у Ялту, оповідав інформатор з Полтавщини з приводу дорожніх звичаїв, то мати наказувала: „у чужій сторонці поклонись і воронці—щоб мовляв дуже смиренний був"[2]).

Всі сі вказівки зібрані досить випадково за допомогою кореспондентів Культурно-Історичної Комісії У. А. Н.[3]), більш як програма дальшого збирання по концентричних радіусах нашої теми, ніж її вичерпання,—все-таки разом з вказівками нашої думи—її реєстру гріхів, позволяють зробити сей висновок: В ще досить недавнім минулім на Україні існувала ціла система правил що до виходу одиниць з постійного колективу, до якого вони належать: сем'ї, роду, спеціяльного гурту (парубоцької громади, як на Полтавщині), нарешті ширшого громадського об'єднання—села або „кутка". Тісний звязок деяких сих звичаїв з релігійними обрядами показує, що всі сі звичаї мали дуже визначне місце в побуті і в світогляді громадянства, і їх авторитет міг піднімати ся до висоти моральних норм. Се в ніякому разі не питання самого етикету, поверховно звязаного з життям; обряди виїзду, так як вони вирисовуються вже зараз, переплутані з дуже важними інституціями громадського життя і виявляють спільності з ними, на яких варт спинитися.

Дорожне „опрощення", як видно, се не просте „прощавайте": воно відповідає обрядовому опрощенню перед причастям. Велика роля батьківського авторитету в дорожніх обрядах (напр., обов'язкове заміщення хрещеними батьками, коли рідні померли і не можуть благословити) приближує сі звичаї до ріжних важних виявів родового культу.

---

[1]) Максимовичъ, Украинскія народныя пѣсни, 1834, с. 147.

[2]) Дуже ясномовно виступає се правило в рекрутських піснях. Мати поучає сина:

„Ой як будеш сину
В далекій дорозі
Не забувай сину
Ніколи о Бозі"
Поки жовнер не пив
Пана Бога хвалив
А як пішов до побою
Все військо побідив.
Як взяв жовнер пити,
Взяв ся напивати,
Не хотів му сам Господь Бог
До помоги стати.
(Головацький, ч. IV, с. 89).

вар.: Поки жомнір не пив
Господ йому щастив
А в замислах, а в походах
Все військо побідив.
Узяв жомнір пити,
Узяв гейнувати,
Аж ся стала жомнірская
Фортуна зменшати.
(там-же, с. 85).

Тут маємо заразом і заборону не піячити в дорозі: очевидно, незалежно від випивання при виїзді.

[3]) Всім їм висловлюю тут сердечну подяку, особливо-ж Л. Шевченко, бо її помочі завдячую найбільше поданих тут матеріялів.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Ми завважили вище, що розбивання посуду на вихід подорожнього (на Звенигородщині) нагадує один з похоронних обрядів, хоч, розуміється, в сій дорожній обстанові сей обряд не має всього свого змісту. Більш замітні звязки з весільними обрядами: переступання через ногу батька чи брата подорожнього Поліщука, і той же обряд на весіллі мають глибші аналогії [1]). В обох випадках маємо діло з виходом одиниці з певного колективу: в випадку подорожи з тимчасовим, в випадку весілля з довічним, але зате неповним, неабсолютним розривом. Подібна аналогія існує теж між вуличним прощанням рекрута, що було наведене вище, і походом молодої з дружками по селу. Сей похід, що робиться для запросин гостей на весілля, з опису дуже подібний до наведеного прощання рекрута з своєю „вулицею". Тимчасом як молодий кличе на весілля з одним бояриним, молода кличе з цілим гуртом дружок, що ходять за нею і за старшою дружкою позаду, аж поки молода обкличе усе село, і співають пісні [2]). Звичайно, що правда, сей похід заходить тільки до рідних і знайомих і не спиняється перед кожним, як товариство новобранця, але в Овруцькім повіті [3]) молода просить „старого й малого, знакомого й чужого", отже в сім своїм останнім громадськім виступі перед замужеством вона прощається з усіма, так само як і рекрут. Се, розуміється, не прощання перед дійсною розлукою, а тільки перед переходом в иншу громадську стадію, і до певної міри—перед переходом з одної родинної організації (батьківської) до другої (чоловікової, чи свекрової). Але тут і там сі звичаї виявляють, що від сеї хвилі колектив займає супроти одного з своїх постійних членів нову позицію, відмінну від тих відносин, що існували між ними до того часу, на підставі загальних звичаєвих норм. І тут і там зміна відбувається в строгих формах: „треба одбуть", сказано про випровадження новобранця, навіть фіктивно!

Ми не можемо тут входити в аналіз сеї зміни в відносинах і тих форм, в яких виявляється приналежність до колективу його відсутнього члена. Се питання виходить поза границі нашої теми, та й неможливо нам вирішити його при теперішній скількости матеріялу. Досі матеріял був збираний тільки з метою знайти відповідне обгрунтовання в побуті для тих норм, що відбились у реєстрі гріхів Олексія. Коли дослід виїзних звичаїв буде поведено більш систематично, то ми безумовно будемо мати ще яскравіший образ дорожнього обряду, як виробленої форми громадських відносин. Але і тепер маємо повне право говорити про існування у нас такого обряду, і ствердити, що він займав поважне місце між иншими громадськими інституціями, так що міг безумовно впливати на мораль і словесну творчість народу.

Мусимо пам'ятати, що матеріял, даний нам сучасністю або хоч той, що відбився в думі XVI віку (до того ще напевно модернізованій у відомих нам варіянтах!), виявляє дуже ослаблені і знівельовані форми дорожніх звичаїв, в порівнянню з тим, що могло існувати у нас в старих часах, коли, з одної сторони—наші люди мусіли більш займатись небезпеками розлуки з своїм колективом і риском самої дороги, а з другої—були ближчі до примітивних форм громадського життя з його містичною закраскою і нахилом до обрядовости. Приклади дорожніх звичаїв у примітивних народів можуть дати змогу до певної міри відбудувати старші форми сих звичаїв, що існують у нас.

У своїй величезній ріжнородности сі звичаї роблять враження великої обережности і остраху, з яким примітивні громадянства ставляться до всяких переміщень. Виїзна церемонія звичайно починається дуже загодя, всякими аскетичними засобами, що повинні привести до рівноваги внутрішню силу подо-

---

[1]) В тій-же місцевості перед дорогою обходять тричі двір. Се звичайно теж весільний звичай.

[2]) Матеріяли до етнології т. І. — запис теж з Полтавщини, так само як і опис рекрутського прощання.

[3]) Чубинський, Труды, т. IV, с. 599.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

рожнього,—його „мана“, кажучи меланезійським виразом. З тих засобів ми у себе ще маємо пости і причастя, що вже згадувались декілька разів вище. У примітивних народів сі приготовання складніші: звичайно перед тим як покинути на деякий час оселю, чоловік зовсім відлучається від своєї жінки на день або й на кілька днів перед виїздом [1]). Перед воєнним походом готовляться особливо уважно і починають се дуже загодя, пр. північно-американські Індіяни перед тим красяться, роблять собі ритуальні купелі, співають магічні воєнні пісні і танцюють за-для щасливого походу ще поки закінчать матеріяльні приготовання до війни [2]). Дуже можливо, що наші виїзні звичаї в старих часах теж мали в собі гострі аскетичні практики як приготовання до дороги. Такі практики звичайно належать до всяких підготовчих обрядів у більш-менш примітивних народів і заховуються часто на вищих щаблях культури.

Після приготовань сам виїзд відбувається часом дуже формально. Так пр. в Китаю при виїзді високого урядовця з міста велика сила народу з їжею і столами виходила за город, щоб проважати його в дорогу. Його змушували з'їсти щось при кожному столі і обмінятись одежею. Письменник початку XVIII в., який описує сей звичай, каже, що часом такий урядовець перемінив 30 пар черевиків, поки виїхав з міста [3]). Коли він погоджувався на такі докучливі операції, то мусимо думати, що сей обряд мусів мати значіння і для нього самого: мусів належати до „доброго виїзду“.

Дуже часто обряди виїзду з дому бувають звязані з водою. По цілій українській території вважається дуже корисним, коли подорожнього „перейдуть в повні“. Велика прихильність проважаючих може дійти навіть до того, щоб завчасу приготовити повне відро, аби перейти дорогу подорожнім [4]). В північній Африці виїжджаючому виливають відро води під коня [5])—теж свого роду перехід водою [6]), як наші відра.

Не менше обережні примітивні подорожні в дорозі: при переходах з одної місцевости до другої вони звичайно виконують ріжні обряди.

Нарешті дуже важний пункт в дорожніх звичаях се поведення домашніх, від якого залежить доля подорожнього (ми вже згадали звязок опрощення з сею думкою). В новітніх звичаях на Україні сі правила поведення домашніх мало розроблені, оскільки можна судити з зібраного матеріялу: може тому, що опіку над подорожніми взяла на себе церква,—вона-ж що-дня молиться за всіх тих, що в дорозі. Але на нижчих рівнях культури дуже часто існують цілі системи таких правил, не раз дуже складні. Даяки на Борнео мають правдивий кодекс правил для поведення жінок підчас відсутности чоловіків з дому. Жінки мусять вставати дуже рано і зараз відчиняти вікна, бо инакше їх чоловіки могли-б заспати в дорозі. Не можуть вони спати і вдень, щоб чоловіки не куняли йдучи. Так само не можна жінкам закривати лиця—бо чоловіки можуть заблудити в лісі і т. и.[7]). Але поведення домашніх не все кермується правилами т. з. імітативної магії. Каліфорнійські Індіянки як-раз танцюють весь час, щоб їх подорожні не чули втоми в дорозі [8]). У середньо африканських Банйоро, коли чоловік на ловах,

[1]) Пр. Індіяни Бороро за чотири дні перед виходом на полювання кидають своїх жінок. J. Koslovsky, Algunos datos sobre los Indios Bororos, La-Plata, 1895, с. 12. Инші приклади: „З примітивної культури“, с. 145—49.

[2]) З Примітивної Культури, с. 144. Часто до сих церемоній належить і прилюдна сповідь; див. нижче.

[3]) v. Gennep, с. 51.

[4]) Так проважала нас стара Гуцулка з карпатського села підчас світової війни, коли «виїзд» був дійсно небезпечний. Наскільки ся практика «правильна» з погляду виїзних звичаїв, вияснити не вдалося.

[5]) Frazer J., с. 303.

[6]) Чи не було й у нас чогось подібного? У вже цитованій прощальній пісні (Головацький, III, ч. 99) маємо такий поетичний образ, за яким може ховатись і дійсний дорожній звичай: «Покропіть мі доріженьку шоб ся не курила. Розбивайте тугу милій, щоб ся не журила» Кидають за подорожнім і сіно (на Поділлі і на Переяславщині, від К. Кондрат'євої).

[7]) Frazer, I, с. 127. [8]) Там-же, с. 133.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

жінка повинна сидіти дома: ані ходити в гості, ані приймати гостей у себе їй невільно. Що дня окрім того вона мусить приносити жертви фетишам за здоров'я відсутнього[1]).

Ми не будемо збільшувати скількости цитат: розповсюдженість дорожніх правил досить помітна і так; ми хотіли тільки вказати, що деякі елементи більш примітивних звичаїв можуть помогти до реконструкції нашого дорожнього обряду; спеціяльний дослід виїзних звичаїв міг-би зробити се повніше. Цінні вказівки можуть знайтись також і у нас в писаних пам'ятках і в фольклорі. Поки-ж що для нашого завдання вистачає той факт, що в думі про Олексія ми маємо тему конфлікту одиниці (в її поведенню) з громадським, або корпоративним правом в образі дорожніх обрядів.

При тім, які-б не були ті загально прийняті звичаї виїзду,—у мореплавців, себ-то подорожників-спеціялістів, сі звичаї мусіли бути ще більш загострені. Та на жаль нам не вдалось зібрати сих дорожніх норм спеціяльно з моряцького побуту. Ті вказівки, що ми маємо: кілька моряцьких пісень та кілька історичних згадок про моряцьку обрядовість, хоч вони й зовсім виразні, розуміється, тільки в дуже незначній мірі відповідають розповсюдженості сеї обрядовости і ріжнородності її форм. Але поки що мусимо вдовольнитись тим образом дорожніх звичаїв, що вирисувався вище,—він все таки досить повний, і як бачимо—він відбився дуже виразно і в думі.

До повного дорожнього церемоніялу, як його знають і додержують примітивні громади, в нашій думі бракує тільки паралелі до обрядового привітання: вступу на корабель. Се не значить, що у наших мореплавців, чи взагалі подорожніх, не було розробленого звичаю „прийняття" до нового осередку[2]). Але в думі про нього не могло бути згадки, бо се-ж залежало від самих корабельщиків, щоб вступ на корабель відбувся як слід, і розуміється, що коли-б в сім моменті була теж необережність з боку Олексія, то він і не був-би на кораблі.

Навпаки, обставини виїзду кожного моряка з дому на кораблі не були відомі, і зрозуміло, що се питання: про виїзд моряків з дому, в першу чергу мусіло схвилювати керманича, коли він побачив, що корабель в небезпеці. Тому можна собі уявити, що в найстаршій редакції твору старший підчас бурі не говорив про гріхи взагалі, але мабуть запитав: „хто з вас виїхав неправильно?"

Текст первісної сповіди мусів бути дуже подібний до того, що бачимо ще й тепер, хоч можна думати, що в ній згадувались і які-небудь більш спеціяльні моряцькі гріхи, що пізніше випали з реєстру. Також правдоподібно, що християнський характер сповіди спочатку був іще менше підкреслений ніж тепер[3]).

---

[1]) John Roscoe, The northern Bantu, Cambridge, 1915, c. 86.

[2]) Так, в пісні про Чумака, якого не приймають до валки, маємо відповідь чумаків:

«Ей який-же ти та син Гавриленку, такий дурень уродився,
Що ти прийшов та до становища та не перехрестився».

А. Метлинскій, Южно-русскія пѣсни, с. 457.

[3]) Що до наслідків сеї сповіди, то можливо, що в первісній редакції оповідалось про якусь дисциплінарну кару—може криваву, як натякає група „б". Але можливо теж, що в поняттях тих часів вже сама прилюдна сповідь очищала від гріха — особливо, розуміється, коли стихійне нещастя, викликане гріхом, після сповіди минало. Такий погляд існує у ріжних малокультурних народів, особливо він виразний у Ескимосів, як се вияснив Ф. Боас. Для нашої теми особливо цікаво, що в деяких обставинах така прилюдна сповідь належить до ритуалу виїзду в дорогу. Деякі північно-американські Індіяни, виходячи на війну, сповідались прилюдно спеціяльно з своїх недозволених любовних пригод і тим очищувались від гріхів, що могли мати погані наслідки для експедиції (E. S. Hartland, Primitive Law, 1924, c. 166). Також в Мексиці перед збором кактусів чоловіки, що йдуть в гори, сповідаються до всіх 5-ти вітрів, а дома жінки сповідаються перед вогнем, щоб виправа була удатна. Lümholz у Frazer, I, c. 124. Підчас останньої коректи дістали ми т. CXLI—III „Записок" Н. Т. ім. Ш. з статтею В. Перетца, „Ще раз дума про Олексія Поповича", де автор порівнює сповідь Олексія з сповіддю Ігоря Святославича в Київським літописі. Сей мотив у наших міркуваннях не грає кардинальної ролі, одначе надіємось спинитись над статтею ак. Перетца згодом докладніше.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Як зложилася пригода Олексія. Сим не хочемо сказати, що дума в первооснові з'явилась в передхристиянських часах. Вона взагалі не дає вказівок, що могли-б довести нас до якоїсь означеної доби. Як бачимо, звичаї виїзду, що відбились в гріхах Олексія, мають навіть досить новий характер—здебільшого вони існують ще й нині. Безумовно архаїчна в думі тільки та думка, що порушення дорожнього звичаю рівняється тяжкому переступу—що се гріх. Ся думка вказує, що дума вийшла з моряцьких кругів і певно в часах, коли мореплавці творили ще значну вироблену громадську верству, та перед тим як християнство покрило всі ріжновірності окремих груп населення. Сі умови однаково підходять до дуже багатьох фаз української історії, почавши від часів перших появ наших людей на морі і кінчаючи козацькими експедиціями XVI—XVII вв. Про ту ролю, яку море могло грати в ще пізніших часах в світогляді приморського населення, тут не говоримо — бо найновіші часи, очевидно, не відбились в „пісні" про морську пригоду Олексія. Натомість мусимо підчеркнути, що стара українська людність з давен давна була знайома з морем. Перші напади на візантійські землі відбувались і сухопутною і водною дорогою, та й поза тим нарід, що сидів над морем, неминуче мусів мати деяке мореплавне уміння. А Дніпро тісно звязував нашу людність з морем, навіть і в тих часах, коли вона не панувала на морськім побережжі, та й сама їзда Дніпром вимагала відповідних водницьких засобів. Вказівки мови показують, що моряцьке знання у східніх Слов'ян дуже старе: моряцькі запозичення з грецького звязуються з I—II вв. п. Х. [1]). Се все позволяє думати, що в історичних часах, в часі великих морських походів старі Русини мусіли мати вже певну моряцьку культуру.

Які форми приймала ся культура, яку верству охоплювала і які звичаї виробляла, сього розуміється не можна знати. Тим менше можна говорити про спеціяльну літературу тої верстви. Але що в X—XII вв. така спеціяльна література чи вірніше — станові водницькі перекази і пісні могли існувати у нас, так як правдоподібно існували в балтійських краях і у Новгородців,—в сім нема сумніву. Як було вище вказано, Веселовский допускав, що в тих часах міг з'явитися усний переказ про пригоду Садка. Чи саме в виді християнського чуда, се нас тут не займає,—бо таке морське „чудо" з початку могло скомбінувати мотиви моряцькі, свобідні від християнських елементів. Моряцьке оповідання без церковного впливу з XII в. маємо у Сакса Граматика. Про такі легенди тогочасних Греків, на жаль, не маю матеріялу, але беручи на увагу, що спеціяльні забобони і замовлення існували у них ще в XVI в., і що з другої сторони ріжний моряцький фольклор багато виступає ще в античній літературі, мусимо припускати, що і в візантійських часах грецькі моряки мусіли мати багату літературу, подібно як Скандинави і — правдоподібно — Новгородці. Всі сі можливі моряцькі твори повинні були бути відомі і у нас, — у наших корабельників, чи морських чи річних; се можемо спокійно допустити. Але се не значить, що вся ся гіпотетична творчість стояла в якімсь безпосереднім звязку з думою про Олексія Поповича. Ся дума мусіла з'явитись на грунті сих попередніх осягнень, — але умови її утворення з сього не вияснюються.

Дума могла перетворити готову пісню про бурю, запит керманича і сповідь необережного та про якесь умилостивлення моря. Могла утворитися і з сирового матеріялу пісень і вірувань на сі теми. Перша можливість в моїх очах має більше ґрунту. Дуже можливо, що цехові кобзарі, які правдоподібно були творцями дум, переробили пісню популярну в одній частині громадянства — саме такій, що мусіла близько стояти до козаччини. Вони переробили її згідно з своїми власними естетичними вимогами і з моральними поглядами ширшого громадянства. Натомість неімовірно, щоб ці цехові поети з своїм потягом до

[1]) L. Niederle, Slovenské Starožitnosti, oddil I. Sv. IV, 1925, c. 11. Vasmer, Rocznik slawistyczny t. VI, c. 177: «Слово корабель з огляду на своє *б* не могло прийти до Слов'ян пізніш як за часів Христа, бо вже в II в. по Х. є познаки, що грецьке *б* перетворилось в *в*».

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

книжности і морали стали безпосередньо обробляти повір'я забобонних і не дуже правовірних моряків, аби ввести їх погляди до кругу своїх слухачів. Пісня про „пригоду на морі“ мусіла існувати перед думою, і навіть мусіла бути дуже популярною, коли побожні творці дум вважали корисним прийняти її в свій репертуар та звернути свій талант на перетворення її в думу.

Але проробляючи таку роботу, її редактори, розуміється, постаралися якнайповніше вигладити специфічні риси моряцької пісні, щоб зробити її доступною для свого звичайного кругу слухачів. Мати в репертуарі „нумери“ тільки для спеціяльних нагод, а не для звичайної авдиторії, було просто неекономно, а до того власні уподобання редакторів певно казали їм як-найбільше узагальнити зміст нової думи. В сій от перерібці певно й з'явилось побожне закінчення думи і згадка про молитву батька-матери, що не зовсім відповідає попередньому реєстрові гріхів. Се закінчення, очевидно, повинно було покрити перед авдиторією все те, що в думі могло здаватися дивним або необгрунтованим з погляду загальної морали. Дуже можливо, що деякі зміни були зроблені і в гріхах—їх було пристосовано до норми загальних дорожніх звичаїв, а викинено спеціяльно моряцькі злочини, незрозумілі для загалу.

В сім-же процесі, а може й пізніше, дума була з'єднана з іменем котрогось кошового XVI в., так-би мовити—була йому присвячена. Можливо, що окремі кобзарі, ближче звязані з Полоусом, вставили його ім'я в думу як ім'я отамана. Можливо, що згодом се ім'я було заступлене новішим іменем Грицька Зборовського—того ватажка, що виступав 1609 р., так що тільки в пирятинській школі кобзарів сю думу все ще присвячували „Полуусенкові“.

На се новіше ім'я, отамана Зборовського, як видно — почасти наверствувалось ще третє ім'я—Коломійченка. Може колись під сим іменем і виявиться історичний грунт, але поки-що здається найбільш правдоподібним, що се ім'я фантастичне, а з'явилося тоді, коли й попередні історичні імена перестали бути реальними для співців і слухачів.

Необачний Попович. Та обставина, що ім'я грішника не виявляє таких хитань, як ім'я отамана, показує, що воно викристалізувалося дуже давно,—певно входило в склад пісні—попередниці думи. Можливо, що на вияснення сього типу вплинув справді билинний Альоша Попович. Але ся постать могла зложитися зовсім легко і без впливу Альоші.

Властиво Олексія Поповича думи дуже трудно порівнювати з якими-небудь літературними постатями. Він майже не має індивідуальних рис; все, що про нього сказано, се те, що він виїхав необережно з дому, і сказано се для того, щоб остерегти мореплавців від подібних необережностей. Ми властиво навіть не знаємо, чи Олексій фаховий моряк. В инших моряцьких піснях, що наводились тут, особа, що відповідає нашому Поповичу, буває звичайно моряком. Але зовсім можливо, що моряцька гуртова мораль, зі звичайною виключністю і гордовитістю таких станових етик, вибрала саме не-моряка для того, щоб ілюструвати вагу моряцьких законів і небезпеку нехтування їх. А за одним заходом хотіла вияснити ще й ту істину, як необережно стороннім людям пхати свого непокликаного носа в мореплавське ремесло.

А який-же тип міг краще підійти для такої ілюстрації як „Попович“,—учений і богомільний чоловік, що „бере святе письмо, по тричі на день читає“, і з висоти своєї церковної мудрости міг особливо легко і необачно злегковажити старі „забобони“ подорожніх людей моря? Се загально звісно, як спеціяльні військові корпорації, напр., флота, ще в новітніх часах ставляться вороже до всіх тих, що, як їм здається, безправно входять в їх ремесло,—як бойкотують і висміюють їх. Старі ремесла в кожнім разі не були більш ліберальні як сучасні професії. І коли чорноморські мореплавці старих часів не перечили вступу на море всяким поповичам, то могли-ж вони все-таки відчувати і виявляти певне невдоволення що до співробітництва з занадто несимпатичними їм елементами.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Можливо, що наділяючи поповича гріхами спеціяльного моряцького характеру, моряцькі поети навіть перехопили міру і накидали йому таких гріхів, що і в його очах були гріхами—як от неувага до церкви. Хто не хто, але „попович“ мусить сей гріх розуміти! А може се й неуважний гіперболізм як-раз пізніших кобзарів, що почали без уважнішого розбору християнізувати гріхи Олексія.

Коли сі здогади про становий характер грішника оправдані, то можна допустити, що се прізвище—Попович потім само собою викликало ім'я Олексія з пам'яти, що ще держала богатирські імена. Але навіть в такім випадку правдоподібно, що ся паралеля не мала великого значіння для людей, що впровадили її до думи. Альоша в кожнім разі не являється типовим „поповичем“; до того-ж Веселовский допускає, що до попівського стану Альошу приписали тільки на півночі [1]). Треба теж завважити, що в билинах про Альошу його виїзд з дому описується зовсім відмінно від виїзду Олексія. Альоша тут великий формаліст, все бере опрощеніє і навіть просить у своєї матери благословення. Отже ім'я Олексія могло прийти з иншого літературного джерела,—разом з якою-небудь подробицею нашого оповідання.

Вияснити такі літературні впливи — діло історично-літературних дослідів. Завданням нашої статті було тільки—загально означити той грунт, що міг дати основні риси такого твору, як дума про пригоду поповича на морі, та звернути увагу на той напрямок, в якім варто було-б повести роботу для конечного пояснення історії сеї думи.

Можливо, що такі досліди виявили-б ще деякі пережитки колишнього моряцького епосу на Україні.

---

[1]) Южно-Русскія Былины, розділ I, с. 39.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ОБРЯДИ ЗБОРУ ВРОЖАЮ У СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ У НАЙДАВНІШУ ДОБУ РОЗВИТКУ[1]).

Присвячується академикові Володимиру Миколаєвичу Перетцу.

I.

Становище студіювання обрядовости збору врожаю в науці; наші завдання. Громадський характер праці і святкувань старих слов'янських племін. Терміни на їх визначення.

Збір урожаю, як і инша хліборобська праця, супроводиться низкою ріжноманітних віруваннів та забобонів і обрядових чинностей. Особливі приготування та дії випереджають збір урожаю вдома, по дорозі на поле; особливі — супроводять процес збору врожаю від його початку аж до кінця; нарешті особливі—укороновують закінчення цілої праці з моменту, коли людність тріумфальним походом вирушає з поля на села, і аж поки ціле свято не скінчиться. Дещо з складових елементів цілого збору врожаю з усіма його обрядовими додатками вже з'ясовано наукою, але в більшості маємо лише непогоджені здогади-гіпотези, немало й зовсім ще незаторкнутих дослідниками питань.

Насамперед не зібрано ще та не зведено до підсумку друкованого матеріялу описів жнив у ріжних народів слов'янського світу. Не кажемо вже про те, що можна знайти в рукописах та що можна ще спостерегти на місці сучасного розселення Слов'ян.

При таких умовах неможлива історія жнивної обрядовости навіть в найобмеженіших рисах.

Врешті мусимо тут зазначити часткові спроби історичного студіювання обрядів збору врожаю.

А. Афанасьєв в т. III „Поэтическихъ воззрѣній славянъ на природу" (М., 1869, с. 765—775) один із перших систематизував відомості про збір урожаю головним чином слов'янських народів. В його часі таких даних було ще однак замало.

Ак. М. Хв. Сумцов ще в 1889 р. досить побіжно зосередкував деякі дані про українські, головним чином, обжинки[2]). Однак на шістьох сторінках неможливо було ані розплутати нерозвязані питання, ані зібрати фактичний матеріял.

---

[1]) За науково-бібліографічні поради висловлюємо найщиріщу подяку співробітникам слов'янського відділу бібліотеки Р. Ак. Н. А. Й. Лященкові, проф. В. П. Адріановій-Перетц, Л. В. Арасимович, П. П. Смердинському, також проф. Лнгр. Університету Б. Л. Богаєвсьому. Зокрема висловлюємо подяку ак. М. Н. Сперанському, який, ознайомившись з тезами статті, своїм авторитетним словом підтримав автора в намірі надрукувати її.

[2]) Этнографическія замѣтки, „Этнограф. Обозрѣніе", III, 1889.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

З польських вчених на обжинках зосередкував свою увагу Zygmunt Gloger в кн. „Rok Polski w życiu, tradycyi i pieśni (Warszawa, 1900, стор. 304—322). Метода Глогерова—метода збирача: в статті в хронологічному порядку переказані переважно старші відомості про жнива. Проте історичність тут — удана, бо хронологічні дати ріжних описів далеко не припадають з ступневістю архаїчности матеріялу. Старший з часу опис може иноді відбивати небагато старовинних елементів. Матеріял в Глогера—обмежений. В такий спосіб зафіксував у своїй книжці відомості про обжинки також чеський вчений Dr. Čenek Zibrt. його праця рівно-ж не є дослід, але це не зменшує її вартости.

Яко один із найкращих знавців чеської етнографії, автор багатьох праць Čenek Zibrt подав у своїх „Obžinkach" передрук усього того матеріялу про обжинки в Чехії, який розпорошений по ріжних книжках та виданнях. Матеріял цей (з XIV в.) розташований вченим хронологічно. Точність його передачі така велика, що дослідникові було-б зайве що-разу звертатися до Зібртових першоджерел.

Не будемо тут зазначати згадок про обряд збору врожаю, розпорошених в працях ріжних вчених слов'янського світу. Однак не можемо поминути ще праці німецького дослідника Dr. Heino Pfannenschmidt'a, під заголовком „Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus mit besonderer Beziehung auf Niedersachsen" (Hannover, 1878). Ця праця, як показує вже самий її заголовок, мало зачеплює слов'янську обрядовість. Написана вона під безпосереднім впливом Mannhardt'a в до-Фразерівську, до-Вундтівську ще добу, грішить деякими хибами мітологічної теорії, хибним, відкинутим тепер у науці, методом, але проте є надзвичайно корисною з-за багатства фактичного матеріялу, потрібного й нам для порівняння [1]). Нарешті всього два роки тому вийшла з друку „Історія української літератури" ак. М. Грушевського, перший том якого присвячено народній поезії. В тій широкій картині, яка тут розгорнута, додержано сучасного, прийнятого в науці, принципу визначення в обрядовості типів архаїчних у хронологічній послідовності. Належне місце присвячено тут і жнивній українській обрядовості, ще так мало дослідженій в науці.

Цікава постановка наукових питань збудить думку не одного українського дослідника.

Метою нашої статті буде впорядкувати деякий матеріял що до останньої частини цілих жнив, а власне: обрядовість з „бородою", останнім снопом, вінком (несення, приймання вінка), бенкет. Осередок нашої уваги полягає не на пісенно-творчому та музичному матеріялі, а на самім обряді. Завдання в нас—не описового характеру. Годі вже обмежуватися на самих голих спостереженнях та уникати дослідження. Порівнавчо-історичною методою попильнуємо коли не дати викриштальовану схему історичного розвою обряду, то, принаймні гіпотетично, поставити подібного роду проблему що до обрядів збору врожаю [2]). Ухил наш у цьому етюді—в бік праісторії. Спробу нашу треба розглядати тільки яко гіпотезу робочу, а не як дійсну історію. До свого розпорядження маємо багато, але з ріжних причин (хиби в бібліографії, випадкова відсутність, втрати книжок, то-що) не всі дотепер видрукувані записи, і дещо з власних записів, зроблених р. 1924-го на Поділлі.

---

[1]) В т. III журналу Revue internationale des Institutions économiques et sociales publiée par l'Institut International d'Agriculture, Année III, № 1 (Janvier-Mars 1925) уміщена стаття M. Beaufreton. L'emploi de loisires à la campagne, 1—28 (вказівка гр. Олійника). Є в ній і дані про свята збору врожаю. Згадуємо про цю статтю тільки тому, що вона є одна з останніх в цьому роді. Авторові статті бракує як методу наукового, так і ерудиції (випадковий невпорядкований матеріял ріжного роду, ріжних місць і народів).

[2]) В дальших етюдах маємо накреслити шляхи розвою поодиноких елементів того самого обряду в наступні часи (1), відродження обряду під впливами західніми (процесії типу карнавалу) (2), та нарешті простежимо розвій обряду в наших часах (радянські святкування) (3).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Осередок уваги покладаємо на описах українських, білоруських, польських, чеських, болгарських, сербських та хорватських. Для порівняння притягаємо литовські, німецькі, французькі та деяких инших народів. В головному одначе обмежуємо свій дослід на слов'янському матеріялі, хоч не шкодило-б поширити матеріял, поставивши розробку теми в европейських рамцях (порівн. Е. Аничков, „Весенняя обрядовая пѣсня...“). Це однак неможливо без використання европейських бібліотек.

У відповідь тим нашим критикам (з „Т-ва дослідників української історії, письменства та мови в Ленінграді“), які вважають, що тривкіші результати получилися-б при обмеженні теми на матеріялі з одної якої-небудь галузи слов'янства, відповідаємо: поширення дослідчої бази дає більшу суму ріжниць в поодиноких елементах обрядовости, а це дає більш переконуючі дані для тої чи иншої гіпотези. Особливо-ж важливо це для студії про обжинки. Ще ак. М. Хв. Сумцов (у згаданій статті) помітив надзвичайну подібність у виконанні жнивного обряду у ріжних народів.

Обжинкові обряди мають велику історичну давність. Досить того, що дослідники визнають існування хліборобства ще в праіндоевропейській групі народів. Що-ж до Слов'ян, то в них ще на правітчині було воно, як видно, головним джерелом поживи. Найголовніший її предмет має назву „жито“: у західніх Слов'ян воно означає secale, у полудневих—пшеницю (в рез'ян кукурудзу). Хліб—звичайна, загальна страва слов'янських народностей [1]). Для наших завдань не байдуже пригадати, який спосіб обробки—індивідуальний чи то колективний—панував у слов'янських народів. Хліборобство вимагає більшої кількости рук до роботи. Вже це примушувало слов'янські племена жити ширшими родинами, зложеними з кількох тісніших родин, пов'язаних з собою спорідненням по чоловічій лінії,—з спільним майном, під управою старшини, найчастіше старшого в роді. Пережитки таких ширших родин задержалися в західніх Сербів (задруги), в галицьких та угорських Українців, в Словаків. В Галичині, на Волиню, на Поділлі, на Поліссі вказують „дворища“ (акти XIV—XVI вв.). Аналогічним з'явищем рахують також посярбини, які були в силі на Лівобережній Україні навіть у XVIII столітті (нова колонізація). Як на пережитки подібного устрою, проф. М. Грушевський, з книжки якого вичерпуємо ці відомості, вказує ще на села околичньої шляхти на Поділлі, на Барщині, де поодинокі „части“ сіл розвинулися з таких дворищ і ще в XVIII ст. не мали добре поділених грунтів. Лівобережний хутір у своїм початку був властиво теж нічим иншим, як старим дворищем [2]).

Такі ширші родини в'язалися в більші організації. В Сербів такі організації, під назвою братства, племени, дожили до наших часів. Родинні відносини та устрій з часом замінилися сусідськими, громадськими. При таких умовах не може бути сумніву, що хліборобська праця виконувалася колективними зусиллями всіх членів ширших родин-родів. Перевага напруженої праці коло поля обмеженої сем'ї—з'явище пізніше. Старшої доби ширші родини в деяких випадках мусіли об'єднуватися з сусідами або близькими по родинних звязках—тими, що недавно виділилися з великої широкої родини. Збір урожаю, час, коли кожна хвиля може загрожувати катастрофою, безперечно був зручний для такого об'єднання. В часі, коли ширші родини почали роздрібнюватися, для збору врожаю мусіли об'єднуватися не два-три, а кільки родинних сполучень. Коли-ж запанувало індивідуальне господарювання, для збору врожаю мусіли були об'єднуватися кільканадцятеро індивідуальних господарств. Такі об'єднання для виконання певної праці мали місце не тільки при зборі врожаю хліба, а й винограду, при лущенню кукурудзи, при загноюванні поля, при будуванні хати, то-що.

[1]) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. I, у Львові, 1904, с. 213.
[2]) М. Грушевський, Ibid., с. 316.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Росіяни звуть громадську працю „помочь". Серби—„мобе". Є й спільне для всіх Слов'ян слово для її визначення. В праслов'янській формі звучить воно tołka, в праіндоевропейській—tålkos, а в теперішнім часі—в укр. толока, Білорусів—талака, Москалів—толока, талака, Болгарів—тлака, Словенців—tłoka, в Поляків—tłoka, tłóka (tłuka), в Литовців—talkos, в Латишів—talka, tolka, talcinik [1]). В часі панування індивідуальної власности старовинну толочну форму праці використовували як середнього достатку та заможні селяни, так і поміщики. Останні змушені були пристосовуватися до народніх звичаїв, щоби заохотити людей до роботи. Один з описувачів жнив зауважує, що „поки хлоп не управиться насамперед, поти він за жадні гроші не піде на зарібок до двору. Але стоїть кільком скрипникам заграти на ланах у місячну ніч,—кількасот женців тільки за музики й почастунок раді будуть все зробити на полі і звести" [2]). Для заохочення до праці запроваджували музики й гойний почастунок і в ті часи, коли поміщик мав право примусово згонити людей на роботу. Ось така власне робота—не за платню—зветься толокою [3]).

З наведеного ясно, що в святі збору врожаю силою обставин мусіли були брати участь здавен давна великі громади люду. В часах родоплемінного побуту їх треба рахувати не меншою кількістю, ніж на теперішніх великих господарствах. Традиції колишніх великих свят, у яких приймали участь спілки сусідніх ширших родин-родів, перейняли потім великі панські економії. А що в родоплемінну добу робота на полях в спілок родів кінчалася приблизно одночасно, то можна уявити собі масові святкування, які охоплювали великі селища слов'янського люду.

Святкування, бенкет з приводу закінчення жнив, звичайних або толочних, на панськім або селянськім полю, в ріжних землях слов'янського люду має ріжні назви.

На Україні найбільше поширеним терміном з'являється обжинки. Широко розповсюджений термін вінок (Правобережжя); рідше—дожинки (Зах. Україна, Волинь, Поділля). Про пана в деяких місцях казали, що він справляв людям зажниве, учту. Після косовиці справляється покосарщина.

На Білорусі теж поширеним терміном з'являється обжинки, дожинки (житні та ярні).

На Московщині влаштовують „дожин", спожинки, спожиницу, госпожин день (останнє в літопису [4]).

В Поляків поширені терміни: okrężne, wieńcowiny, wyżynek, ożniwiny, wianek, wieniec stary (Зах. Прусія), pępkowe, obsiwki (як скінчать сіяти озимину [5]), dożynki, dożenki.

В Познанню складання господареві вінка називають osiołek. В Куяв'ян, коли всі взагалі праці на полю скінчаться, справляють wieńcowe. В Brzezinach, в околиці Kielc, селяни в якійсь хаті влаштовують у складчину kwereli (забава. бенкет). M. Federowski звертає увагу на ріжницю поміж терміном—dożynki (свято збору врожаю) і wyżynek (жнива—при місячнім світлі, з музикою, з почастунком [6]). В Чехів поширені назви obžinki, dožinki, dožata. В Сербів—dožetwa, dožeonica. В Болгар вся взагалі робота зветься жетва, тлака.

Треба однак зауважити, що всі ці терміни здебільшого мають то ширше, то вужче значіння, частіше ширше,—вони захоплюють і працю і кінцеве святкування з приводу її закінчення.

---

[1]) Крім того на Україні та Підляшші: glalty. Kolberg, Pokucie. Obraz etnogr. I.1882, 207.

[2]) Lud okolic Żarek, Siewirza i Pilicy. Zebrał i napisał Michał Federowski. T. I. Warsz. 1889, c. 166.

[3]) „Толокою" оброблювали землю на Україні на протязі всієї історії її. Про кінець XV—поч. XVI ст. див. в ст. М. Грушевського: „Студії з екон. історії України". Л. Н. Віст. 1905, V, с. 235.

[4]) М. Забылинъ, Русскій народъ, его обычаи, обряды, преданія, суевѣрія и поэзія, Москва, 1880, с. 91. Деякі з цих термінів—сумнівні.

[5]) Żeg. Pauli, Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. Lwów. 1839. Див. останній термін.

[6]) Lud z okolic Żarek..., c 166.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Повертаючись до нашої квестії, зауважимо, що найцікавішим з'являєтьс святкування збору врожаю найголовніших предметів споживання—жита-пшениці. Менш матеріялу дає збір винограду полудневих Слов'ян та покосарщина. Цікавий матеріял дає ще хіба садження „перегені" (спостереження А. В. Білого, О. Б. Курило[1]), на закінчення полення буряків.

II.

Обряд з останнім колоссям („Борода", „коза" і т. п.).

Робота на полі в деяких місцях на Україні закінчується обрядом з „бородою". Понайбільше цей обряд втратився цілком; записів його зафіксовано небагато[2]). „Борода"—останнє невижате колосся. Залишається воно невижатим „на розплід", або щоб миша не гризла зібраний хліб, щоб був урожай на другий рік: тлумачення в народі неоднакові.

Навколо „бороди", „спасової бороди", „Ількової бороди" (Святого Іллі 20/VII), „діда" зосереджується увага робітників: парубків примушують навколо „бороди" орати, боронувати, сіяти; саму бороду перев'язують, прикрашають, моляться перед нею, заломлюють її, пролазять через колосся, співають наоколо, всередину часто ставлять крумку хліба та соли (часом заривають у землю). Не всі ці чинності виконуються всюди та заразом: дещо зустрічаємо в одних місцевостях, дещо в инших. Зрідка зрізують колосся серпом[3]). Підкреслимо терміни—коза, перепелиця. Наприклад, наведемо обряд з „бородою" в м. Олександрівці, Сосницьк. пов. на Чернігівщині з опису Г. Базилевича.

Коли кінчать жито жати, господар каже: „Оставимо на бороду"—і залишає невижатого колосся. Потім, склавши житні снопи в копи, йдуть всі до бороди. Мужчина неодмінно повинен заломити цю „бороду" на схід та знов пустити її кінцями на схід, неначе-б-то на подяку за початок і за кінець. Після цього він повинен перев'язати „бороду" згори червоною ниткою, а решта женців прикрашають цю бороду всілякими квітками, сполюють траву навкруги і всередині. В середину бороди кладуть крумку хліба, шматочок соли та сплітають з колосся хрест, який приносять додому на цілому хлібові та освячують в день Преображення. Чинності над „бородою" супроводяться піснею:

Седыть ведьмідь на капі—
Дивується бороді:
«Ой-диво міні
Объ туй бороді!
Ой чія-ж то борода,

---

[1]) Використовуємо рукопис О. Б. Курило під заголовком «Як водили перегеню». Записаний цей обряд р. 1922-го на Київщині.

[2]) Шишацкій-Ильичъ, Мѣстечко Олишевка, «Черн. Губ. Вѣд.» 1854, № 27; Народные обычаи и повѣрья здѣшняго края, «Полт. Губ. Вѣд.», 1860, № 33; W. Piotrowski, Dożynki na Ukrainie, „Ziemia. Tygodnik krajoznawczy illustrowany". W Krakowie, t. III, c. 542; Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu, z materiałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską. Opracował prof. Dr. J. Kopernicki (в Юрківщині, Звягельськ. пов.), „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", XI, 184—186; М. Александровка, Черниговской губ., Сосницк. у., «Черниговъ. Губ. Вѣд.», 1854, с. 93—94; Метлинскій А., Народные Ю. Рус. пѣсни, Кіевъ, 1854, с. 327; Чубинскій, «Труды этнограф.-статист. экспедиціи въ Зап. русс. край, снаряж. И. Р. Г. О-вомъ», т. III, Спб., 1872, с. 226; М. Дикарев, Народн. календарь Валуйськ. пов. (Борисівської волости) у Вороніжчині, «Матер. до укр. рус. етнольогії, видане етнограф. комісії за ред. Хв. Вовка», XI, Львів, 1905, с. 136; Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym lub niektórych tylko prowincyach. Przez Łukasza Gołębiowskiego, w Warszawie, 1831, c. 266; Народній Календар у Ровенському пов. Волинськ. губ., зап. Вас. Доманицький, «Матер. до У.-Р. Етнольог.» XV, у Львові, 1912, с. 75; Наші матеріяли: м. Лянцкорунь, Кам'ян. пов.; повідомив С. С. Мороз про толоки з р. 1922 («в'яжуть діда»).

[3]) В. Пуріевичъ, Нѣкоторые обычаи моихъ земляковъ въ частномъ быту, „Волынск. Губ. Вѣд.", 1866, с. 14; в Звягельськ. пов. зрізують бороду тільки на панськім полі (Kopernicki).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Чорнимъ шовкомъ увіта,
Сріблом злотомъ уліта?
Іванова борода.
Чорнимъ шовкомъ увіта,
Сріблом злотомъ уліта.

(М. Александровка, Черниг. Губ., Сосницк. у. Этн. Сб. I, с. 327—8. Теж „Черн. Губ. Вѣд.", 1854, с. 93).

Аналогічні обряди з „бородою" зустріваємо й на Білорусі[1]). Зрідка й там зрізують солому[2]).

В Смоленській губернії дожинання останнього колосся відбувається в такий спосіб. Коли залишиться жати небагато, то в недожатім місці заривають в землю окраєць хліба з сіллю, завернувши його в чисту тряпку; місце це обступають наоколо й таким чином дожинають його[3]). В Більськім пов. Смоленської губ. всі жниці садяться наоколо „бороди", ставлять перед собою „бабу" та снідають принесеними з собою продуктами[4]). На Чернігівщині зжинають „бараду" в одну кучу, а на корню залишають три колоски, потім моляться та заривають тут саме окраєць хліба з такими словами: „Ниука, ниука, атдай свою силку. На ниву—гнаёкъ, на скацину—лаёкъ, а намъ на доброя здороуя" [5]).

Знов підкреслимо цікаву подробицю. В Городенській губернії, коли почнуть „рвацъ бороду" (очевидно очищувати—виполювати її від трави), то при тому закликають на допомогу вовків, ведмедів, лисиць та инш. животин[6]). Далі цікаво, що підчас прибирання бороди (зав'язування паском, убирання квітами, поливання водою) співають часом пісень, в яких згадується козел, кінь. Для прикладу вкажемо Гомельський пов. Могилівської губернії[7]), білор. частину Чернігівщини[8]). Теж і на Україні: згадується в піснях півень, ведмідь, які сидять у бороді[9]). Рештки того самого звичаю залишилися й на Московщині. Лишають „куколку" „полевому хозяину" (Яросл. губ.), „волотку на бородку" (Костромська губ.), останні колосочки „Илье на бороду" (Харк. губ., російська частина). В Тульськ. губ. з останніх колосків роблять сніп та перев'язують його червоним прядивом[10]).

---

[1]) П. В. Штейнъ, Бѣлорусскія пѣсни, «Зап. И. Рус. Геогр. О-ва по отд. этнографіи» V. Спб. 1873, с. 460; П. В. Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и языка русск. населенія сѣв. зап. края, ч. I, сс. 264, 265, 269; М. Довнаръ-Запольскій, Замѣтки по Бѣлорусск. этнографіи (с. Никольск., Минск. уѣзда) «Ж. Ст.» 1893, II; Памятн. кн. Смоленск. губ. на 1859 г., с. 162—163; М. Н. Косичъ, Литвино-бѣлорусы Черниг. губ., ихъ бытъ и пѣсни, «Ж. Ст.» III—IV, с. 30—31.

[2]) Описаніе с. Локотковъ свящ. о. І. Танскаго, «Зап. Черниг. Губ. Статист. Комит.», І. Черниговъ 1866, с. 182. В Пинськім пов. з останнього жита роблять хрест, ставлять на ньому хліб-сіль. Див. Piosenki gminne ludu Pińskiego, zbierał i przekładał R. Zienkewicz, Kowno 1851, с. 222—227. Теж хрест роблять дівчата з „бороди" в Городенщині. На цім хресті по середині, по боках і по кінцях кладуть хліб. Див. М. А. Дмитровъ. Дожинки—праздникъ окончанія сбора съ полей хлѣба. „Гродн. Губ. Вѣд." 1867, № 39.

[3]) Пам. книжка Смол. губ. на 1859 г., с. 163.

[4]) П. В. Шейнъ. Матеріалы, I, с. 268.

[5]) М. Н. Косичъ, Литвино-Бѣлорусы Черниг. губ., ихъ бытъ и пѣсни. „Жив. Ст." III. IV. с. 30.

[6]) М. А. Дмитровъ, „Гродн. Губ. Вѣд.", 1867, № 39 (та сама праця). Те-ж Шейнъ. Матеріалы I, с. 266.

[7]) Гомельскія народныя пѣсни (бѣлор. и малорусс.), записанныя въ Дятловицкой вол. Гомельск. уѣзда, Могилевск. губ. З. Радченко, СПб. 1888 „Зап. И. Р. Г. О. XIII", II, с. XXX.

[8]) Танскій, Опис. с. Локотковъ, Ibid., с. 182. Подібне-ж див. в Шейна. Матеріалы, с. 265.

[9]) Метлинскій, Нар. Ю. Р. пѣсни, Кіевъ, 1854, с. 325. Див. теж переказаний в нас опис Базилевича.

[10]) Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды, вып. IV (Снегирева), с. 81. Звідси в Забиліна, „Русскій народъ, его обычаи, обряды, преданія, суевѣрія и поэзія", М., 1880, с. 91. Забилін здогадується про звязок обряду з пошануванням Волоса „скотьего бога" і свою думку висловлює в формулі мітологічної школи. Цього здогаду не приймаємо. Слово „волотка" треба пояснювати простіше. Снегирьов каже: „Волотка или волотъ верхъ снопа или всякий снопъ особенно взятый" (Op. cit., с. 80); Матеріалы для этногр. изуч. Харьков. губ., гл. I. Е. А. Коробовой, „Харьк. сборн. Лит. науч. приложе-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В Польщі невижатий пучок-снопок зрідка теж спостережений був описувачами. В Межиріччю має він назви: koza, dożynek, broda [1]), przepiórka [2]). Z. Gloger вказує ще назву kókoszka. Роблять її тільки з жита для того, щоби в наступному році „chwastów“ на полі не було [3]).

В Чехії звичай не зберігся, хоч і звертається увага на останній пучок, який вижинається. Хто з женців залишається позаду инших, з того посмішкуються, що він є „na koze“ [4]). Взагалі останній вижатий пучок зветься в Чехії koza [5]).

В Сербії в середині ниви залишається „Божја брада“. Коли ввечері йдуть додому, її виривають з коренем із землі та несуть додому [6]).

„Брада“ („на Бога“) залишається на полі часом і в Болгарії [7]). В деяких місцях її одрізують або оскубують з особливими обрядовими чинностями [8]). Маринов вказує, що останні стебла уплітають 5 квітками та стьожками так само, як дівочі коси, потім омивають над ними серпи і відрізують.

Praetorius (XVI в.) бачив, як у Литві виділяють одно місце з колоссям, коло нього з господарем моляться; в кінці жнив приходять до того місця, зрізують колосся та роблять з нього пучок і вінок. Подання Praetorius'а цікаве тим, що свідчить про давність нівеляції обрядовости [9]).

У Франції, в Бретані, залишають в середині поля незрізане колосся (glé); в осени відбувається їх вижинання (glérie), супроводжене особливими діями [10]).

В Німеччині залишають жменю невижатого колосся „für den Wodan“ (Північна Німеччина), чи то „für Wodan Pferd“ (Нижня Саксонія), або „für Petrus“ (Емс, Ольденбург). Колосся це приблизно так само, як на Україні, прикрашається, співають коло нього, танцюють у коло, кричать, моляться, бенкетують [11]).

В Бадені (рівнобіжність до Чернігівщини), щоби не втратилася сила бенедикції, останній сніп повинна пожати або наречена або безвинна дівчина; чи принаймні наймолодша жниця повинна зрізати останні три колоски [12]).

Цілий шерег слов'янських та німецьких мітологів намагалися витлумачити цю особливість жнивної обрядовости згідно з своєю простолійною гіпотезою. Wuttke, а також инші дослідники, говорили про жертви (Ernteopfer) на честь богів.

ніе къ Харьковск. календарю на 1895, подъ ред. В. В. Иванова“, вып. 9, с. 393. С. Сухотинъ, Нѣсколько обрядовъ и обычаевъ въ Тульск. губ., „Этн. Об.“ 1912, № 3-4, с. 101. Те-ж въ Архангельськ. губ.: І. Мандельштамъ, Опытъ объясненія обычаевъ (индо-европ. народовъ), созданныхъ подъ вліяніемъ мифа, ч. І, СПб. 1882, с. 236 („волотка на бородку“). И. В. Костоловскій, Изъ повѣрій Ярославской губ., „Этн. Об.“, 1906, № 3-4, М. 1907, кн. LXX—LXXI, с. 218.

1) Ks. Adolf Pleszczyński, Bojary Międzyrzeccy, studium etnograficzne, Warsz. 1892, c. 93.

2) Z. Gloger, Zabobony rolnicze, „B. W.“ 1876, maj, c. 33.

3) Z. Gloger, Rok Polski, c. 316.

4) Dr. Čenek Zibrt, Obžinki, c. 5.

5) Про це численні приклади в підсумовуючій праці Zibrt'a, напр., с. 8.

6) Српски етнографски зборник, Обичаи народа српскога, книга II. Уредило Д-р Тих. Р. Борђевич. У Београду, 1909, с. 262.

7) Хр. П. Стоиловъ, Жътварски обичай, „Българска сбирка“, Спис за книжнино, исторически и обществени знания“, София, 1900, VII, с. 456. Про болгарський звичай див. ще в кн. Стоилова, Брада на нивата, Жетварски обред, 1903 (немає в Ленгр.).

8) Д. Мариновъ, Градиво за веществената на западната България, „Сб. за народни умотвор.“, кн. XVIII, София, 1901, с. 139; „Сб. за нар. умотвор.“, кн. XVI і XVII, II. Материали с. 128 (тут говориться, що з цього незрізаного колосся роблять букет).

9) Matthäus, Prätorius, Deliciae prussicae oder Preuszische Schaubühne von Dr. William Pierson, Berlin, 1871, c. 59.

10) Les littératures populaires de toutes les nations, T. XXII, Paris, 1886, Coutumes populaires de la Haute Bretagne, par Paul Sébillot.

11) Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, v. Dr. Adolf Wuttke, Zweite, völlig neue Bearbeitung, Berlin, 1869, c. 277—278.

12) Deutsche Feste u. Volksbräuche von Dr. Eugen Fehrle, 1916, c. 76.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Wilh. Mannhardt[1]) розглядав народню обрядовість в звязку з повір'ями про лісових та польових духів, які приймали ріжний вигляд (Bockesgestaltige та инші Menschengestaltige). Останньому колоссю присвятив він у своїх працях чимало уваги, уживав при тому рівноставлень з обрядовости ріжних народів. Згідно з виробленою Мангардтом мітологічною теорією, розвинутою потім також Соботкою[2]), навіть Фразером, останнє колосся, свого роду притулок для польового духу: переслідуваний робітниками по цілому полю, вигнаний відусюди, він нарешті криється в останньому колоссю. Таке тлумачення обставлене було Мангардтом остільки ефектовним, особливо що до Німеччини, матеріялом, що його прийняли й російські вчені, як ось І. Мандельштам[3]). Прийняв це тлумачення й завжди обережний український вчений академік М. Хв. Сумцов[4]). Навіть в заснованій на останніх досягненнях науки книжці ак. М. Грушевського пояснення Мангардта визнається „правдоподібним“[5]).

Але вже проф. Є. Анічков[6]) виступив з критикою мітологічної системи Мангардта, коли досліджував весінній цикл обрядовости.

Справедливість вимагає і від нас визначити, що дійсно в свідомості, напр., німецького народу останнє колосся уявлялося, як притулок духу. Формула Bock, Wolf—дух почувається в ріжних місцях не однаково виразно, так само як і на Україні, коли називають останнє невижате колосся перепелицею, то при тому не мислять власне духа. Помилка Мангардта полягає тільки в надто поспішнім узагальненні. Правдиве, згідне з дійсністю, вирішення справи вимагає від дослідника виявити сутність того або иншого уявлення народу про „бороду“ в кожнім данім разі; виявити, в якій мірі це уявлення наближається до поняття про дух. Отож бачимо: Мангардт почасти має рацію. Однак він в найрішучіший спосіб помиляється, коли вважає подібні уявлення первісним добром усіх народів, зокрема слов'янських. Він помиляється, коли перебільшує значіння їх в загальній системі народнього світогляду.

Поділяти погляд Мангардта в цілому не можемо й ми. Зі свого боку виставимо инше тлумачення обряду з „бородою“.

На нашу думку, цей обряд є з'явище одного порядку з вегетаційними обрядами—грами, як „Мак“, наприклад. Пригляньмося до чинностей навколо „бороди“. Бачимо тут: оранку, боронування, сіяння, виполювання хліба від бур'яну, поливання, доглядання взагалі, жнива, зав'язування снопів, молочення. Кожен із цих елементів, але не всі разом, ми зустріли в обрядовості з „бородою“. Припускаємо, що в найдавнішу добу всі ці чинності виконувалися разом, що-разу, і власне в тій послідовності, яку ми відзначили. Ріжниця між справжньою роботою і тим, що виконується в обряді з „бородою“, полягає тільки ось у чому: тут маємо перед очима конденсовану в одній грі цілорічну працю в особливім оточенні, маємо сполучення шерегу умовних, як і в усякій, навіть найсерйознішій грі, дій. Оранку навколо бороди виконують хлопці і за допомогою серпів, а не справжніх знаряддів господарства. Боронування зображається так: хлопці схоплюють за ноги дівчат,

[1]) W. Mannhardt, Die Korndämonen, Berlin. 1868. Roggenwolf u. Roggenhund, Danzig, 1865. Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Ueberlieferung, erläutert v. Wilh. Mannhardt, Berlin, 1887. Die Götter d. deutschen u. nordischen Völker, Eine Darstellung v. Wilh. Mannhardt. Berlin, 1860.

[2]) Sobotka. Rostlnictwo v národnim podàni slovenském, w Praze, 1879, Novočęska Biblioteka, č. XXII.

[3]) І. Мандельштамъ, Оп. объясн. обычаевъ.

[4]) Этнограф. замѣтки, „Этнограф. Обозрѣніе“, 1889, с. 128.

[5]) Істор. укр. літератури, І, с. 193.

[6]) В праці: Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ, ч. І, „Отъ обряда къ пѣснѣ“, Спб. 1903 (Сб. Отд. рус. яз. и словесн. И. Ак. Н. LXXIV, № 2), с. 33 і дальші; ч. II, 1905, Ibid., LXXVIII, № 5.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

перевертають їх та по загонах боронують ними[1]). Робиться це, „ażeby grunt lieriej uprawiał“ (Gołębiowski). В деяких місцях це-ж саме визначає не боронування, а оранку. В Польщі парубки оборюють навколо „przeperiórki“ тою дівчиною, яка цього року вперше брала участь у жнивах. В приступі веселощів та пустоти баби схоплюють потім гуменного або війта, як його давніше називали, чи то економа й так само оборюють ним[2]). Крім того оборане навкруги бороди місце в деяких місцях боронують пальцями (м. Олександрівка, на Чернігівщині).

Ці способи боронування вважаємо за найдавніші: в них беруть участь знаряддя і людина.

На Білорусі, на Московщині та на Україні часом ще котяться колесом спинами по полю і примовляють: „Нивка, нивка, отдай мою силку, што я цебѣ жала, силку роняла“[3]).

Всі взагалі пояснення до дії-обряду вважається за пізніше наверстовання: слово є молодшим, привнесеним до обряду, паростем. Пояснення, що криється в наведеній формулі, виникло пізніше, коли ця дія відірвалася вже від обряду. Такою самою відірваною від обряду дією з'являється спостережене на Поділлі покочування по останньому снопові. Так роблять залишивши на полі невижатою останню жменю жита[4]). Отож за первісне значіння покочування вважаємо зображення боронування[5]).

Посівання „бороди“ збереглося в незначній кількості описів. Спостерігалося воно на Волині: засівали бороду зерном, витертим з кількох колосків тої самої „бороди“[6]).

Взагалі-ж обряд посівання „бороди“—або не зафіксований в описах, або втратився—перейшов на останній сніп, вінок. Правдоподібно, що посівали спочатку не саму „бороду“, а виорану серпами стерню разом з „бородою“. Пізніше, коли значіння цього посівання притьмарилося, почали посівати саму „бороду“.

Виполювання „бороди“, спостережене в описах східньо-слов'янських, польських, тлумачимо, як мімічний, магічний засіб забезпечити майбутній урожай від шкідливої сорної трави. Таке значіння обряду рвати бороду, рвацъ бороду збереглося навіть де-не-де в народній свідомості. На Підляшшю люди переконані, що дії-чинності навколо „бороди“ мають сприяти зростові збіжжя на той рік „bez śmiecі i miotły“[7]). В Могилевській губернії дівчина виполює „бороду“ „неголою рукою“, бо „земля буде гола“[8]). „Рвати бороду“—це значить рвати—виполювати сорну траву з пожиточного спориша.

Спориш (на Білорусі)—не є бог жнив, як про це здогадувався колись Шейн[9]), а просто добірне зернисте колосся. Сам-же Шейн пізніше, в своїм „Великорусѣ“ дає таке поняття про „спориш“. Підчас жнив як женці, так і жниці, стараються знайти на одній стеблині найбільше число колосся. Коли

[1]) K. Adolf Pleszczyński, Bojary Międzyrzeccy, c. 93; Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, c. 266 (відомості про Україну); Prof. Dr. Kopernicki. Przyczynek do etnogr. ludu ruskiego na Wołyniu, „Zb. Wiad.“, XI, c. 184.

[2]) Z. Gloger. Rok Polski... 317, Prof. Dr. Kopernicki. Op. cit. 184. На Волині Коперницький вказує одночасне—покочування по стерні і звичай тягнути одні одних за ноги.

[3]) Памятная книжка Смоленск. губ. на 1859 г., с. 163. Те саме в Костр. губ., „Рус. простонар. праздники и обряды“ вып. IV, с. 81. Наші матеріяли: м. Лянцкорунь, Кам'ян. пов.; повідомл. С. С. Мороз. Котяться по стерні, діда зав'язують, щоби на другий рік краще родило.

[4]) A. Kremer, Obrzędy i zwyczaje w powiecie Kamienieckim. Ibid, c. 152.

[5]) Цілком імовірне також пояснення проф. Д. К. Зеленіна, який вбачає в цьому обряді наслідування рухам животин (коней) і ставить його осторонь від ритаулу „бороди“.

[6]) Prof. Dr. J. Kopiernicki, Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu, „Zb. W.“, XI, c. 184. Пуріевич (Нѣкоторые обычаи моихъ земляковъ... „Вол. Губ. Вѣд.“ 1886, 14) спостерігав на Волині посівання того місця, де попереду вижали бороду.

[7]) Gołębiowski, „Gry i zabawy“, c. 266.

[8]) Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, с. 460.

[9]) Ibid., c. 523.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

таких знайдеться 12, то він зветься „житной маткой“ або „спорыньей“. В Могилівській та Витебській губ. його називають „спорышемъ“. Хто знайшов це колосся, береже його, як зіницю ока, протягом цілого року, приховуючи його до посіву, підчас якого розсівають першим з твердою надією на одержання від них рясного врожаю (с. 373 [1]). Добре проростання колосся можливе тільки в тому разі, коли не буде засухи – буде дощ. Отож в ряді чинностей над „бородою“ цілком природньо сподіватися поливання її водою, як засобу до забезпечення дощем, свого роду Regenzauber.

Маринов вказує, що в Болгарії над невижатим колоссям омивають серпи, а потім одрізують його трьома омитими серпами [2]). Оце болгарське омивання є одною із рідких на Слов'янщині рештків забутого обряду.

Наступний момент у обряді—усякове прикрашування „бороди“ квітками. Можна його розуміти двояко. З одного боку тут зображається просто доглядання та разом із тим пошанування хлібної рослини. Це є старший момент. З другого—маємо до діла з впливом шлюбної обрядовости: борода часом заплітається в косу [3])—отож убирають її, як шлюбну наречену. Заплітання в косу, на нашу думку, є пізніший момент в обрядовості з „бородою“. Він цілком природньо в'яжеться з наступним після обряду з „бородою“ увінчуванням дівчини, виспівуванням так подібних до весільних пісень. Весільні елементи є пізніше напластування на цілому жнивному обряді.

Нарешті зріст хліба-урожаю доходить кульмінаційного пункту. Пора жати. Найприродніше було-б зобразити жнива в обряді за допомогою звичайного зжинання. Так воно й є в деяких місцевостях. На Чернігівщині „на бороду“ залишають тільки три колоски, решту „баради“ зжинає старша невістка в один стог [4]). Однак поширений на цілій Слов'янщині звичай зжинати „бороду“ зовсім—з нашого погляду—є безперечний покажчик нівеляції обряду, повного майже забуття його первісного значіння.

Слідуючий після жнив момент обряду—в'язання. Це змальовується в дії за допомогою перев'язування „бороди“ „цуркою“, білою, або червоною, шовковою ниткою. А що деколи перев'язують згори, то це є наслідування складанню в копи: копа виглядає на полі подібним чином: звужується догори. В'язання в снопи рівнобіжно зображається ще перев'язуванням снопа.

Далі повинно бути несення снопів додому. Це зображається пізніше (несення останнього снопа, вінка).

Нарешті має бути молочення. Зображається воно через „притопчування“. В близькі до нашого часи первісне значіння притопчування забулося. На Городенщині, притопчуючи невижате колосся, співають:

Ой вылень, перепелко,
Бо уже у насъ жито тôлько!
Якъ не будешь вылетати,
Будемъ въ полѣ зимовати [5]).

Ми прослідили за обрядом з „бородою“ від оранки аж до молочення. Однак в самій, сказати-б, середині обряду, перед вижинанням та в'язанням відбувається заломлювання бороди, один із прикладів якого бачили ми в опису з с. Олександрівки. На Городенщині притоптане жито придушують камінням [6]). Відомі нам з побуту українського заломи — страшний для селянина,

---

[1]) Спроби відшукати в народній свідомості богів жнив були. В Болгарії вигадано (на підставі згадок у пісні) бога жнив Вітну. Див. „Веда Словенахъ. Обр. пѣсни отъ язическо врѣмя пазени и устно предание при Македонско-Родопски те Българо-Помаци“, Собрани и издани Стефаномъ Ил. Верковичемъ, кн. II, Спб., 1861, с. 274.

[2]) Д. Мариновъ, op. cit. „Сб. за нар. умотвор.“, XVIII, 139.

[3]) W. Piotrowski, Dożynki na Ukrainie, „Ziemia“, III, с. 542.

[4]) М. Н. Косичъ, Литвино-бѣлорусы Черниговск. губ., ихъ бытъ и пѣсни, „Ж. Ст.“, вып. III—IV, с. 30.

[5]) Бытъ з.-р. селянина, Ю. Ѳ. Крачковскаго, с. 144.

[6]) Ibid., с. 145.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

недоброзичливий акт. Заломи-закрутки, згідно з переконанням народу, спиняють зріст хлібної рослини.

Не таке значіння має заломлювання бороди. Річ у тому, що недоброзичливий залом робиться, коли жито що-йно росте, а тут маємо вже дозріле жито. Отож залом у данім разі має неначе-б-то заховати родючість до наступного року. Під таким зглядом з післяжнивним заломлюванням бороди цілком гармоніює покладений в середину „бороди“ (або заритий в землю) шматочок хліба та дрібок соли [1]) (хліб-сіль часом кладуть на зробленім з жита хресті [2]); це пізніше, напевне, напластування). На Білорусі кусок хліба та дрібок соли закручують в надломленій бороді [3]). Тим способом первісно мали на увазі на довший час затримати наслідки врожайности. В білоруськім обряді з „бородою“ (Більський пов.), як ми вказували, спостережене снідання навколо „бороди“. Це—рештки колишнього обрядового бенкету, „Iges“, що поєднує всі пояснені в нас моменти обряду з „бородою“ — забезпечити врожай на наступний рік. Засіб — зображення господарчих робіт у дії.

Гарно уквітчана, з колосистого, добірного жита або пшениці, „борода“ — осередок уваги цілого трудящого суспільства. Треба вжити всіх засобів, щоби вона виглядала як-найкраще, — тоді найкращий буде врожай. Геть із скупістю—щедрість, бенкет, радість, гойні страви та напої мусять панувати в тім місці, де виконується такий важливий в економічнім, господарчім життю села обряд. Отож зрозуміло, чому на „толоках“ бенкет улаштовується не тільки в господаревій оселі, а й на самім полі. Зав'язана, прикрашена та заломлена борода цілком природньо еволюціонує до вособлення та персоніфікації. Те-ж і останній сніп. Його вбирають часом як людину. В Німеччині зветься він навіть Strohmann. Але подібні факти далеко виходять за межі найдавнішої доби розвитку жнивної обрядовости.

Танки. Ми згадували вже, що підчас обряду з „бородою“ були моменти, які вимагали від робітників виявлення веселости, радости в ріжних формах. Одною з таких форм з'являються танки, скоки. Останніми часами в науці спростовується думка про первісне магічне значіння танку. Preuss приходить до висновку, що танці та доцільна праця мають одно джерело, а власне певний шерег ритмічних рухів. Первісне значіння, властиво функція, танку ні в якій мірі не магічні. Уживалися для того, щоби зібрати людей, збудити їхню мужність для війни, то-що. В танкові виявляється загальне прагнення звеселитися, збудити енергію. Вказують, напр., що великі жнива в квітні в Bakaïгі з Паранатингу та в Rio Novo, про які розповідає Karl von Steinen, не містили в собі нічогісінько магічного [4]). Отож магічний елемент у танкові—пізніше наверстування.

Тепер з'являється питання, яке значіння мали танки підчас зав'язування „бороди“?

Звернемо увагу на одну подробицю: підчас обряду пролазять крізь колосся [5]). Значіння цього моменту з'ясується, коли ми дамо деякі рівноставлення. В багатьох краях Німеччини та Австрії скачуть-танцюють вдома та в шинку, щоб жниво добре росло. Що вище будуть підскакувати, то вище буде посів. На Суматрі підчас посіву рису жінки розпускають волосся. Те-ж і в Мексиці підчас Maissaat, посіву кукурузи [6]).

[1]) Нар. обычаи и повѣрья здѣшняго края, „Полт. Губ. Вѣд.“, 1860, № 27.

[2]) Zienkiewicz, Piosenki gminne, сс. 222—227.

[3]) Бѣлорусск. пѣсни, собр. П. В. Шейномъ, ibid., с. 260.

[4]) Die geistige Kultur der Naturvölker von Prof. K. Th. Preuss, Leipzig u. Berlin, 1914, с. 85; Religion u. Magie bei den Naturvölker, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach Beth, Berlin, 1914, с. 45.

[5]) Чубинський, op. cit., III, с. 226; Наші матеріяли: повідомл. С. С. Мороз про зав'язування діда в Лянцкоруні, Кам'янецьк. пов. (р. 1922 і раніш): скачуть між діри „діда“.

[6]) C. Clemen, Ursprung des Carnevals, Archiv f. Religionswissenschaft, XVII, 1914, с. 154.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Правдоподібно, що танки навколо бороди мали подвійну основу: розважитися, дати вихід природньому потягові до вільних рухів та сприяти зростові колосся на наступний рік. Було отож не магічне і магічне в цьому танку. Пролажування через колосся—змалювання в рухах зросту: первісне значіння цього моменту—магічне [1]).

Уважаймо в данім разі на той методологічний в дослідженні момент, що значіння кожного з'явища вирішується в звязку з загальним його оточенням. В данім разі маємо до діла з цілокупним магічним обрядом. Ось чому наше тлумачення наведеної подробиці може вважатися за ймовірне.

Коли-б ми хтіли змалювати собі картину первісного танку навколо „бороди", то мусіли-б припустити, що він складався головно з скоків. Але коли-б якимнебудь чином виявилося, що обряд прикрашування невижатого останнього колосся виконували жінки з розпущеним волоссям (простоволосі), то в цьому не було-б нічого неймовірного. Що первісно взагалі в образі цьому брали участь виключно жінки, можна твердити майже напевне, коли мати на увазі, що вся вага хліборобства полягала колись на жіноцтві, — жнуть і тепер переважно жінки. На жаль, досліди танку навколо „бороди" неможливо в належний спосіб перевести з за повної відсутности конкретних даних у матеріялі описів. От чому нам доводиться обмежуватися на оцих коротких увагах: елементи музики в первісному обряді з „бородою" безперечно були. В деяких описах є вказівки на постукування і подзвонювання підчас жнив знаряддям роботи. Це мало певне місце і підчас обряду з „бородою". Отож була музика шумів та гуркотів.

Символіка кольорів. Цікаво ще простежити, яку ролю відограють в коментованім у нас аграрнім обряді кольори.

Дослідники вже давно помітили, що народові найбільше до вподоби яскраві кольори. C. Clemen у своїй статті „Ursprung d. Carnevals" [2]) справедливо вказує, що кольори зелений, червоний та жовтий мають значіння таких засобів, які можуть сприяти рослинному зростові. Українська і взагалі слов'янська „борода" рівно-ж частіше від усього перев'язується червоною, часом шовковою ниткою, пасом. Червоні перев'язи взагалі з'являються охоронним від усякої шкоди, хворостей засобом [3]). На Покуттю вінок буває обвитий понсовою, червоною або кармазиновою ниткою. Середина та краї бувають часом злотисті [4]). На обжинки найчастіше зустрічаємо червоний та злотисто-жовтий кольор. Перший береже рослинність від шкоди, другий сприяє дозріванню.

В близьких стосунках до символіки кольорів знаходиться прикрашування себе та знарядів до збору врожаю (серпи, на косовицю—коси) квітками та пучками колосся. Цей розповсюджений по всіх усюдах звичай одним боком упирається в магічну основу слов'янської обрядовости. В ті часи коли людина так міцно почувала свою „причасність" (спілкування), „participation", як висловлюється Lévy Bruhl [5]), до речей, инакше й бути не могло. Прикрашаючи себе колоссям та квітками, що ростуть поміж ними, тим способом ніби то оберталися в ті самі речі. Принаймні такі були уявлення в найдавнішу добу розвитку хліборобської культури. Почувалося одність з предметом найсильніших бажань, продуктом важкої цілорічної праці, сподіванок та пожадань. Був тут і другий момент—той самий, що його ми відзначали в танкові. Це є елемент безпосереднього виявлення живої радости, природнього права людини на користу-

[1]) Імовірне також пояснення проф. Д. К. Зеленіна, який вбачає в пролажуванні змалювання в дії вилізання на гору рясного зібраного врожаю хліба. Тим способом старалися заворожити на майбутнє великий врожай. Порівн. обкладання снопами господаря на полі.

[2]) Archiv f. Relig. w. XVII, 1914, c. 155.

[3]) Н. Ф. Сумцовъ, Этногр. замѣтки, „Э. Об.", III, c. 131.

[4]) O. Kolberg, Pokucie, Obraz etnograficzny, I, c. 131.

[5]) Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, par Lévy Bruhl, Paris, 1910.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

вання здобутками перемоги над упертою бранкою-природою. Естетичний погляд на рослинність, звичайно, є пізніше наверстування в свідомості людини, однак в невикриштальованій формі могли вони мати місце й у найдавнішу добу.

Наш коментар до обряду з „бородою“ зафіксував два боки, в яких він знаходить своє виявлення: магічну основу, угрунтовану на економічно-господарчих потребах даної бази економічної та на всіх стадіях людської культури зрозумілу потребу до виявлення веселости, потребу, що корениться в психо-фізичних особливостях людського організму.

Мимо того можна в обрядовості з „бородою“ вбачати зародки третього елементу: він корениться в примітивній свідомості, що навкруги панують незрозумілі сили. Це—елемент просильний. Молитви коло „бороди“ зустріваємо не тільки в пізніших записах, але навіть в опису Praetorius'а. Наша оцінка ваги просильного елементу в обрядовості з „бородою“—така. В найдавнішу добу він міг бути тільки в зародковій формі—пошанування. Адже світогляд часів панування магії—егоцентричний в істоті речи. Яскравіше усвідомлення того, що навкруги панують незрозумілі сили—з'явище пізнішого часу. Воно дало грунт для постання молитов на ущербленій магічній основі. В наступних, вищих формах релігійної свідомости просильний елемент з'являється великоважним моментом. Стежити за його розвитком треба в тім ряді фактів, які ми застосовуємо до часів після „найдавнішої доби“ розвитку.

Обряд з „бородою“, коли тлумачити його в такім напрямі, як це зроблено в нас, є магічне дійство закликання рослин в кульмінаційній точці свойого розвитку. Так ми тлумачили дії коло „бороди“, символіку кольорів та танки. На наших літерально очах відбувається занепад оцієї магічної основи. Але саме по собі з'явище, яке ми намагалися вирозуміти, в дійсності було далеко складнішим, аніж це може видаватися з першого погляду. Психіка предковічної людини є апарат не менше складний, ніж психіка людини сучасної: вона відбиває в собі наверствування ріжних епох соціяльної культури людства, відбиває стан первісного прелогізму, коли психікою керували цілком инші, не логічні підстави, коли людина почувала себе органічно причасною до речей і животин, до цілого окруження життьового.

Деякі натяки дають підстави для репродукції праісторії також розглянутого в нас обряду. Попереду від усього пошанування хлібної рослини. Річ ясна, що тут перед нами з'явище дуже й дуже старе, з'явище, коріння якого губляться десь у тій добі, коли людина йно починала ставати людиною, коли в неї почали утворюватися зародки магії. Адже до того людина-животина тільки й знала, що свої потреби та їхнє інстинктовне задоволення природніми засобами.

В слов'янському світі хліборобська культура заступила мисливський побут та добу скотарства. Чинилося це не в хронологічній, звичайно, послідовності, а тим способом, що де-далі більше вдосконалювалося культивування хліборобських рослин. Отже повинні були розвинутися магічні звіринні гри типу загально-відомих ігор польовників, медведевої гри сибірських народів. Европейські народи мабуть пережили стадію тотемістичних уявлень. Може ходити лише про те, в якій стадії, в яких стадіях. W. Wundt, психологічні основи поглядів якого на історію розвитку релігії в останніх часах похитуються критикою (Гейнцельман [1]), К. Бет [2]), ак. Грушевський [3]), дає тимчасом дуже влучну оцінку взаємовідносин поміж магією хліборобської та звіринно-мисливської культур. Можна сумніватися в тому, чи укладається цілком в слов'янських обставинах визначення Вундтом тотемізму, як поєднання Zaubervorstellungen,

[1]) Animismus u. Religion, Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. von Zic. Gerbert Heinzelmann.

[2]) Op. cit.

[3]) „Україна“, 1924, ч. I.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Fetischismus u. Amuletenglaube поряд з сопутником тотему Dämonenglauben [1]). Рівно-ж ми не знаємо, в якій мірі укладаються в слов'янських обставинах предковічних часів оці головні типи тотемістичних свят: Totemfeste, Stammfeste і третій, пізніше прилучений Wegetationsfeste [2]). Скажемо тільки одно: якісь животинні Zauberfeste на Україні безперечно були. Цьому доказ—не раз вказані вже в обрядовості та пісенній творчості факти, як масничне перебирання, водження новорічної кози, Маланчиного ведмедя, то-що. Коли ми давали огляд уявлень слов'янських народів про „бороду", то не поминули підкреслити такі назви для „бороди", як коза, przepiórka. Це є ремінісценції старшої доби обрядовости—животинної. Залишаючи невижату жменю, Білорус ще й у наші часи каже: „Треба покинуци звѣромъ: бо коли не было на свѣци гэтум жита, то звѣры начали просици Бога чаго ѣсци, а Богъ имъ кинуў жменьку жита, щобъ ены поняли—и отгэтуль росплодзіўся хлѣбъ" [3]). В цьому безпретенсійному оповіданні яскраво позначається помісь поміж двома культурами. Впадає на очі ще одна цікава ремінісценція передісторичної обрядовости. В сучасному обряді з „бородою" та взагалі в жнивній обрядовості Чубинський, розповідаючи про пролажування парубків через стебла бороди, зауважує, що при цьому дають їм чуйних стусанків. Цей факт не стоїть самотній в слов'янській обрядовості. Siarkowski повідомляє, що господарі, які виходили на луки, зачіпали один одного, і в наслідок цього повставала бійка. Не одного відвозили додому пораненим. Бійки влаштовувалися, щоб сіно в наступнім році буйніше росло. Коли цей звичай було усунено, селяни нарікали, що мало мають сіна [4]). Побивання має місце також у сцені обжинкового „злодія", описаній К. Гауром [5]): в сцені з панським дозорцем (у Сандоміру). Треба гадати, що оце побивання є ремінісценція колишнього ритуального побивання. Старший по походженню обряд знайшов собі примінення і пристосувався до умов рослинної обрядовости.

Животинні магічні Zauberfeste складалися з цілої системи доцільних прийомів до забезпечення бажаного для людини—сподіваного. Люди зображали в грі вдачну війну, щасливі лови,—бо тоді мети буде досягнуто. З звірем треба битися один на один. Це буде легше, коли станеш подібний до нього—легше розрахувати напад. Звідси інстинктовний потяг до перебирання, несамовиті рухи, в яких первісна людина почуває свою єдність з животиною. Так ось ці самі прийоми, в повільнім рухові життя, культури та свідомости, тільки з иншою метою, знайшли своє виявлення і в вегетаційній обрядовості. Наколи так, то годі говорити про якусь вищість одної магії, порівнюючи з иншою. Один і той самий принцип уживався людством, зокрема нашими предками, в залежності від економічних обставин, потреб соціяльної культури—до ріжних завдань. Змалювання себе рослинними знаками, прагнення зробити себе подібним до з'явищ речового світу, з яким маєш до діла, що це є, як не відоме з ігор мисливського побуту перебирання? А любовне, просильне відношення до „бороди", що це є, як не точнісінька копія зафіксованого в дикунів відношення до культової звірини?

Heinzelmann цілком правдиво вказує, що тотемізм повинен був зникнути, коли культура, що йде наперед, призвела до споживання об'єкту тотему та до вживання животини до господарчої праці, до її доместикації [6]). З часом, коли звірина, як головний або рівнобіжний засіб до задоволення життьових потреб, відступила назад, те-ж саме спіткало і животинні елементи в вегетаційнім об-

[1]) Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze v. Spure, Mythus u. Sitte v. Wilhelm Wundt II b. Leipzig, 1906, c. 259.

[2]) Ibid., c. 360.

[3]) П. В. Шейнъ, Матеріалы, сс. 269—270.

[4]) Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, Zebr. Ks. Wład. Siarkowski, „Zb. Wiad.", III, 1879, c. 22.

[5]) O. Kolberg, Lud... ser. VI Krakowskie, cz. II, Kr., 1873, c. 95—96.

[6]) Op. cit., 32.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ряді. Багатство, успіх, яке колись уявлялося в животинних образах, поволі набирали форм, обумовлених хліборобською культурою. Так ось вегетаційний обряд з „бородою“ заступив місце якихсь животинних. В такий спосіб уявляємо ми собі Vorgeschichte обрядів з останнім залишеним на полі колоссям[1]).

Можна поглянути на наш обряд також з чисто театрального боку. Як і все, театральність еволюціонує. Коли звернути увагу на естетичний бік, який є невід'ємною підставою театральности, то мусимо прийти до висновку, що театральність в реконструйованім у нас обряді відіграє цілком другорядну ролю. Однак, що ближче до нашого часу, при забуттю значіння поодиноких чинностей, з яких складається наш обряд, естетичний момент у нім підсилювався. Перевага в обряді з „бородою“ міміки та пантоміміки—взагалі чинностей—ознака архаїчности. Ось у цій властиво основі криються тоті δρομενα, які з'являються підвалиною для розвитку драми. Словесний елемент в обряді на давнішій стадії розвитку—незначний взагалі. Незначний він і в обряді з „бородою“—навіть тепер. Що-ж казати про минулі часи?

Дивлячись на обряд з „бородою“, як на сполучення елементів до повстання драматичного дійства, можемо сказати: „борода“ дає приклад дуже ще далекого од культової драми дійства: надто вже слабкий в ній словесний елемент, бракує діялогу (порів. колядування, весілля).

Ми підібрали уламки, часом окрушини з уламків, обряду з „бородою“ в ріжних, переважно слов'янських, народів. На підставі цієї роботи видалося можливим реконструювати обряд в його найдавнішій формі,—як усталеної сукупности певного ряду роблених у наслідування аграрним чинностям робіт. Від допитливого читача не повинно укритися також наше припущення, що в найдавнішу добу розвитку обряд з „бородою“ мав однакову форму на всій Слов'янщині. Идемо тут врівень з лінгвістами. Обряд з „бородою“ ми визначили, як вегетаційний магічний обряд. Це наше припущення знаходить собі потвердження в не всюди яскраво визначеній свідомості виконавців обряду,—що вони роблять певні чинності для забезпечення врожаю („бороду“ залишають для розплоду, то-що). В вегетаційному обряді з „бородою“ не поминули ми також відзначити прозорі сліди старшої доби—сліди магії звірячого побуту. В білоруськім обряді з „бородою“ (Більський пов.), як ми бачили, спостережене снідання навколо „бороди“.

Це є рештки старовинного обрядового бенкету.

III.

Останній сніп.

В близькім відношенні до обряду з „бородою“ знаходиться останній сніп та вінок.

В слов'янській обрядовості найбільше даних збереглося про вінок. Обжинковий вінок, так-би сказати, витіснив усяку иншу обрядовість, розвинувся за рахунок і „бороди“ і останнього снопа. Звязок „бороди“ з вінком та останнім снопом позначається насамперед у тому, що для снопа і вінка беруть зчаста колосся того місця, яке залишене „на бороду“. В Білорусів, на Чернігівщині, плетуть вінок з останнього жита (воно-ж і „на бороду“ залишається[2]). Що правда, для вінка беруть часом колосся з чужого поля (кра-

---

[1]) Через умови праці (в Ленгр.) ми, на жаль, не мали можливости в повній мірі використати працю Катерини Грушевської. „З примітивної культури“. Розвідки і доповіди. З передмовою академика М. Грушевського, Київ, 1924 р. Оскільки нам вдалося все-ж таки наскоро її переглянути, можемо сказати, що наших загальних положень ознайомлення з нею змінювати не примушує.

[2]) М. Н. Косичъ, Литвино-бѣлорусы Черниг. губ., „Ж. Ст.“, III—IV, с. 31. На Білорусі—з останнього снопа, П. В. Шейнъ, Бѣлор. Пѣсни, с. 460.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

дуть [1]),—часом визбирують втрачене підчас жнив. Сніп робиться зараз таки після того, як кінчають обрядові чинності з „бородою“.

Звернемо увагу перше від усього на ті випадки, де мають місце одночасно і „борода“ і останній сніп, а потім на ті, в яких обрядовість з останнім снопом залишалася при втраті обрядовости з „бородою“.

На Україні рештки колишнього останнього снопа можна вбачити в спостережених Z. Gołębiowskim снопках, які приносяться до господаря з вінком [2]). W. Piotrowski звернув увагу на в'язання останнього снопа (після „бороди“) на Київщині [3]).

На Білорусі, після „бороди“, в'язання „баби“ спостережене в Минській та Смоленській губерніях [4]) та на Городенщині [5]).

На Московщині те-ж саме—в Ярославськ. губ. [6]).

В Пруській Литві те саме спостережене було ще Praetoruis'ом (Deliciae Prussicae... 60).

Частіше приклади останнього снопа без „бороди“.

Досить поширене з'явище несення самого снопа (без вінка).

На Московщині ще Снегирьов вказав, що в Шенкурській та Вольській округах в серпні та в вересні, після жнив пшениці та ячменю, коли вже вижнуть овес, женці несуть з поля останній сніп вівса [7]). В Саратовській губ. робили ляльку „имянинникъ“ [8]). В Вологодській губернії останній сніп зветься „кумушкой“ [9]).

В Польщі і під Костериною, в околицях Чарліна (Зах. Прусія [10]) на полі не залишають ніякого „źdźbła“, але з решти колосся в'яжуть т. зв. „krutkę“ („krutka“—це є сплетена солома на півстопі довжиною; при ній долом висять колосся збіжжя, звязане в один пук).

В Картузькім пов. останній сніп зветься bęks, його прикрашають квітками та вінками.

В Собоньцю (Зах. Прус.) після закінчення косовиці перший косар приносить пучок колосся. Коли скінчать гребти, ув'язують великий сніп, подібний до селянина („до хлопа“) старшого віку („stary“).

В Więkowach на останню фіру ставлять dziada (роблять його парубки). Дівчата і жінки роблять „babу“. Хто з мужчин звяже останній сніп, той одержить „бабу“; жінка або дівчина—діда [11]).

В Познаню [12]) з останньої жмені жита роблять букет, pępek, перев'язують рожевою або якою иншою тесьмою, прикрашують польовими квітками. З своїм pępkiem приходить також до двору косар, що скосив останнє колосся. Потім, після зграблення, з pępkiem приходить przodownica. Його несе часом та, що згребла останню жменю. Звивають pępki тільки двічі - на пшеницю та на жито.

В багатьох місцях Великопольщі після закінчення жнив приносять тільки один pęp, pępek, тримаючи його в руках.

Самий сніп, без вінка і без „бороди“,—з'явище дуже поширене в Чехії [13]).

---

[1]) Ks. Wł. Siarkowski, Mater. do etnogr. ludu polskiego z okolic Pinczowa, „Zb. Wiad“, X, c. 26.

[2]) Gry i zabawy... c. 266. („Борода“ тут теж має місце).

[3]) W Piotrowski, Dożynki na Ukrainie, „Ziemia. Tygodnik krajoznawczy illustrowany“, Kraków, III, c. 542.

[4]) П. В. Шейнъ, Матеріалы.. с. 266, 268.

[5]) М. А. Дмитровъ, Обряды и обычаи з.-р. крестьянъ..., Гр., Губ. Вѣд., 1867, № 39.

[6]) И. В. Костоловскій, Изъ повѣрій Яросл. губ., „Этн. Об.“, 1906. № 3, сс. 217—218.

[7]) Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды, в. IV, М., 1839, сс. 81—82.

[8]) Ibid., c. 84.

[9]) А. Терещенко, Бытъ русской жизни, ч. V, СПБ., 1848, с. 131.

[10]) Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaje, przesądy, podania i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich, Zebrał i opracował Dr. Nadmorski, Poznań, 1892, c. 92.

[11]) Всі ці відомості ibid.

[12]) Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, przedstawił O. Kolberg, ser. XI, Poznańskie, Cz. 3, Kraków, 1877, c. 149.

[13]) Cenek Zibrt, op. cit., c. 41.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В Моравії зветься він „báboů“, „děd“ (dziad), „nevěsta“, „barbora“, „stary“, „žebrak“ [1]).

Менше поширений цей самий звичай у полудневих Слов'ян. Однак надзвичайно важливі дані маємо з сербської обрядовости. В Сербії жниця боїться остання дожинати „da ne bi babu hbila“. Оцей сніп в'яжеться навхрест, і його підкидає догори перше від усього та, яка остання скінчила жати й в'язати. Потім за нею те саме робить решта [2]). Тут—явне зображення зросту, лишок колишньої обрядовости з останнім снопом.

Ще яскравішим потвердженням думки про існування особливої обрядовости з останнім снопом може служити факт, поданий Кираджичем. Коли нива дожнеться, женці стають в коло; посередині стоїть один з пучком колосся, обхопивши його з середини. Дівчата ходять навкруги, співають і кожна старається витягнути соломинку. Котра витягне, скоріше віддасться [3]).

Болгари роблять з останнього снопа ляльку, що називається жѫтварка-царка (житня цариця) або жѫтварска мома, одягають її в жіночу сорочку та носять кругом села, а потім або кидають її в річку (щоби накликати на посіви рясні дощі та роси), або спалюють на вогні і попіл розкидають по нивах. В деяких місцевостях ляльку цю зберігають до наступних жнив, і коли випаде посуха—носять її в хресній процесії, з молитвами про дощ і з обрядовою піснею.

Катъ жѫтварка бѣгаше
Тихъ вѣтрецъ вѣеще...[4])

Цікаві приклади одночасного роблення—останнього снопа та вінка.

Чи не єдиний приклад цього роду на Україні зафіксований в А. Терещенка. Як скінчиться робота, дівчата плетуть житній вінок та перев'язують його квітками й травами. Мужчини звязують особливий сніп та перев'язують його житом, а иноді квітками. Вінок одягає одна красуня. Перед нею хлопчик несе сніп. Решта дівчат оточують її також з вінками на головах, але з васильків [5]).

Наведені в Шейна факти з білоруської обрядовости теж дають приклади одночасного роблення вінка і „баби“ [6]). Великий інтерес має такий опис білоруського обряду. На „талакі“, коли смеркається, дожинаючи останній загін, кожна жниця відкладає по кілька колосків, з яких звязується спільний дожинковий сніп. Після цього дівчата, „талачейки“ кидають жереб, щоб вирішити, кому з них нести цей сніп. Ту, яка має нести сніп, вбирають квітками; в руки дають їй дожинковий сніп, а на голову вдягають довгу білу паполому та вінок з хлібного колосся, пахучих трав і квітів. Дівчина так вбрана зветься Талакою. Вбираючи Талаку, співають особливу пісню:

Добры вечаръ, Талака!
Да вазьми жъ адъ насъ, вазьми-но
Гэты збожны ты снапокъ;
Да надзѣнь-же, недѣнь-но
З' красками прыгожъ вѣнокъ!
З'гэтымъ добрымъ пойдземъ же мы
К пану да къ гаспадару,

---

[1]) Čenek Zibrt, op. cit, c. 27.

[2]) Zbornik za narodni život i običaje južnich slavena. Na svijet izdaje jugoslavenska Ak. Znanosti i Umjetnosti, kniha XI, sv. II, U Zagrebu, 1906, c. 298 (жнива в Павлоцю).

[3]) Народне српске пјесме, скупио и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Кн. 1. У Липисци, 1824, с. 47.

[4]) Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. А. Аѳанасьева, III, М., 1869, с. 769 (Повід. Каравелова, Миладиновичъ, 524; Арх. Вѣст., 1867, II, с. 57; при обробці не мали ми можливости перевірити по першоджерелах).

[5]) А. Терещенко,... V, с. 128.

[6]) П. В. Шейнъ, Матеріалы..., сс. 366, 368.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Принесемъ же мы яму
Счасьцечко тваё въ хоромы.
Іонъ той панъ-гаспадарыкъ
Справиць намъ дажынички [1]).

В польськім Познаню після закінчення збору якого-небудь збіжжя роблять puppę (ляльку) мужчини (stary). Це „pępkowe". Як скінчиться збір всякого врожаю, відбувається wieniec [2]). Gloger повідомляє, що в деяких місцях роблять подібний до корони вінок і „rumiankę", цеб-то жменю колосся, солома якого сплетена в три „warkocze" окремо: такий букет можна поставити стоячи. Коли вінок з пшениці, то „rumianka"—з жита і навпаки [3]).

В Чехії в Sobekužach господареві приносять і накладають на голову вінок, господині дають „kytku" [4]).

В Лужичан великий сніп, перевитий квітками, встановлюється на возі стоячи, поверх усіх других снопів, і доставляється в село в супроводі жниць, з яких одна несе вінок з колосся, а инші тримають в руках польові квіти [5]).

Вінок і останній сніп спостережені були й у пруській Литві Praetorius'ом [6]).

В цитованих у нас працях Мангардта, Пфаненшміда можна знайти рясний матеріял для аналогічних прикладів у Німеччині та других країнах.

La dernière gerbe, mère gerbe у Франції врочисто прикрашається [7]).

Наведений в нас матеріял дає підстави для отаких висновків. Як і „борода", останній сніп концетрував навколо себе цілий шерег обрядових чинностей. В слов'янській обрядовості збереглися від них тільки незначні рештки, часом тільки дрібні уламки. Коли ми зосередкуємо увагу свою на тих чинностях, які мали місце на самім полі, то можемо реконструювати загальний зміст обрядових дій коло останнього снопа. Увага хлібороба зверталася по-перше на роблення та прикрашування останнього снопа та на якісь магічні чинності коло нього, по-друге, на відповідне приготування до його несення, особливо приготування самого носителя вінка. Прикрашування снопа безперечно мало магічне значіння: що краще прикрасити його, то більше забезпечений буде врожай. Кольоровими перев'язами первісно мали на меті забезпечити зріст колосся в наступному році. Те-ж і спостережене в Сербії підкидання снопа. Оця остання обрядова дія складає цікавий варіянт до коментованого в нас пролажування через колосся „бороди". Спостережене в Сербії коло, витягання колоска свідчать, що обрядовість навколо останнього снопа була йще складнішою. Сукупність обрядових чинностей концентрувалося коло загальної форми примітивної обрядовости—синкретичного кола, що в нім поєднані були елементи музики, руху та слова. Як і в обряді з „бородою", так само й тут поряд з магічною основою, в найдавнішу добу мусів був що-далі більше місця займати елемент розваги. Слабше виступає просильний елемент: він не вивищує становища пошанування останнього снопа.

Яку увагу присвячували носителеві снопа, найяскравіше бачимо з білоруської обрядовости. Прикрашування дівчини „Толоки" при відповідних співах безперечно первісно мало магічне значіння.

В найдавнішу добу розвитку нашої обрядовости обряд з останнім снопом безперечно еволюціонував. Надавання снопові чоловічого вигляду і надто велика

---

[1]) Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, Аѳанасьева, III (Взято з „Прибав. къ Ж. М. Н. Просв.", 1846, 111—120; через умови обробки не перевірено цього місця).

[2]) Lud. jego zwyczaje... Poznańskie, cz. 3, c. 152.

[3]) Z. Gloger, Rok polski, c. 317.

[4]) Č. Zibrt, op. cit., c. 27.

[5]) Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, А. Аѳанасьева, VII, М., 1869, с. 766—767.

[6]) Deliciae Prussikae... 60. Див. ще Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne, Alexandra Brücknera, Warsz., 1904, c. 39. Роблять боввана, званого kurkiem, і шанують його як бога.

[7]) Paul Sébillot, Contumes populaires de la Haute Bretagne, c. 306.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

увага до носителя снопа—пізніші щаблі цієї еволюції. Використування обряду з метою ворожити про судженого—ця подробиця обряду можливо що постала навіть за межами найдавнішої доби.

Наведений в нас матеріял з обрядовости ріжних народів переконує дослідника, що останній сніп стисло був сполучений з бородою: обрядовість з „бородою“ нерозривно ув'язана була з обрядовістю з останнім снопом. Простолінійний уплив розвитку пішов таким чином. „Борода“ в часі, коли притьмарилося її магічне значіння, зникла і натомість компенсувала своє зникнення тим, що частково передала частину своєї обрядовости останньому снопові—пучкові, якого стали особливо пильно шанувати. Сталося це однак певне за межами найдавнішої доби. Ще до того обрядовість почала переходити до рук молоди (раніш у ній брали участь діти і старіші люди, як головні виконавці обряду [1]), обряд став просякати весільними моментами.

Поряд з снопом-пучком почав визначатися вінок. Він де-далі більше почав витискати сніп. Поряд з магією рослинного в обряді звивала собі міцне кубло магія, що лежить в основі весільного ритуалу. Сніп витиснутий був вінком не всюди. В деяких місцях знаходимо рівнобіжно—і сніп, і вінок, обидва рівнобіжно розвивають свою обрядовість. Подекуди останній сніп почав набирати характеру вособлення, навіть легкої персоніфікації („баба“, „дід“).

В новіший, пізніший час „борода“ почала втрачуватися (занепад магічної основи); її ще часом залишали на полі, але забували для чого власне. Отож зрізували і почали брати з собою, з процесією. „Це, пожалуй, буде краще: не розтаскає вороння“. В такий спосіб немов-би то зливалися—обрядовість з „бородою“ і обрядовість з останнім снопом. На „бороду“ дивляться просто, як на останній пучок, сніп. Коперницький розповів, як, зрізавши, несуть її господареві [2]).

Шейн розповідає про таку церемонію в Городенщині. Господиня підрізує „бороду“ при самих коріннях; після того тримає пучок в лівій руці, а правою кидає серп догори і трохи вбік та кладе цей пучок в середину незвязаного снопа, який тепер звязується в двох місцях: вгорі, нижче колосся, та внизу—в звичайнім місці [3]).

IV.

Вінок. Плетення і накладання на голову.

Обрядовість з вінком складається з кількох моментів: плетення та накладання на голову, несення його до села, приймання в господаря. Плетення і накладання вінка на голову є трохи складніший обряд, аніж роблення снопа та його подавання тому, хто має нести. Саме плетення вінка вимагає більше уваги та часу, аніж в'язання останнього снопа. В тих місцевостях, де ще зберігся обряд з „бородою“, вінок плетуть або підчас цього обряду, або після нього. Найчастіше плетуть вінок дівчата, рідко парубки [4]). Як плетення, так і накладання вінка, не позбавлене певної урочистости, як серйозний акт. Як існують спеціяльні пісні при „бороді“, так є й осібні пісні при плетенні вінка. Слов'янська обрядовість з вінком взагалі досить одноманітна. Небагато ріжниць в плетенні та подаванні вінків. Найбільше розповсюджене з'явище в слов'янському світі—плетення одного вінка, що накладається на одну особу. Однак зустріваємо також два і більше вінків, що накладаються на відповідне число осіб, з неоднаковою урочистістю. Робляться вінки з хлібних і не-хлібних рослин. Накладаються на дівчат, хлопців, жінок, дітей—в

[1]) Про це див. далі.
[2]) Op. cit., с. 184.
[3]) П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 269
[4]) Ks. Wł. Siarkowski, Mater. do etnogr. ludu polskiego z okolic Pinczowa, „Zb. Wiad.“, X, 26 (тут однак розповідається про обряд на Matki Boskiej Zielnej).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

цьому є ріжниці. На Україні зустрічаємо вінок по всіх усюдах. Найчастіше роблять один вінок. Несе його обрана для цього дівчина[1]), рідко старша жінка[2]). Обирають для звінчання найчастіше найкращу, найпрацьовитішу, таку, що скоро має віддатися. Часом звінчували ту, на яку вказав пан. Для наших завдань важливо підкреслити спостережене в опису Коперницького звінчування дівчини найчистіших звичаїв, для безпечности навіть недорослої,—а то буде неврожай. На Чернігівщині обирають дівчину або парубка гарної поведінки[3]).

Дуже рідко жниця несе вінок на руках (А. Метлинський). На Черкащині в с. Сумках на обжинки вибирали дівчину; вона ставала й руки понад голову знімала, сплівши їх пальцями. Всю дівчину обтинали рядном, а руки, де вони пальцями сплетені, обвязували хустиночкою. В такий спосіб утворювалася наче голівка. В поясі дівчину перев'язували перевеслом. Вінок з пшениці брала не дівка, а хтось инший[4]). На Канівщині (с. Росава) на полення буряків по роботі вбирали дівчину: умотували її червоними поясами, що із себе знімали, залишали місце тільки для очей і обличчя. Руки дівчина підносила над головою і складала їх долонями. Руки теж обмотували червоним поясом, а між долонями вставляли квітку. Шию обвязували білою хусточкою. Таку дівчину звали „Перегенею". Поряд з нею—парубок „козак"—теж обмотаний червоними поясами. Як Перегеня висока, то вона пішки йшла, а як невеличка—то ставала на плечі одному невисокому парубкові. З обох боків її підтримували двоє парубків, щоб не впала. На них казали: „підпірки"[5]). Перегень може бути кілька. З відмін водження Перегені зазначимо такі. На голову часом накладають вінок з стрічок та польових квіток; за вінок устромлюють дві обмотані хусточками ложки. Це—наче роги. Вся дівчина схожа на козу. Дівчина стає на плечі двом парубкам. Часом дівчина тримається за сапилна (с. Росава), часом за граблі чи дрючки (с. Миронівці[6]).

В деяких місцевостях на Україні на толоку, обжинки роблять два вінки—з жита та з пшениці. Укороновують дві дівчині або парубка та дівчину[7]).

---

[1]) Шишацкій-Ильичъ, op. cit. (вінок—заплетена галузка). Бытъ малорос. крестьянина (преим. Полтав. губ.), „Этн. Сб., изд. И. Р. Г. О.", вып. III, 1858; W. Piotrowski—вказ. опис (Київщина); Dr. Kopernicki, вказ. опис; В. Пуріевичъ, вказ. опис.—„Полт. Губ. Вѣд." 1870, 57; Pieśni ludu ruskiego w Galicyi, zebrał Żegota Pauli, T. I, Lw., 1839, 48; Матеріалы для географіи и статистики Россіи, собр. офицерами генер. штаба въ Гродненск. губ., сост. П. Бобровскій, ч. I, Спб., 1863, с. 839; Kilka zarysów z życia ludu wiejskiego w. Kobryńskiem przez K. Atheneum, Wilno, 1850, c. 184; O. Kolberg, Pokucie. Obraz etnograficzny, T. I, Kr., 1882, c. 206—207; Нар. пѣсни Галицкой и Угорской Руси, собр. Я. О. Головацкимъ, ч. III, с. 195; Н. Маркевичъ, Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ, Кіевъ, 1860, с. 17; Терещенко, Бытъ русской жизни, V, с. 128—129; Чубинскій, Матеріалы, III, с. 22; В. Пуріевичъ, Нѣкоторые обычаи моихъ земляков, „Вол. Губ. Вѣд." 1866, с. 14; Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, c. 266; А. Метлинскій, op. cit., с. 328; В. Доманицький, op. cit. Матер. до укр. р. етнольог., XV, с. 75; А. Г., Борьба мѣстной епарх. власти съ языч. чествованіемъ древней богини Цереры, с. 19 (з „Под. Епар. Вѣд.", 1889). Наші матеріяли: М. Лянцкорунь, Кам'ян. пов., повід. з р. 1922 С. С. Мороз; м. Оринин, Кам'ян. пов., повід. В. Потульницького, з р. 1914; м. Віньківці, Ушицького пов., повід. О. Шавриної з р. 1923; м. Колюс, Кам'ян. пов., повід. А. Мунтян з р. 1924; м. Міньківці, Ушицьк. пов., повідом. Й. П. Кобилянського 1922 р.

[2]) „Полт. губ. Вѣд." „Нар. обыч. и повѣрья", № 33.

[3]) Этнографич. свѣдѣнія о Черниг. губ. Лѣневича, „Ч. Г. В.", 1898, № 16.

[4]) Запис О. Б. Курило з р. 1922, оповідання молодиці 18-ти літ; стосується до часу 10—12 рр. назад.

[5]) Запис О. Б. Курило.

[6]) В. с. Росаві водили Перегеню з 40 років тому.

[7]) А. Перлштейнъ, Волынское Полѣсье, „Вол. Г. В." 1855, № 22;—A. Kremer, Obrzędy i zwyczaje rolnicze w powiecie Kamienieckim, Płoskirowskim i Uszyckim, „Bibl. Warsz.", 1867, IV, 150 (дві дівчині); наші матеріяли: повід. Н. М. Копержинської (спомини з рр. до 1886 (С. Глібів); с. Отроків, Ушицьк. пов., повід. гр. Мазуркевич (спом. до рр. 1883—1884); с. Мазники, Лятич. пов., повід. проф. Є. О. Сіцінського та С. В. Добії (1880—1918); с. Слобідка Ялтушківська, Могилівськ. пов., повід. Г. О. Заручинської; с. Соломна на Проскурівщині, спомини Є. А. Монастирської з р. 1895 (житній вінок—хлопцеві, пшеничний—дівчині).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

При них буває часом зо дві або більше дружок. Вони несуть в руках або пучки колосся[1]), або звінчані квітками з васильків, незабудок і др. польових квіток[2]).

Відомості наші про накладання вінків на голову дуже неточні. Найчастіше, як видно, накладає собі вінок сама дівчина. Иноді—старша жінка або хтось із господаревої родини. Так ось в с. Мазниках на Поділлі (р. 1918) запрошено було накласти вінок дочку господаря (попа). Коли-б у той час її не було, то це зробила-б старша жінка[3]). Форма вінка на Україні переважає проста (в Польщі часто вінок набирає форми корони). Дівчина, яка несе вінок, зветься молодою, панною молодою, княгинею (O. Kolberg).

На Білорусі, так само як і на Україні, найчастіше плетуть один „вячок"; його також несе дівчина, найкраща або найпрацьовитіша, обрана жницями[4]), зрідка старша жниця[5]).

В Гомельськім повіті роблять з жита вінок і хрест. Одна дівчина несе вінок, друга хрест[6]). В с. Юринівці на Чернігівщині, сплівши вінок, п'ють горілку та кроплять його нею[7]). В деяких місцевостях Білоруси прийняття вінка дівчиною, яка має його нести, обставляється певною урочистістю. Дівчина та сидить на великому снопі „бабі" (П. В. Шейн, М. А. Дмитрієв). На Городенщині молодші дівчата здіймають її з „баби" та звінчують (Шейн, Матеріалы, ст. 266).

Цікаво, що на Чернігівщині (в с. Локотках) в середину вінка кладуть дрібок соли, самий вінок кладуть на хліб і вже тоді несуть його[8]). В деяких місцевостях дівчина просто несе вінок на руці. В Росії теж де-не-де несуть вінок (але рідко[9]). В Лужичан одна жниця несе вінок, друга польові квіти[10]).

В Польщі несуть один вінок,—найчастіше дівчина (przodownica, przednica, wienczarka, postacianka, królowa, młoda), що скоро має віддатися, вибрана робітницями[11]), дуже рідко парубок (przodownik) (Z. Gloger, Rok Polski, 315).

---

1) Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, с. 266.

2) А. Терещенко, Бытъ русской жизни, с. 128.

3) Повідомлення С. В. Добії. В с. Савинцях, Кам'ян. пов. накладала вінок старша з присутніх (24 років жінка), жичучи: „Щоб скоро віддалася, кладу тобі вінок на голову" (повідомлення Ю. Шевцова).

4) П. В. Шейнъ, Матеріалы, ст. 264, 266, 270;—П. В. Шейнъ, Бѣлорусскія пѣсни, ст. 460;—Танскій, op. cit., „Зап. Черниг. Губ. Ст. Ком.", I, Черниговъ, 1866, с. 182;—Этногр. взглядъ на Виленск. Губ. А. Киркора, „Этн. Сб.", III, с. 154—155;—Пам. кн. Смоленск. губ. на 1859 г., с. 162—163;—М. Н. Косичъ, op. cit., „Ж. С.", III—IV, с. 30;—R. Zienkewicz, op. cit., с. 222—227;—А. Дмитровъ. Обряды и обычаи... „Гродн. Губ. Вѣд.", 1867, № 39;—A. Rupiński, Białoruś, Paryż, 1840, с. 185—195;—Опытъ описанія Могилевской губ. подъ ред. А. С. Дембовецкаго, кн. I, Могилевъ на Днѣпрѣ, 1882, с. 496—497;—Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, Zebrał i napisał Michał Federowski, I, с. 167;—Е. П., Народныя бѣлорусскія пѣсни, 1855, с. 10—11;—Opisanie powiatu Borysowskiego, E. Tyszkiewicza, Wilno, 1847, с. 195;—М. Довнаръ-Запольскій, Замѣтки по бѣлор. этногр., „Ж. Ст.", 1893, вып. II;—М. Н. Косичъ, op. cit., „Ж. Ст.", III—IV, с. 30—31.

5) Бытъ бѣлорусскихъ крестьянъ... Этнограф. сб., II, Спб., 1854, с. 236, 237, плете і накладає собі, потім господареві, старша жниця; „Этногр. сб., изд. Р. Г. О.", в. III, 1858, с. 36—38.

6) Гомельскія нар. пѣсни (бѣлор. и малор.). Записала въ Дятловицк. волости Гомел. у. Могил. губ. З. Радченко, Спб., 1888, с. XXIX.

7) С. Юриновка, Новг. Сѣв. у. Черн. Губ., „Черн. Г. В.", 1855, № 19—21.

8) І. Танскій, Описаніе с. Локотковъ, „Зап. Черниг. Ст. Ком.", I, Черн., 1866, с. 182.

9) Великоруссъ въ своихъ пѣсняхъ, обрядахъ, обычаяхъ, вѣрованіяхъ, П. В. Шейна, I, с. 376.

10) І. Мандельштамъ, op. cit., с. 233.

11) Один вінок: Старші відомості зустрічаємо в Яна Кохановського (6-а пісня соботкова), в Веспас. Коховського в „Psalmodyi polskiej", в Гр. Красицького (Pan Podstoli); див. про це: Słownik rzeczy starożytnych, opracował G., Kraków, 1896, с. 66; F. S. Dmochowski, Wspomnienia od 1806 do 1830 r., Warszawa, 1856, с. 14;—Ks. Adolf. Pleszczyński, Bojary Międzyrzeccy, с. 93;—O. Kolberg, Pieśni ludu obrzędowe, „Album literackie, Pismo Zbiorowe, poświęcone dziejom i literaturze krajowej", pod red. Kaz. Wł. Wojcickiego, w Warszawie, 1848, s. 342;—Saloni Alexander, Lud Łańcucki, Materyały etnograficzne, «Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne», t. VI, w Krakowie, 193, с. 514; M. Fedorowski, Lud okolic Żarek, с. 167—169;—Lud wsi Stradomia pod Częstochową,

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В Brzezinach той господар, який має їх улаштовувати, запрошує чотирьох сватів та чотирьох дружок (drużki). При завиванню вінка обливають його горілкою та частуються [1]).

Кольберг подає цікаві дані про прив'язування до вінка півня. По поводженню цього півня підчас наступного походу ворожать. Як півень не їсть, треба чекати гіршого врожаю. Коли запіє, то це значить, що далі буде добре прийняття господаря [2]).

Рідше буває два вінки. Несуть або дві дівчині або парубок і дівчина [3]). Дуже рідко вінки несуть парубки [4]).

В околицях Кельц дівчата в'ють кілька вінків з ріжного збіжжя; колосся беруть з чужого поля [5]).

В Познаню—шестеро przewodnic. В одної пшеничний вінок, в другої—з жита, в третьої—з гороху, в четвертої—з ячменю, в п'ятої—з вівса, в шостої—корона з лісових горіхів, оздоблена кольоровим папером. Крім того кожна бере ще в хустку по парі кварт горіхів [6]).

В Краківській землі вінки несуть з п'ятеро дівчат. В одної—двох вінки, на головах бувають кращі колосисті [7]).

В с. Парчеві, Острівського пов., в Великопольщі, вінки формою подібні до дзвону, несуть два „przewodniki" (хлопці). Перед ними стоять дві або три дівчині і тримають на талярах вінки, трохи менші від тих [8]).

В Чехії та Моравії вінок несе одна або кілька [9]) жниць. Віддають господареві або господині, в деяких місцевостях „na taliri"; дівчина, яка подає вінок, часом має на голові ще другий, не такий пишний [10]). В деяких місцевостях цей вінок несуть на жердю, частіше на голові. Подібне є і в Польській Прусії (біля Чарліна), де несуть вінок на граблях [11]). В Словаків плететься (з стебельків та колосся) один вінок, накладається дівчині [12]).

Szkic etnograf., skreślił Michał Rawicz Witanowski, «Zb. Wiadomosci», XVII, c. 42—44;—Przebieczany w powiecie Wielickim, Opis pod względem etnograf. Stanislawa Czecha, IV, w Krakowie, 1900, c. 128;—Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaje, przesądy, podania i pieśni ludowe w północnej zcęści Prus zachodnich, zebrał i opracował Dr. Nadmorski, Poznań, 1892, c. 91—92;—O. Kolberg, Lud... ser. XI, Poznań, c. 154;—Przyczynki do etnografii Wielkopolski, «Materyały Antropolog., Archeolog. i Etnograf.», VIII, c. 49;—Z. Gloger, Rok Polski, c. 306 (очевидно за описом Wojcieckiego «Zarysy domowe»—яких бракує в Ленінграді);—Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, c. 267—268 (в Краковській землі);—Seweryn Udziela, Lud Polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, «Zbiór Wiad.», XIV, 1890, c. 74—79.

[1]) Seweryn Udziela, Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, «Zbiór Wiad.», XIV, Kr., 1890, c. 74—79.

[2]) O. Kolberg, Pieśni ludu... «Album. Literackie Pismo»...

[3]) Z. Gloger, Rok Polski, c. 310 (z Tyg. Illustr., 1860, парубок і дівчина), c. 313;—Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania O. Kolberga. Kujawy, Warsz., 1867, Ser. III (дві дівч., один вінок—житній, другий—пшеничний);—J. Lipinski, Zwyczaje i pieśni ludu Wielkopolskiego, «Zb. Wiad.», VIII (один з пшениці, другий—з горіхів);—Gry i zabawy... Z. Gołębiowskiego, c. 265 (цитат з утвору Jaraczewskiej «Zofia i Emilia», дві przednice, два вінки);—Przyczynki do etnografii Wielkopolskie, Zebrała J. S. S., Materyały A., Arch. i Etn. VIII, c. 44, 51.

[4]) В Великопольщі в деяких місцевостях дівчата, в других парубки (J. Lipinski). Те-ж Z. Gloger, Rok Polski, c. 313 (два парубки).

[5]) Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, Zebrał Ks. Wład. Siarkowski, «Zb. Wiad.», III, 1879, 12—15.

[6]) O. Kolberg, Lud..., Ser. XI, c. 149—153; кілька вінків несуть також в Пінчовськ. пов. на Matki Bosk. Zielnej, теж дарують вінок з горіхів. Ks. Wł. Siarkowski, Materyały..., Zb. Wiad., X, 26—27. Про вінки з горіхів у Польщі див. ще в Z. Glogera, Rok Polski, c. 313. Він-же вказує на принесення я б л у к. Ibid., c. 311.

[7]) Lud, jego zwyczaje, sposób życia... Przedstawił O. Kolberg, Ser. VI, Krakowskie, cz. II. Kraków, 1873, c. 95. (Взято з кн. Kazimira Haura «Oekonomia ziemiańska», 1893, перше вид; цієї кн. бракує в Лнгр. бібліотеках).

[8]) Przyczynki do etnografii Wielkopolski, Zebrała J. S. S., Ibid, 51. Там само див. відміни цього звичаю.

[9]) C. Zibrt, Obžinki, cc. 27, 28, 32, 36, 44, 48, 52, 58, 59, 60, 62.

[10]) Ibid., c. 27.

[11]) Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaje, przesądy, Zebrał i opracował Dr. Nadmorski, c. 91.

[12]) Kollar. Národni, Zpiewanky čili pisně swětské słowakůw. Dil. I. W Budjně, 1834, c. 307.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В Сербів та Хорватів плетуть один—три вінки (венац). Про один вінок повідомив М. С. Милойевич і Котарський[1]). Милойевич каже, що вінок плетуть з найкращого колосся. Як сплетуть, то тричі йдуть у танок в коло і стільки-ж раз переціловуються через вінок, потім знов так само танцюють, а далі співають пісню. В деяких місцях плетуть три вінки—з жита, пшениці та виноградної лози (накладають на шапку везачеві). Є вказівка й на мету плетення вінків—щоби поле родило[2]). В Славонії—один, два вінки[3]).

Явний звязок сербської обжинкової обрядовости з шлюбною позначається в тому, що до дівчини, яку ведуть инші дівчата та жінки, відносяться як до нареченої[4]).

Відомі нам описи болгарських обжинкових свят про несення і плетення вінка даних не носять. Важливо зауважити, що сербські та болгарські описувачі не дуже настирливо підкреслюють звязок обжинок з шлюбом.

В Пруській Литві звичай[5]) плести з останнього колосся вінок спостерігав ще Praetorius (op. cit., c. 60). Накладав його собі на голову або господар, або кращий жнець, або навіть звичайний.

В Лотишів, по даних Е. А. Вольтера, теж є цей самий звичай. Жниці приносять кілька вінків[6]).

Німецька обжинкова обрядовість пересякнута частим уживанням обрядових вінків (Kranz, Erntekranz). Навіть саме свято часто зветься Erntekranz[7]).

Цікаво, що в Німеччині зустрічаємо з'явища рівнобіжні до польського обрядового півня. До р. 1860-го в околицях Бергена в кінці жнив жита відрізували голову півневі, прив'язували її до прикрашеного колоссям та сорокатоооздобленого патика і після прибуття процесії з'їдали півня. В другій формі спостерігали цей звичай при везенні останньої фіри снопів: живого, дерев'яного або з сорокатого паперу приготованого півня прив'язували до жнивного вінка. Коло Марбургу його після вигрузки вішають на ворота амбару і там залишається він до наступних жнив. Термін Erntehahn приміняється часом і для обжинкового бенкету (Ernteschmaus) і залишився навіть тоді, коли півень давно був відкинутий[8]). Не зважаючи на те, що в деяких слов'янських землях (Болгарія) плетення вінка на обжинки не зафіксоване, ми, тим не менше, схиляємося до думки вважати обряд з вінком за праслов'янський.

Як і що до останнього снопа, увага робітників у данім разі зосередкувалася по-перше на плетенні та певних магічних чинностях коло вінка, по-друге—на приготуванні до несення вінка, насамперед майбутнього носителя його.

Матеріялом для реконструкції обрядових чинностей навколо вінка можуть служити такі факти, як сербська гра і коло, обливання вінка (часом горілкою замість води), пісні при плетенні вінка. Як і чинності коло останнього снопа,

---

1) М. С. Милојевић, Песме и обичаји укупног народа српског. Прво книга, Обредне песме, Скупио и издао М. С. Милојевић, у Београду, 1899, с. 224—225;—Kotarski Josip, Zobor, Narodni život i običaji, „Zb. na nar. život i običaje južnich slavena", Kniga XXI, u Zagrebu, 1917, c. 182; — Niko Vlašić, Običaji o žetvi, „Glasnik zemaljskog Musea". 1895, VII, c. 473—476. (Прикрашають вінком господаря або найстаршого женця).

2) Zovretić Josip (i Jurić Bartol), Otok. Narodni život i običaji, „Zb. za narodni život i običaje južnych slavena", sv. II, u Zagrebu, 1897, див. зміст.

3) Narodni slovanski običaji Sabrani i popisani po Luki Jliću, u Zagrebu. 1846, c. 185.

4) Mijo Špilak Žetwa (w Pavlovcu) „Zb. ža nar. život i običaji...", Kniga XI, sv. II, u Zagrebu, 1906, c. 298.

5) Його переказував I. Ossowski, Szkice etnograf. z prusskiej Litwy ostatnich trzech wieków przez... „Wędrowice". Warsz. 1882, c. 67. Див. ще Feste u Spiele der Litauer von Dr. F. Setzner. „Globus, illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde", Braunschweig, 1898, c. 318—319.

6) Матеріалы для этнографіи латышскаго племени Витебск. губ. Собралъ и снабдилъ объясненіями Э. А. Вольтеръ, Ч. I, Спб., 1890. (З записок И. Р. Г. О. по этнограф., т. XV, вып. I).

7) Див. в кн. Pfannenschmid'a.

8) Deutsche Feste u. Volksbräuche von Dr. Eugen Fehrle, 1916, c. 76—77. Про везення півня процесією див. ще в Pfannenschmid'a, op. cit., c. 297.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

так і обрядовість при вінку зосередковувалася біля універсальної синкретичної форми, що нею з'являється коло з його танками та співами (по-перше вигуками). Не може бути сумніву, що первісно ця обрядовість, як і чинності при „бороді" та останньому снопі, мала магічний рослинний зміст. Яскравим доказом на користь цього може служити вливання вінка та хоч-би ті кольорові стьожки, які привішуються до нього ззаду. Низка подробиць свідчить також про те, що приготування до несення вінка не позбавлене певної урочистости. Урочисте сидження дівчини, що має нести вінок, на „бабі" (Білорусія), відомість про урочисте вдягання дівчини на Черкащині, „Талаки" на Білорусі, відомість про вдягання Перегені, нарешті подробиці про урочисте накладання вінка на голову (особливо Подільське)—все це яскравий доказ тому, що носителеві вінка подавалося доста уваги.

Обрядовість коло носителя вінка знаходилася первісно в повній гармонії до цілого магічного рослинного обжинкового обряду. Вказівка на умотування в червоні паски (Перегеня) є один із доказів цьому. Важливий і той момент, що обмотували Перегеню пасками, знятими з себе. Це значить, що кожен із робітників, стаючи до роботи, пильнував про те, щоб і своїм одягом навіть спричинитись до завороження врожаю на майбутнє. Правда, Перегеня, як обряд обжинковий, властиво, не зафіксований; однак він (див. далі) по будові цілком схожий в основному з обжинковим, то й можливо, що виконувався колись і на обжинки, хіба тільки з иншою назвою та з сильнішими магічними моментами.

Реконструкція первісного змісту обряду з вінком дає підстави до висновку, що первісно він був побудований так само, як і обряд з останнім снопом. Це дає нам на здогад, чи не замінив собою вінок первісний останній сніп. Тим то і поводять себе з вінком часом так, як треба було-б обійтися з снопом: несуть його в руках, на хлібові.

Про звязок вінка з обрядовістю коло „бороди" ми вже говорили. Позначається цей звязок між иншим у тому, що „борода" передала вінкові частину своїх обрядових чинностей та пісень. Маємо на увазі опис обряду в с. Локотках на Чернігівщині, де в середину вінка кладуть дрібок соли, а, несучи його, співають ту саму пісню, яку властиво треба-б співати при „бороді":

Седить ворон на копі
Дивуїтьця бороді...

Подібний факт—ознака нівеляції обрядовости.

В теперішній час майже всюди обжинкова обрядовість пересякнута весільними мотивами. В східніх та західніх Слов'ян це є в більшій мірі, в полудневих—у меншій. Не може бути сумніву в тому, що в обряді закликання родючости ниви елементи подружніх відносин поміж полами могли мати місце в найдавнішу добу. Грунт тут не в аналогії (плід від ниви—плід від подружжя), на яку первісний розум людини можливо що й не був здатний, а в тій єдності свідомости, яка поєднувала всю суму уявлень первісної людини. Присутність в обрядовості землеробства шлюбних стосунків зафіксована й у давніх народів. Однак сама весільна обрядовість і весільне вкоронування (вінок), на нашу думку, є напластування на тому шерезі рослинних магічних дій, про які йшла в нас мова. Можливо навіть, що й вінок первісно був у обжинковій обрядовості (колосся на голові природньо укладаються в коло—вінок), але він не служив тоді осередком уваги: був простою прикрасою (а прикраси теж мали магічне значіння), приміром, як це ми бачили в Перегені.

Що до кількости вінків припускаємо, що первісно робили один вінок, потім більше.

З історії первісної культури відомо, що на жінці лежала колись вся праця коло поля. Отож несення вінків особами жіночого полу—з'явище старовинне.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Однак деякі дані викривають, кому доручалося несення з поля вінка, снопа в ще старшу добу. Ми звернули увагу на вказівку Терещенка, що на Україні перед укоронованою дівчиною хлопчик несе сніп. В Сербії спостережене супроводження укоронованої дівчини малими хлопчиками з прикрасами на широкополих шляпах [1]). До фактів такої самої категорії прилучимо ще згадане спостереження Коперницького: несе вінок дівчина найчистіших звичаїв, для більшої певности недоросла [2]).

Вирозуміти подібні факти допоможе нам аналогія з грецькою обрядовістю. На останнім святі Ірезіони (ἐιρεσιώνη—галузка маслини) в Атенах на чолі процесії до одного з храмів Аполона йшов хлопчик „з обох боків квітуючий“ (Παις ἀ ἀμφιθαλής). На плечі він ніс сакральну галузку маслини. Відомий російський дослідник проф. Б. Я. Богаєвський з цього приводу дуже влучно зауважує: „Діти, щасливі парості родючого поля шлюбного ложа, носили в собі силу здоров'я та зросту; вони були надією та радістю країни. Релігійна думка, певна річ, не випадково примушувала дитину нести вітку, прикрашену всіма продуктами хліборобського господарства. Сполучення в однім культовім дійстві древесної вітки та дитини лише підсилювало образи живої родючости“. Правдоподібно, що й на Слов'янщині несення снопа доручалося первісно хлопчикові. Коли жнивна обрядовість почала просякатися весільною і вінком замінила сніп, то несення вінка теж доручалося—хлопчикові, дівчинці, взагалі дитині. Ремінісценцією цього в сучасній обрядовості з'являється доручення вінка кращій, гарних звичаїв дівчині, вправній у роботі. Назва „Перегеня“ для дівчини, яку ведуть на полення буряків, первісно відзначала мабуть робітницю, яка переганяла других у роботі: власне таку й обирали звичайно за привідцю свята на закінчення полення. „Пирогеня“—дальніше перекручення слова (народня етимологія).

Не цілком ясно, хто виконував у первісні часи обряд доручення снопа-вінка. Згадане в нас накладання вінка на голову кимсь із родини господаря (Поділля), на накладання вінка господарем у Литві—дає підставу здогадуватися, що первісно обряд цей виконував старший в роді, старша в роді жінка.

Ак. М. Хв. Сумцов, відбиваючи в своїх поглядах мітологічні теорії, в вінку вбачав релігійно-мітологічне значіння. Вінок — символ сонця, податель врожаю. Те, що жнивний вінок котили по полю [3]), на думку М. Хв. Сумцова,—очевидна символіка сонця. В таких і подібних міркуваннях доля правди заключається в тому, що елемент заклинання сонячного світу, так потрібного для хліборобства, міг мати місце в жнивній обрядовості. Не даремне вінки в деяких місцевостях на Слов'янщині несуть на жердю,—ближче до сонця.

З нашої точки погляду в обряді з вінком треба вбачати таке значіння. З одного боку обрядовість з вінком укладається в той шерег магічних дій, які мають на меті забезпечити майбутній урожай,—з другого (це новий елемент) мається на увазі заворожити подружнє щастя молодих людей, яке мислиться в хліборобському добробуті. Вінок, як сніп, будучи осередком уваги робітників, набирає характеру вособлення символу майбутнього врожаю. Несучи до хати вінок, тим самим несуть врожай, хліб. Не даремне в нашім огляді обрядовости з вінком зустрілося покладання його не на голову, а на хліб.

Звернемо увагу на малу кількість животинних ремінісценцій в обряді з вінком (тільки півень, та наслідування козі в „Перегені“). Він став цілковито рослинним обрядом і відбуває на собі споживання не одної лише

---

[1]) Kotarski Josip Lobor, Narodni Život i običaji. „Zb. za nar. Život i običaje južnich slavena“, Kniga XXI, c. 182.

[2]) В Німеччині (Баден) на останню фіру садять дитину і дають їй в руки сніп. Fehrle, op. cit., c. 75.

[3]) Очевидно, маються на увазі такі пісні, як „Кацјуће вѣнокъ зъ поля и просјуће до опкою“, Шейнъ, Матеріалы, c. 276.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

хлібної рослини. Ще Gloger, з приводу несення вінків з горохів, зауважив, що звичай цей губиться десь у минулому, коли поле мало без порівняння менше значіння для Поляків, аніж тепер. Лісовий продукт, як мед, гриби, горіхи, дикі овочі, становили для Лехітів такий самий важливий продукт, як збіжжя. Овочі, як і зерно, символізують великі дари, які приносить людині лісова природа. Рівно-ж підчас римських урочистостей на честь бога лісів Фавна на голови Сатурна та Фавна покладали вінки з колосся та ліщини [1]). Уплив розумувань Glogera знаходиться в повній відповідності до взятої в нас лінії тлумачення обрядів збору врожаю.

V.

Обряд несення вінка та снопа.

Ми залишили перегляд святкування збору врожаю на тім моменті, коли вінок вже накладено на голову, або на хліб, коли сніп взято в руки для несення. Приготовання закінчилося. Людність рихтується до процесії. Численні описувачі слов'янської жнивної обрядовости не люблять спинятися на змалюванні самого процесу несення вінка. Звичайно розповідається, що люди йдуть весело, на чолі з дівчатами, укоронованими вінками, часом з дружками, жартують, пританцьовують, співають. Часом з процесією вирушають музики.

В українськім обжинковім поході зазначимо ту особливість, що співи ріжняться по змісту в залежності від місця: при вирушенні в похід, в дорозі, наближаючись до воріт, перед домом господаря [2]). Порядку особливого не дотримують: спереду — звінчана, або звінчані, за ними юрбою решта робітниць.

Цікаві дані про процесію дає обряд водження Перегені. Вилізши на плечі парубкові або парубкам (див. вище), „Перегеня" йде наперед і кланяється. Коло неї йде парубок („козак") — він зображає її чоловіка. За Перегенею йдуть дівчата й парубки, всі гуртом, співають, танцюють, музика грає. Перегеня кланяється та просить усіх танцювати [3]). Ввесь час Перегеня „викомирює", цеб-то робить ріжні чудні рухи. Часом Перегені давали в руки ложки і вона ними клоцала [4]). Процесія була, як видно, до певної міри впорядкована: Перегеня, за нею скрипник, потім хлопці і дівчата—рядками. Це було однак не всюди [5]). Так само, як Перегеня, чудує дівчина, яку ведуть з поля на Черкащині: вона то згинає руки, то випростує їх наперед, то знімає їх над головою [6]).

Білоруський обжинковий похід містить у собі цікаву особливість. П. В. Шейн записав сценку, що розвинулася на її грунті (див. далі).

Зрідка в процесії беруть участь музики [7]). Ідуть часом з плясанками (с. Юринівка на Черкащині).

В Саратовській губ. на Московщині солом'яну куклу несуть через село та навколо складають хоровід з плясовими піснями (Снегирев, op. cit., с. 83—84).

Польська обжинкова процесія теж має цікаві риси. Ми зазначили вже в попередньому розділі подробиці прив'язування до вінка півня. На радість усіх цей півень цілу дорогу тріпає крилами, клює зерна, піє [8]).

---

[1]) Z. Gloger, Rok Polski..., с. 313.

[2]) Atheneum, Pismo zbiorowe... 1850, с 184—185 (Kilka zarysów z życia ludu wiejskiego w Kobryńskiem przez K). Д-р. Іван Колесса. Обрядові пісні зв'язані з порою року, „Етн. Збірн. вид. Етн. Ком. Н. Т. ім. Ш.", т. XI, Львів, 1902, с. 31—33.

[3]) Рукопис О. Б. Курило (с. Росав.).

[4]) Ibid. оповідання діда Рахолома Чемереса.

[5]) Ibid. оповідання діда Віталія.

[6]) Ibid. опов. вісімнадцятилітньої молодиці.

[7]) Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy, Zebrał i napisał M. Federowski, I.

[8]) Gołębiowski, Gry i zabawy, с 268.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Чоловічу ляльку (Puppę,—stary) часом переносять через двір з сміхом та фіглями [1]). Йдуть звільна, „kurzym krokiem"; кожна пара жінок тримає граблі навхрест [2]). Часом ці фіглі набирають характеру драматичних сценок. Одну таку сценку (з злодієм) бачив і описав у своїй „Oekonomii ziemiańskiej" (1693) Kazimir Haur. По свойому загальному характерові та будові вона виявляє риси пізного походження (хоч є в ній архаїчні моменти), а тому будемо розглядати її в наступній частині своєї праці.

Важливою подробицею в польській обжинковій процесії являється присутність у ній музики. В Великопольщі несення вінка супроводить скрипник і дудар [3]). Участь музики в процесії відмічав не один описувач польських обжинків [4]). На Підляшшю, коли процесія наближається до двору, перед нею навмисне зачиняють ворота. Перед ворітьми співається пісня:

Otwierajcie pańskie wrota
Bo idą wieńce, da wieńce [5])

Очевидячки такий звичай є і в Чехії. Принаймні Zibrt наводить пісню:

Otwiraj, gazděnko, otwirajty vráta,
Nesem ti věneček ze samého zlata [6])

Польські описувачі, як і чеські, дають матеріял для вивчення упорядкованих процесій, безперечно пізніх по походженню. Вони виходять за межі рамок, поставлених у цій частині праці.

Музика в чеській обжинковій процесії спостережена описувачами. Варіювання пісень в залежности від місця перебування процесії—також [7]).

Сербо-хорватский обжинковий похід, як видно, такий самий невпорядкований, як і український. Варіяцію в змісті пісень в залежності від місця положення процесії відзначив Милојевић [8]). Музики зрідка бувають. Nico Vlašić вказав, що співи відбуваються в супроводі gaidaša (gaid—сопілка [9]). Котарський повідомляє, що поряд з укоронованою дівчиною ідуть у процесії малі хлопчики, біля них решта жниць. Особлива увага до хлопчиків—є деяке ускладнення процесії [10]).

Про болгарський обжинковий похід на підставі численних описів довідуємося тільки, що він супроводиться піснями. Те-ж саме—про литовський, лотиський.

В Німеччині, у Франції і в др. країнах надибуємо тип таких самих походів, як і звичайні на Україні, однак є й складніші, особливо, коли возять хліб, змолотять його.

Підсумовуючи подане в нас про слов'янський обжинковий похід, можемо прийти до таких висновків.—Обжинкова процесія, старовинна форма обрядовости, в найдавнішу добу мала найпростіший, невпорядкований вигляд: спереду йшов носитель вінка, давніше снопа, за ним юрба. Як магічний рослинний обряд з „бородою" заступить собою колишній магічний животинний, так і процесія збору врожаю заступила собою колишню процесію часів животинного побуту. Рештки животинної обрядовости в обжинковім поході—мізерні. Можна вказати хіба згаданого когута, подібного до кози, Перегеню та звичай перебиратися, зустрінутий нами як архаїзм в одній сцені пізнього походження

1) O. Kolb. „Alb. Liter., Pismo zbiorowe...", Warszawa, 1848, c. 341.
2) O. Kolb Lud. Poznańsk., cz. 3, c. 151; Ibid., 152.
3) Jozef Lipiński, Zwyczaje i pełni ludu Wielkop lskiego, «Zb. Wiad.», 1884, VIII, c. 71.
4) Gołębiowski, Gry i zabawy... ibid;—O. Kolberg в „Alb. Liter." Ibid;—Wł. Siarkowski. Materyały do etnogr. ludu polskiego z okolic Kielc, „Zb. Wiad", III, c. 18.
5) J. Lipinski, op. cit., c. 72. Подібне вказав і Federowski, op. cit.
6) Op. cit., c. 48, 52.
7) Č. Zibrt, op. cit., c. 48, 52.
8) Згаданий опис.
9) Згаданий опис.
10) Kotarski Josip. Lobor, op. cit., «Zb. za nar. život i običaji». Кн. XXI, c. 182.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

(K. Haur, згадана праця). Однак були безперечно часи, коли животинні елементи — перебирання і т. и. відігравали в процесіях збору врожаю далеко більшу ролю, аніж це є тепер.

Напівдикі викрики—це є ті елементи слова, які колись були в процесії на місці теперішніх пісень. Рухи тіла тих, хто брав участь в процесії, безперечно нагадували рух животин, звірів. Танок процесії—пританцьовування, притоптування — в найдавнішу пору стисло сполучений був з усіма елементами обрядової процесії, зокрема з музикою, яка первісно була музикою гуркотів та шумів: подзвонювали, постукували знаряддями праці—косами, серпами, граблями. Пізніше з'явився дудар, gaidaš, нарешті музики—скрипники. Скрипка замінила цілий шерег старовинних музичних інструментів. Можна, заглиблюючись у давнину, уявити собі екстатичну, синкретичну по формі процесію, в якій мало місце гармонічне єднання поміж елементами слова, рухами тіла та елементами музики. Подібні веселі процесії були в ріжних народів, зокрема в Римлян та Греків. Такі процесії, як Cerealia, є безперечно ускладнення (упорядкована процесія) колишніх, умовно кажучи, простіших процесій. Те-ж—процесії Елевзинських містерій Деметри та Кори. Розвиваючись обрядова процесія почала була набирати сталого ритуалу: найкраще видно це з того, що відповідно до місця походу варіювався зміст пісень.

Навряд чи можна сумніватися, що в найстаршу добу цілий обряд мав магічне значіння: забезпечити врожай, зріст рослин. Це, звичайно, не виключало значіння процесії, як засобу до виявлення зрозумілої радости з приводу закінчення важливої справи. Пісенна творчість обжинок донесла й досі елементи первісного значіння процесії: це видно із доброзичливого їхнього змісту і з того, що картина в них змальовується гойна—багатий врожай, багато снопів, багато хліба [1]).

Вже в найдавнішу добу розвитку процесія почала набирати характеру весільної—з'явилися весільні мотиви. Окрім звичайних „фіглів", жартів, на грунті її тоді-ж з розвитком обрядовости, почали поставати сценки. Тип такої сценки бачимо в спостереженій Шейном у Вітебській губернії церемонії з „свойскимъ человѣкомъ". Зустрівши на дорозі „свойскаго человѣка", перша жниця здіймає з себе вінок та вдягає його на голову того чоловіка. Женці стають навкруги бранця та не випускають його, аж поки той не дасть викупу [2]). Тлумачимо цю сценку, як зображення шлюбу в звичних психіці народній формах. Піддання (порівн. „Воротарь")—є символ шлюбу; полон, накладання вінка, викуп—все це теж відомо з весільного ритуалу.

Повстати на грунті обжинкового походу ця сценка могла тому, що він запозичив, перетворив у собі елементи весільні. Звичай замикати ворота перед процесією—результат впливу весільного ритуалу на обжинкову процесію. Прохід через ворота—сватовство [3]).

Участь в сербській процесії хлопчиків архаїчний елемент. Факт цей приточуємо до зазначених у нас раніш посвідчень про участь в обрядовості збору врожаю дітей.

Особливий інтерес має для дослідника процесія з Перегенею: в ній сконцентровано комічний елемент—урочистість відступає назад. Не зважаючи на те, що процесія з Перегенею супроводиться цілком новими, несполученими з обрядом піснями, що в ній у цілому не почувається магічної основи, все-ж таки чинності, які супроводять цю процесію, мають глибоко архаїчні риси (докладніше див. далі).

---

[1]) Див. напр. пісні в «Матеріалахъ» Шейна, с. 274—5 і ин.:

„Жито мое буйнесенькое,
Да нима кому на постаци стаци", і т. и.

[2]) П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 264.

[3]) Е. Аничковъ, Весенняя обрядов. пѣсня... II, с. 265.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

VI.

Приймання вінка, снопа і бенкет.

Приймання вінка, снопа складає урочистий обряд.

На Україні господар і господиня виходять до процесії в деяких місцях не зразу (Мазники, С. В. Добія), аж поки жниці не виспівають відповідних пісень. На Полтавщині господарі виходять до вкоронованої та процесії з печеним хлібом, на який покладений „дрібок“ соли. Старша жниця підходить до господаря або господині і кладе на хліб житній вінок, примовляючи: „дай, боже, щоб і на той год родив хліб“ і т. и. Господар з хлібом, накритим вінком, іде до хати та кладе цей хліб, з пошаною, на покуті під образами. На Спаса (6 серпня) вінок здіймають з хліба та несуть до церкви з пошаною; там його святять з яблуками і инш. Господар віншує женців, що принесли вінок, горілкою або вечерею. Вінок зберігають до наступного року. На початку посівів озимини з колосся вінка виколочують зерна і приєднують їх до призначених для посіву [1]). В деяких місцевостях вінок приймає господар і несе його до хати [2]). В деяких місцях приймає вінки господиня. В с. Отрокові Ушицьк. пов. вона (1906) накладала його на себе та йшла з ним до хати, потім так само— з другим вінком [3]). Часом виявляють перед господарем ознаки особливої рабської пошани: складають вінки до ніг [4]). В с. Савинцях, Кам'ян. пов., господар або господиня часом накладає вінок на свою дівчинку чи хлопчика [5]). В деяких місцях найчастіше приймає вінок хазяйська дочка (А. Г., Борьба мѣстной епарх. власти..., с. 20).

Цікаве спостереження Ż. Pauli. В Галичині після подачі вінка та звичайного привітання дівчина тричі обертається кругом [6]). В деяких місцевостях на Поділлі господар старається зняти вінки як-найскорше, бо од цього залежить, чи скоро дівчина віддасться (Kremer, op. cit.). При приймані вінків є звичай давати дівчині, дівчатам, які їх несуть, срібних грошей, взагалі монет [7]), або навіть срібні карбованці, дають також дарунки [8]), частують горілкою [9]). На ту, що подає вінок, часом виливають відро води. Часом (на Поділлі), приймаючи вінок, господиня або дочка її пов'язує дівчині голову замість вінка дорогою биндою (А. Г., Борьба мѣстной епарх. власти..., с. 20). Підчас подавання вінка співають пісні — окрему господареві, окрему господині, окрему нежонатому (Я. Головацкій, III, отд. II, с. 191). В обряді з Перегенею, коли процесія прийде на панський двір, стають півкруга, а Перегеня й скрипник посередині. Спершу всі танцюють під музику, а в середині півкруга Перегеня, стоячи на плечах у парубка, чудує, „виковирює“ (робить ріжні чудні рухи). Під кінець і вона

---

[1]) Народн. обычаи и повѣрья здѣшняго края, „Полт. Губ. Вѣд.“, 1860, № 33. Аналогічний опис: А. Метлинскій, op. cit.

[2]) Żegota Pauli. Piesni Ludu; W. Piotrowski, Dożynki na Ukrainie (Київщина), „Ziemia“... III; Н. Маркевичъ, Обычаи, повѣрья..., с. 17; Наші матеріяли: с. Мазники, повід. Ю. О. Сіцінського; м. Лянцкорунь (С. С. Мороз); с. Савинці (Ю. Шевців).

[3]) Повід. Мазуркевич.

[4]) А. Перлштейнъ, op. cit., „Вол. Г. В.“, 1855, № 32.

[5]) Повід. Ю. Шевцова.

[6]) Ż. Pauli, op. cit.

[7]) Я. Головацкій, op. cit., III, отд. II, с. 17; Матеріалы для географіи и статистики Россіи, собр. офицерами генер. шт. Гродн. губ. Составилъ П. Бобровский, ч. 1, с. 839—840; наші матеріяли: повід. О. Мунтян (М. Калюс); пов. Н. М. Коперженської (с. Глібів), с. Соломна Проск. пов. (прибл. р. 1895), повідом. Є. А. Монастирської.

[8]) Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, с. 266; Kremer, op. cit; в Отрокові (Мазуркевич) давали укоронованим по три карб. та матерії й бинд; матерії та бинди роздавали також дружкам. А. Перлштейнъ, op. cit., „Вол. Г. В.“, 1855, № 32.

[9]) W. Piotrowski, Dożynki na Ukrainie, „Ziemia“... III, с. 542; м. Лянцкорунь (Мороз)— гроші і горілка.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

злазить з плечей, іде до пана. Пан їй дає грошей у руки, а тоді й вона й усі инші танцюють і розходяться (в с. Росаві; О. Б. Курило).

В Білорусії так само, як і на Україні, господарі виходять назустріч процесії в деяких місцях не зразу: їх випрошують за ворота піснями [1]). Вистоюючи перед ворітьми, співають:

Goniłes nas panie,
po polu pod borem,
pozwól że nam teraz
stanąć przede dworem.

Ворота відчиняють, процесія перед ганком:

U naszego pana
zielony podwórzec
powiadajo ludzie
ma pieniędzy ludzić
ma pieniędzy koszeć [2]).

Як і на Україні, в деяких місцевостях Білої Руси господарі зустрічають процесію з хлібом-сіллю. Старша дівчина віншує хліб-сіль, кладе на хліб вінок; після рацеї господиня або старша дівчина несе хліб-сіль з вінком до хати та кладе на стіл. На Маковея, 1 серпня, вінок освячують в церкві або в костьолі. До нового вінка зберігається він у засіці [3]).

В Більськім пов. Смоленської губернії господиня виходить жницям назустріч, запрошує їх до хати; жниці ставлять там „бабу", яку принесли з собою, на покуті [4]).

В Вітебській губ. обряд приймання вінка відбувається так. Виходить господар, перша жниця здіймає з себе вінок та накладає його на голову господареві; разом ідуть до хати. В сінях зустрічає їх господиня, тримаючи в руках горілку, хліб, сіль та сир, якими вона тут таки частує [5]).

Цікавий ще такий випадок поєднання подавання снопа і вінка на Білорусі. Господар і господиня виходять до воріт, кланяються Талаці (дівчині) до пояса і підносять їй хліб-сіль, а від неї приймають дожинковий сніп. Талаку, як найпочеснішу, садовлять на покуті, решта розміщається почасти в хаті, почасти в сінях і на дворі. Після бенкету (мед, пиво, саламака) слідують веселі танки. В кінці Талака здіймає з себе вінок і віддає його господареві. Хор звертається до Талаки з піснею, в якій говориться:

А Талака-жъ ты, Талака,
Да щирая-жъ ты, Талака.
Да нагадуй-же ажъ узновъ
Гаспадару таму снапковъ,
Да нарадзи-жъ ти яму
Жытца-жытца сто карабовъ
(Аѳанасьевъ, с. 768).

Вінок подають в руки, але часто вдягають господареві на голову [6]).

Звичай дарувати гроші, дарунки—поширений [7]) (ними діляться). Пан, крім звінчаної, обдарував ще „пачинальницу" и „памагальницу" (співачки), частував горілкою, хлібом (Борисівський повіт [8]).

В Вітебськім повіті П. В. Шейн спостерігав таке. В той час, коли пан або пані брали з голови дівчини вінок та надягали на себе, хтось із двірських обливав голову тої дівчини відром води [9]).

---

[1]) С. Юринова, Новг.-Сѣв. у. Черн. г., „Ч. Г. В.", 1855, № 19-21.
[2]) M. Federowski, Lud okolic Żarek, Siewierza, I, с. 166—169, Тексти неточні.
[3]) П. В. Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, „З. И. Р. Г. О-ва", V, с. 461.
[4]) П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 268.
[5]) Ibid., с. 264.
[6]) Бытъ бѣлор. крестьянъ. Этногр. Сб., II, СПб., 1854, с. 236.
[7]) Бытъ бѣлор. крестьянъ. Ibid. Дембовецкий, op. cit., 497; — А. Киркоръ, Этнограф. взглядъ на Виленск. губ., Этнограф. Сб., III, с. 154—155; П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 270.
[8]) Opisanie Powiatu Borysowskiego, E. Tyszkiewicza..., 147.
[9]) П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 270.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В Юхнівськім пов. Смоленськ. губ. січуть принесене на двір чучело [1]).

Цікавою особливістю деяких обрядів приймання вінка з'являються довгі „рацеї"—промови при подаванні вінка господареві. Не кожна дівчина потрапила-б таку довгу промову сказати, а тому привітанку робить старший з селян [2]).

Відомості про обряд приймання вінка „имянинника" на Московщині—неповні. В Ярославській губ. останній сніп кладуть в передній кут, або на передній „попавишникъ" або на лавку, але перед тим вішають його над умивальником і під снопом умивають руки. Це для того, щоби в жниць не боліли руки [3]).

В Польщі обряд приймання вінка виконується з урочистістю. Назустріч процесії виходить поміщик з жінкою, з дітьми, з челяддю, а коли є, то й з гістьми [4]). Приймає вінок часом господиня, часом господар. Кольберг розповідає про приймання вінка таке. Пані здіймає вінок і кладе його на вкритий обрусом стіл, що стоїть перед домом або в сінях [5]). В Познаню панові кладуть на голову вінок з пшеничного колосся, пані—корону з горіхів, те-ж другим членам родини [6]). Звичай давати гроші, подарунки, горілку в Польщі поширений [7]). Вливання водою того, хто приніс „крутку", вінок, а часом і прибічних гробярів і гробярок теж поширене [8]). Привітання господареві підчас піднесення вінка часом такі самі довгі, як і на Білій Русі [9]). Добрі жичення складають не тільки господарям, але часом і їхнім дітям, майбутнім внукам [10]).

В Чехії обряд приймання вінка-снопа, як і в других слов'янських землях, складає серйозну урочистість. В околицях Přeštickeho приносять на білих літаврах два прикрашених стьожками вінки: один графові, другий—графині. Той, хто подає, каже: „Osvićenosti! Neseme vám věnec; posilá vam jei sv. Vavřínec, abyste věděl, že je žní konec". Членам родини подає пучки з пшениці, ячменю, вівса, прикрашені айстрами або піонією, зав'язані червоною, синьою, білою тканиною. По китиці одержує також служба. Коли приходять до нижчих господських та лісових урядників, то подають їм звичайно тільки пучки [11]). Вливання водою дівчини, яка несла вінок, в Чехії має місце [12]). Величання бувають ріжні для кожного члена родини.

В Сербо-хорватів вінок доручає укоронована дівчина господареві [13]). В опису Vlašića говориться, що господар або старший жнець під гру gaidaša та веселі співи гордовито входить в своє подвір'я та вішає сніп на кілочку [14]). Звичай говорити довге привітання існує [15]). Гроші і почастунок дають [16]).

Про приймання вінка у Болгарії відомостів у нас бракує.

В Литовців в останній день жнив (dariumene) жницю з вінком приймають в хаті з хлібом та шклянкою пива на блюді [17]). В деяких місцях,

---

[1]) Русскіе простонародные праздники, вып. IV, с. 84.

[2]) А. Киркоръ, op. cit.; довгі привітання—безперечно пізнього походження.

[3]) И. В. Костоловскій, Изъ повѣрій Ярославск. губ., „Этн. Об.", 1906, 3—4 кн. LXX—LXXI, с. 217—218.

[4]) O. Kolb., Pieśni ludu. «Alb. Lit. Pismo»... c. 344.

[5]) O. Kolb., Pieśni ludu... Ibid; Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, c. 267. (Пані приймає вінок у фартук та відносить до стодоли).

[6]) O. Kolb., Lud..., ser. XI, Poznańskie. cz. 3, c. 150.

[7]) O. Kolb., Lud..., ser. XI, Poznańskie, cz. 3: ibid; O. Kolb., Lud... ser. III, Kujawy, c. 232.

[8]) Dr. Nadmorski, op. cit., c. 91—92.

[9]) Поминаємо тут приклади сполучення обжинок з церковно-релігійним культом. Аналіз їх виходить за межі, поставлені в першій частині праці.

[10]) Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, c. 268.

[11]) Dožinki z okolic Přeštického, Podáva Tom. Mašek, «Č. Z.», VII, 1897, c. 136.

[12]) Č. Zibert, op. cit., c. 28.

[13]) J. Kotarski, op. cit., c. 183.

[14]) Niko Vlašić, op. cit., c. 474.

[15]) Ibid.

[16]) «Zb. za nar. život. i običaj»..., кн. XI, sr. II, 1906, c. 298.

[17]) А. Терещенко, Бытъ русской жизни... V, с. 110 (з книги Narbut'a, Dzieje starożytności nar. litewskiego, т. I, c. 307—311).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

знявши вінок, поміщик дає дівчині або дівчатам, що принесли вінки, квиток на горілку [1]).

В Лотишів та, що подає вінок, звертається до господаря з довгою промовою [2]).

У Франції „la dernière gerbe", „mère gerbe" приймає господиня. Прийнявши, вона розвязує сніп [3]).

В Німеччині, де вінки, останній сніп везеться звичайно з великою урочистістю, так само урочисто відбувається передача їх.

Ми вже зауважували, що безпосередньо після прийняття вінка-снопа господарі зчаста дають укоронованим дівчатам, а то й прибічним до них, горілки, хліба. Але це тільки початок. Далі починається справжній бенкет, з піятикою та танками. Влаштувати на обжинки бенкет-учту діло чести господаря. Чим багатший господар, тим багатша буває учта. На толоку він навіть просто зобов'язаний поставити добру учту, бо праця—безплатна.

З гадкою про бенкет, учту закінчується майже кожен опис українського святкування.

На Чернігівщині в м. Олександрівці після косовиці „п'ють косарщину". Вона обходиться господареві дорожче, аніж найом косарів [4]). Бенкет переривається співами та танками. Цікаво, що в м. Олішевці плясання косарів відбувається після вечері в хаті під звучні удари в косу і при звуках гри на гребінцях [5]).

В Олександрівці косарів звеселяв старець Андрій Шут—він виспівував їм пісні про Богдана Хмельницького і инші [6]).

В с. Глібові [7]) граф Путятин запрошував женців та музиків на подвір'я в економії і там розкладено було столи з ріжною їжею: молоком, сиром, кислим молоком, варениками з сметаною, м'ясом. Ставилося 3—4 бочки горілки. Сам пан всякому наливав і звертався до женців з коротким повіншуванням російською мовою. Після вечері йшли на тік і під музику танцювали допізна. Потім, при кінці, пан висилав робітникам хліба та горілки. В кінці економ роздавав ще хліба і по чарці горілки. Подякувавши, розходилися по домах.

Струменти, на яких грають, бувають ріжні. Крім коси і гребінця називають ще такі, як басетля (бас), скрипка, бубни, цимбали, лігавка (труба з струганих дощечок, скріплених обручиками, в середині вимащена смолою, довжиною три ліктя, дає кілька голосних тонів [8]).

На Поліссю танцюють рід вальса: всі учасники ходять по-парно, тримаючись за руки, потім кожна пара кружиться навколо другої та нарешті роблять щось подібного до загального шену [9]).

В Білорусі на Чернігівщині на обжинкову вечерю прийнято пекти білі пироги з кашею та картоплею. Як не є простою ця страва, вона часом оказується не по кешені господареві [10]). В Юринівці на Чернігівщині на обжинкову вечерю вважаються за обов'язкові пироги та лемішка. Коли цього нема, люди судять господарів, а на другий рік не йдуть жати [11]). Вечеря в багатьох місцях влаштовується в хаті [12]).

---

1) Обычаи, игры, пословицы и преданія литовскіе, «Сынъ От.», 1839, XI, с. 132.
2) Э. А. Вольтеръ, Матеріалы для этногр латышск. племени...
3) Paul Sébillot, op. cit., с. 305.
4) Опис Г. Базилевича, „Этн. Сб.", I, с. 327—328.
5) Шишацкій-Ильичъ, Мѣстечко Олишевка, „Ч. Г. В.", 1854, № 27, с. 191.
6) Ibid, с. 94.
7) Повідомлення Н. М. Копержинської.
8) А. Перлштейнъ, Волынск. Полѣсье, „В. Г. В.", 1855, № 32.
9) Ibid.
10) М. Н. Косичъ, Литвино-Бѣлоруссы Черн. губ., „Ж. Ст.", III—IV, с. 24.
11) С. Юриновка, Новг. Сѣв. у. Черн. губ., „Ч. Г. В.", 1855, с. 19—21.
12) Так—в Юринівці; див. ще „Этн. Сб.", II, Спб., 1854, с. 237; П. В. Шейнъ, Матеріалы, с. 264.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

В с. Локотках на Чернігівщині (укр. Біл.), де, як ми вже відзначили, вінок кладуть в дерев'яну миску, поставлену на столі, учта має такий порядок. Женці сідають за стіл; поки господар принесе з комори горілки, а господиня виймає з печи страви, співають:

Ой мы жъ свойму пану
Спорядылы славу—
Ой паночку нашъ,
Обжиночьки у насъ.

Коли скінчать пісню, господар наливає чарку горілки і, замість випити, виливає на вінок, що стоїть на столі в мисці, кажучи: „Треба жито полити, щоб родило". Потім, наливши другу чарку, звертається до женців, дякує їм за послуги, промовляючи:

Дай, Боже, сей доброй роти (часові)
На той год дождати,
Щобъ мы булы здоровы да веселы
А святое жито
Щобъ родыло сыто.

Випивши чарку, підносить женцям. Потім першу чарку виливають на вінок. Після цього вінок здіймається з столу, просушується, а сімена з нього зберігаються для першого засіву.

Страви подаються в такому порядку: 1. лемішка з салом; 2. гречаники або пампушки з сиром; 3. борщ з поросятиною; 4. куліш з м'ясом; 5. локшина (лапша) з курятиною, каша з пшона або гречана з молоком або з салом; 6. неодмінно пироги з маком і медом. Перед останньою стравою—вареуха [1]).

Про учту на Московщині докладних відомостей в нас бракує.

В Польщі—обжинковий бенкет з'явище всюди поширене. Цікавий звичай улаштовувати бенкет (з скрипником, танками, їжею) в складчину. Спостережений він у Brzezinach—kwerli [2]). З танків O. Kolberg називає chodzonego і obertasa, званого mazurem [3]). В Краківській землі на вижинок пан іде в танок з укоронованою дівчиною, пані і дочки з найстаршими та найкращими господарями. Відмовити комусь танцювати—ніхто не сміє [4]).

Товариська участь в бенкеті господаря-пана, танці і співи відзначив ще Красіцький (XVIII в.).

Обжинковий бенкет в Чехії—поширений.

В Сербії теж завсіди влаштовується багата вечеря (на польову працю, на бербу винограду, „луштене кукуруза" [5]).

Про болгарські обжинкові вечері маємо тільки невиразні натяки.

В Литві, кінчаючи молотити, вбивали чорного або білого півня, з молитвою до бога, який жиє в стодолі та сушить зерновий хліб [6]).

З німецького обжинкового бенкетування цікава така подробиця, як звичай пекти 10 листопада Michaelis-Kuchen [7]).

Підчас вбивання півня (Hahnenschlagen) в амбарі має місце танок [8]). Виконується в такий спосіб обрядове дійство.

Зосереджований в нас матеріял про подавання снопа і вінка господареві та обжинкову учту дає підстави для деяких висновків. Обидва ці акти щільно

[1]) Описан. с. Локотковъ Д. чл. свящ. о. Іоанна Танскаго, „Зап. Черн. Г. Ст. Комит." 1866, с. 182. Тут теж про вечерю після косовиці.

[2]) Ks. Wład. Siarkowski..., op. cit., „Zb. Wiad.", c. 18.

[3]) O. Kolberg, Lud... ser. XI, Poznańskie, cz. 3, c. 151.

[4]) Z. Gołębiowski, Gry i zabawy... c. 268.

[5]) „Гласникъ српског ученог друштво", книга V, свеска XXII, 1867, с. 108—110; „Zb. nar. život i običaje"... sv. II, 1897, c. 383; Kotarski, op. cit., c. 182 і дальші; Српски етногр. зборник, Обичаји народа српскога, книга II. Уредило Д-р Тих. Р. Борђевич. У Београду, 1907, с. 274; Живот и обичаји срба граничара. Сакупло и за штампу приредно Никола Беговић. У Загребу, 1887, с. 183—184; Mijo Spilak, op. cit., ibid.

[6]) Поэтическ. воззрѣнія славянъ на природу, А. Аѳанасьева, III, с. 771.

[7]) Pfannenschmid, op. cit., c. 121.

[8]) Deutsche Feste und Volksbräuche von Dr. Eugen Fehrle, 1916, c. 77—78. Дивтут опис танку.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

сполучені поміж собою. Особливо яскраво видно це з опису обряду в с. Локотках; та й взагалі почастування слідує зараз таки після радісної події подавання вінка-снопа.

В попередньому викладі ми припустили, що несення снопа-вінка первісно доручалося дітям-хлопчикам. Наколи так, то й віддавати вінок теж мусіла була дитина, супроводжена робітницями і старшою жінкою, що, як ми припустили, урочисто доручала дитині несення. Припускаючи, що обрядовість з останнім снопом старша від обрядовости з вінком, а також, що весільні елементи є напластовання на обрядовості, на підставі наших матеріялів можемо дати приблизну реконструкцію будови первісного обряду приймання снопа. Його випереджали три таких моменти: обряд перед ворітьми (1), обряд перед хатою (2), урочиста зустріч снопа (3).

Доказом на користь існування особливого обряду перед хатою служить синкретичне коло (півкруг), про яке йшла в нас мова в звязку з Перегенею. Урочиста зустріч снопа (і вінка) зафіксована, як ми бачили, численною кількістю описів. Варт відзначити два, сказати-б, способи приймання вінка, снопа. Господар і господиня роблять це з деякою погордою (1), або навпаки поводять себе дуже уклінно— виходять до процесії, як до дорогих гостей, з хлібом-сіллю. Давнішим з'являється, розуміється, останнє. Рабське припадання до ніг є наслідок пізнішого класового розслоєння суспільства.

Зустрічав сніп первісно очевидно старший в роді, який був вдома і очікував на закінчення роботи.

Трудно сказати, чи останній сніп ставився на почесне місце первісно носителем його, чи самим господарем,—певніше друге. Бути вкоронованим робітником в старі часи для господаря було тільки честю. В християнську добу почесне місце для снопа було на покуті, але давніше очевидно десь коло домашнього огнища.

Про обрядову ролю хліба говорити не доводиться.

Курятина в українській обжинковій вечері, півень на вінку (Польща), німецький Hahn—все це очевидно не випадкові припадання,— м'ясо птаха відогравало обрядову ролю. Тут перед нами ремінісценція давнішого ніж обжинкова обрядовість моменту, ремінісценція з дохліборобської доби.

Те-ж і білоруське січення кукли (порівн. ритуальне побивання).

Обрядове вливання водою та доброзичливий зміст пісень (див. напр. наведене звернення до дівчини „Толоки")—все це прорізні прояви рослинної магічної основи в обрядовості. Наведених в нас фактів буде задосить, щоби твердити, що в найдавнішу добу в рослинній магічній обрядовості було доста елементів обрядовости старшої, ніж хліборобська, культури.

Слідуючим напластуванням з'являється, як ми вже казали, просякнення обрядовости весільними елементами. Гроші, дарунки (викуп), повір'я, що треба як-найскорше зняти вінок з голови дівчини, трикротне обертання дівчини кругом і т. и.—все це є результат впливу весільної обрядовости. В умовах перебудови обжинкової обрядовости цілком природньо могло статися й так, що в звязок з весіллям почало ставати те, що раніш було цілком поза цим звязком. Взяти хоча-б згадані дарунки та обрядовий хліб (порівн. коровай).

Обжинковий бенкет в найдавнішу добу, почавшись в тім місці, де урочисто приймався сніп-вінок, переходив скоро далі і взагалі робився загальним. Безперечно первісно надавалося значіння тому, які страви треба і можна їсти. Що існував якийсь порядок що до цього, свідчить матеріял про бенкет в с. Локотках. Як і все в обжинковім обряді, бенкет мав безперечно обрядове магічне значіння. Горе тому, хто на свято врожаю виявив-би скупість. Це загрожувало-б неврожаєм у наступному році. Бенкет намагалися зробити якнайбагатшим. Споживання їжі та напоїв перемежовували примітивними танками та музикою.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

VII.

Святовіт. Поганські „молитви“. Жнивні „божества“.

Можливі два способи аналізу обрядовости: розглядати її, як наслідок чужоземних впливів (раніш особливе значіння надавали грецькому та римському впливові) і другий—аналізувати її, припускаючи, що вона розвивалася на власній основі життя й світогляду даної групи народів. Ми в своїй роботі прийняли як-раз другий спосіб аналізу, — припускали при тому, що аналогії з обрядовістю инших народів є не наслідок обопільного впливу, а лише тим з'ясовуються, що народи, які переживають приблизно однакові, аналогічні стадії розвитку, втілюють свої уявлення в приблизно тотожні обрядові форми. Так ось в огляді свойому ми ніде не зустріли „богів“, а тимчасом старі дослідники на підставі обрядовости утворювали цілий пантеон слов'янських божеств. Багато в цьому відношенні було вигадано російськими вченими що до слов'янської обрядовости, немало наплутали польські дослідники, які безкритично відносилися до джерел [1]), також деякі чеські (Sobotka), хорватські (Grzetić, O vjeri starih Slovena) та инші.

Слов'янські вчені рівнялися на тодішніх німецьких мітологів і плекали патріотичне прагнення звеличити свої краї за допомогою уданих аналогій з пантеоном Греції та Риму. Багато часу і праці довелося потім витратити, щоб з-під романтичного туману визволити неприкрашену дійсність. Рішучі кроки в цьому напрямі зробила в нас школа ак. Ф. М. Веселовського. В останній час багато зроблено проф. М. Грушевським. В литовській релігії пробував був обмежити перебільшення проф. А. Брюкнер [2]).

Однак поминули ми в своєму викладі такий переконуючий в існуванні слов'янського бога жнив обряд, як загальновідомий ритуал Арконського свята на честь Святовіта—з жертвами та молитвами. Як-би не відноситися до свідоцтв про це свято (головним чином Saxo Grammaticus), як-би не обмежувати правдивість джерел, все-ж таки абсолютний скептицизм був-би мало корисним замовчуванням фактів. Картина святкування на честь Святовіта, як її малюють історики, уявляється нам святом міським, в той час коли ми до сеї пори мали до діла з сільськими святкуваннями неосвіченої маси. Так ось треба гадати, що культ Святовіта—запозичений вищими верствами в якогось иншого народу [3]). Уявлення слов'янської людности не пішли в своєму розвитку так далеко, щоб в жнивній обрядовості утворити культ божества. Наколи так, то не могло бути й жнивних молитов і жертв. Молитви коло „бороди“, спостережені описувачами—результат християнського впливу. В свойому викладі ми підкреслювали незначність просильного елементу в обрядовості найдавнішої доби її розвитку.

Твердженню нашому ніби то заперечує зразок поганської молитви Слов'ян (так звичайно кваліфікують її історики), поданий арабським письменником Ібн-Дусте в „Книзі дорогих скарбів“. Він каже про наших предків: „Всі вони погані, більше над усе сіють проса, в корці піднімають до неба й кажуть: „Господи, ти дав нам страву, дай і тепер її досить“ [4]). На нашу думку

---

[1]) Див. напр. S. Matusiak, Olimp polski podług Długosza, «Lud», XIV, с. 19—20 і дальші.

[2]) A. Brückner, Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Warsz. 1904.

[3]) На жаль, ми не могли скористуватися вказівкою ак. М. П. Сперанського на кн. Мансіки про релігію східніх Слов'ян, в якій дається підсумок літературі про Святовіта (книжки бракує в Лнгр.). З старих дослідників про Святовіта писали такі, як И. Срезневский, Святилища и обряды языческаго богослуженія древнихъ; І. Мандельштамъ, op. cit.; А. Аѳанасьевъ, op. cit.; А. Терещенко, op. cit., і ин., німецькі: Die Wissenschaft des slawischen Mythus im weitesten den altpreussisch-lithanischen Mythus mitumfassenden Sinne. Von Dr. Igraz Johann Hanusz, 149—171; L. Gisebrecht, Wendische Geschichten, с. 93 і ин

[4]) М. Грушевський, Виїмки з джерел до історії України-Руси. У Львові, 1895, с. 47.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

(уважаймо час свідоцтва—IX в.), арабський письменник мав до діла з якимись християнізованими Слов'янами (а то значить молитва це—не поганська), або, може, змішав якийсь инший нарід із Слов'янами. Якщо могло бути останнє, то більш імовірним було-б застосувати цю молитву не до Слов'ян, а до Литовців. Аналогічну Ібн-Дустовій молитву наводить Praetoruis [1]), та й взагалі олімп Литовців був далеко багатший від слов'янського.

VIII.

Динаміка розвитку обрядовости збору врожаю в найдавнішу добу та його кульмінаційний пункт.

Ми перевели аналіз обрядовости збору врожаю, приблизно поділивши її на окремі моменти. Розподіл наш був до певної міри штучний. Насправді,—з одного боку поодинокі елементи обряду стисло пов'язані поміж собою (напр. „борода" і сніп) і тому не можуть бути розмежованими, з другого боку кожен із зазначених у нас моментів не є простий будовою — він сам складається з ряду послідовних чинностей.

Погляньмо тепер на обрядовість збору врожаю, як на єдину цілість.

Обсяг аналізу розвитку обрядовости збору врожаю в слов'янських народів ми обмежили певними хронологічними рамками (прибл. до VIII в.), часом, коли йно зав'язувалися нерівні економічні стосунки, йно починали утворюватися умови, викликані появою приватної власности. В межах зазначеної хронологічної дати слов'янська людність поширювала хліборобську підвалину свойого живлення, своєї культури. В умовах послідовного та неминучого розвитку господарки не могла залишатися без усяких змін обрядовість збору врожаю, хоча по суті всяка обрядовість має нахил до консервативности. Оце останнє твердження вимагає деяких обмежень. В найдавнішу добу будова обрядовости була, можливо, більш еластичною до змін, була чутнішою до зміни в господарчих потребах людности. Це тому, що первісна людина мала світогляд егоцентричний в тому розумінні, що магічними дійствами намагалася керувати продукційними силами природи. Инша річ—нові часи, коли обрядовість почала втрачувати грунт у народній свідомості та все більше ставала пережитком. Так ось на протязі багатьох віків у найдавнішу добу в обрядовості збору врожаю сталися великі зміни. Форму многоактового дійства обрядовість врожаю прийняла наприкінці розвитку. В часі-ж, коли рослина мала менше значіння, як предмет живлення, треба припускати не таку ускладнену сукупність чинностей заговорного характеру. Всяке нове формування твориться з старих елементів, на зразок попередніх форм. Так було і з обрядовістю збору врожаю. Ми бачили, що в магічних чинностях рослинного типу позначається той самий принцип побудовання, який був у магічних чинностях доби звірячого побуту. Особливо прорізно почувається це в обряді з „бородою".

В своїй розвинутій формі обряд збору врожаю є сукупність ряду чинностей наслідування цілорічної хліборобської праці коло поля: від оранки до знесення додому. Увага робітників скеровувалася на предметі сподіванок—хлібові і на головних виконавцях обряду. „Борода", останній сніп, печений хліб — це були на початку головні предмети, на які скеровувалася первісно увага людности. Але була тут присутня й звірина, яка не перестала ще бути одним із важливих предметів живлення; рівно-ж увага робітників спинювалася й на деяких другорядних, не хлібних рослинах. Головними виконавцями обряду були первісно старіша жінка, хлопчик—носитель снопа та старіший господар роду-племени. Хто з найстарших представників людської громади вів, передоручав і приймав

[1]) Op. cit., c. 51—52.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

сніп — це залежало од ступня, на якім знаходилася організація колективного життя. В ускладненій людській громаді обряд набував масового характеру, охоплював велику кількість люду.

Головні виконавці, керівники на початку в уявленні громади не представлялися відокремленими, сакральними людьми: вся увага всіх зосередковувалася на чинностях, а не на особах, що їх виконують, най і поважаних, шанованих. В поступуванні громади та її керівників було багато руху, багато міміки та пантоміміки. Зразком у цьому служили рухи животин. Синкретичне коло та процесія—це були ті дві головні формі, навколо яких зосередковувалися всі обрядові чинності збору врожаю. Вони в умовах хліборобського побуту не були новотворенням, бо, наприклад, процесію несення забитих звірів можна собі уявити і раніш.

Поряд із головними формами були й другорядні—можливо ціла система—доручення, приймання предмету, що над ним роблять чинності, перше споживання його, то-що. Найперше значіння мав первісно імперативний магічний момент, потім вже елемент розваги і найменше — просильний молитовний. Скільки-небудь просторих пояснень дії у слові в первісній обрядовості збору врожаю не припускаємо. Переважали рухи, значну ролю відогравала символіка кольорів та магічний танок і відповідна музика гуркотів та шумів.

Ми припускаємо, що в найдавнішу ще добу сталася велика зміна в обрядовості збору врожаю: просякнення її весільними елементами. Чим з'ясовується це, точно визначити важко, — однак ми зауважили вже, що шлюбні елементи в обрядовості збору врожаю треба припускати в найдавніші часи.

До трьох головних предметів, навколо яких зосереджувалася обрядовість збору врожаю, прилучився ще четвертий — вінок. Вінок витіснив пізніше сніп, але на початку займав з ним рівнобіжне становище. Як прикраса, існував він в обряді можливо що й раніш, але осередком уваги тоді і не був. Головними виконавцями обряду де-далі почали ставати молоді, шлюбного віку люди: вони відсунули на задній план дітей. Хлопчик, який несе сніп, і укоронована дівчина — це перший етап (згадаймо опис Терещенка). Хлопчика міг далі замінити парубок, спочатку з снопом, потім з вінком, укоронований. Пізніше вже з'явилося дві дівчині. Шлюбних оточували дружки. Так само, як і раніш, синкретичне коло і процесія залишилися головними обрядовими формами. Так, як і раніш, переважала в обряді міміка та пантоміміка. Одно лише: вона почала набирати більш, сказати-б, олюдиненої форми—виразно виступило наслідування весіллю.

Попередні обрядові чинності подекуди стали набирати иншого характеру. Доручення вінка для несення—це було вже не тільки змалювання початку перенесення врожаю додому, але й приготування до весілля. Така роздвоєність уявлення про сутність, значіння дій просякає цілий обряд, навіть почасти „бороду" (її в деяких місцевостях зав'язували в косу).

Магічний зміст рослинного обряду поновився новим мотивом—заворожити щастя і добробут для тих, що мають побратися. В обрядовий ужиток увійшло немало нових обрядових прийомів, як замикання воріт, проходження через ворота, гроші-дарунок, то-що. Елемент розваги побільшився; рівно-ж і просильний елемент. За об'єкт, до якого почали звертатися з чимсь подібним до зародкової форми молитви, були головні виконавці обряду, властиво носителі снопа-вінка (порівн. звернення до Толоки у Білорусів). Особі їхній почали були надавати більшої уваги на рахунок предметів і дій, що коло них виконувалися. Животинні елементи ще більше відступили назад, упорядковувалася музика, збільшилася організованість словесного матеріялу. На грунті ускладненого ритуалу обрядовости збору врожаю утворювалися сценки. Один із прикладів такої сценки зі всіма прикметами дуже давнього типу ми аналізували. Подібна еволюція охопила і ввесь обряд у цілому.

В. Вундт, ак. О. М. Веселовський, Ніцше і ряд инших дослідників ріша-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ючу ролю в розвитку синкретичного обряду до ступня драматичного дійства надавали мітові.

Аналізуючи процесії збору врожаю та поодинокі приклади синкретичного кола в обжинковій обрядовості ріжних слов'янських народів, ми ніде не натикалися на сюжетну схему, яка була-б організуючим началом у нашій обрядовості. Рівно-ж і осередок уваги людности—„борода", „сніп", носитель вінка не зайняли в обрядовості збору врожаю такого положення, щоби стати дійсним осередком, який горнув-би до себе оповідання, давав-би стимула до їх утворення, збуджував-би організацію слов'янської людности. В багатьох місцях Слов'янщини снопові, „бороді" надавали вигляду людини, називали їх—„дід", „баба", то-що. Однак все таки перед нами далеко ще не ідол, а тільки персоніфікація. Нашому обрядовому бенкетові далеко ще до жертівного обряду. Обрядові чинності навколо снопа-вінка були ще міцно прив'язані до їхньої магічної основи.

Найбільше простору для вкладення ріжноманітного змісту давали ті моменти обрядовости збору врожаю, що виразніше виступали люди—носителі снопа, вінка. На грунті ритуалу процесії почали були утворюватися примітивні сценки (див. вище). В білоруській обжинковій процесії носитель вінка і снопа—дівчина зветься навіть, як ми бачили, часом іменем самої праці—„Толока". „Толоку" прикрашають, Толоку урочисто зустрічають, садовлять на найпочеснішім місці, їй мало не моляться,—просять її про урожай. Особа носителя вінка тут значно піднесена. Недалеко—до відриву од магічної основи, бо просильний елемент є властиво негація магії.

Ще більший відрив од магічної основи обряду вбачаємо в згаданім у нас водженні „Перегені". Процесія з Перегенею (на полення буряків), так само як і обжинкова, закінчує собою колективну працю на полі. Має вона і спільні з обжинковою і відмінні риси. Як там, так і тут, маємо до діла з синкретичним обрядовим дійством—на чолі з вибраною дівчиною та хлопцем, дійством, яке супроводиться жертвами, дотинками, танками, співами та музикою.

Однак обжинкова процесія—весільна на чолі з молодою і дружками; в процесії-ж з „Перегенею" перед ведуть дівчина і хлопець, які зображають чоловіка і жінку. Будучи весільною, обжинкова процесія разом з тим є магічний обряд рослинного типу: береться, несеться й подається сніп, вінок, символ врожаю; процесія з Перегенею дійство наскрізь комедійне, жартівливе,—вінок, коли він у ній є, жадної ролі не відограє. Не мислиться в ній нічого подібного до „бороди", бракує обряду подавання вінка, його приймання. Фіглі, жарти в обжинковій процесії—елемент рівнобіжний до головного серйозного магічного акту,—„коверзування" Перегені само є головний елемент—урочистість дії цілком другорядний момент.

Незаперечні архаїчні моменти в „Перегені" ми вже в свойому місці відзначили (пантоміміка, животинні елементи), але в цілому обряд, з нашого погляду, є пізніший по походженню. Утворився він у наслідок концентрації комедійного елементу так само, як на грунті мітологічного міму утворювався мім бурлескний (Вундт). Наше бурлескне дійство (не мім) утворилося на грунті обрядовости, що закінчувала колективну працю. Водження Перегені відоме нам, як дійство, що робиться на полення буряків. Однак матеріяли О. Б. Курило дають підстави гадати, що Перегеню водили й на-весні (як репетиція) й на деякі великі свята (Трійця, то-що). Ця вказівка тільки зайвий раз переконує нас, що маємо до діла з обрядом, який власне переставав бути таким—відірвався від колективної праці навіть що до часу його опровадження. Слово Перегеня розуміємо так: це дівчина, яка на роботі переганяла других. І на обжинки—укороновували кращу робітницю. Коли прийняти на увагу це, а також неясне посвідчення про обжинковий обряд на Черкащині (О. Б. Курило), то можна припустити можливість назви Перегеня і на обжинки.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Неможливо припустити, що обжинковий обряд водження Перегені міг був у найдавнішу добу втратити магічну основу, однак концентрування в нім бурлескного елементу потверджується наведеними в попередньому викладі фактами. Згадаймо польські обжинкові „фіглі“, жарти. Разом з тим цілком імовірне концентрування бурлескного елементу на тих моментах, коли відзначалося не повне закінчення хліборобської праці (збір урожаю), а тільки закінчення якоїсь чергової колективної праці коло поля (як полення буряків).

Той процес розвитку, що його ми намітили тут, не є з'явище вийняткове, самотне в українській обрядовості. Він ішов ув однім упливі з цілим процесом еволюції української та взагалі слов'янської обрядовости. Згадаймо водження Лазариць та Кралиць і особливо українську Маланку, безсюжетне, як і Перегеня, дійство з чоловіком і жінкою (Василь і Маланка) в осередку.

По кількості осіб (кілька, кільканадцятеро) та більшій еластичності змісту дій, чинностей „Маланка“ — великий крок наперед порівнюючи з „Перегенею“. Зустріваємо в деяких Маланчиних процесіях навіть зародок чогось подібного до сюжету — можливо — під впливом якихось міських сценок, комедій (за Маланкою упадають молодші, ніж її чоловік, з-за цього виникають непорозуміння). Хоч це сталося вже в наші часи, але самий факт цікавий під зглядом принциповим. Він показує, що коли-б на допомогу розвиткові міг прийти дужий вплив уже розвинутої, най і чужої, але близької народньому світоглядові драми, то ми-б мали як не народню комедію, то принаймні розвинутий Schwank. Окрім инших передумов для цього насамперед необхідно було поєднати два края величезного провалля соціяльної культури двох класів, що могли зустрінутися на шляху утворення нових культурних вартостей у царині мистецтва. Історія Слов'янщини приводів до цього не дала. Християнський світогляд верхів і система народнього світогляду — були величини, яких погодити було неможливо. Отож і сталося так, що дійства, подібні до „Перегені“, „Маланки“, в основному не змінили своєї будови: закостеніли в формі Schwank'у в одній із перших стадій його розвитку — з перевагою міміки та пантоміміки (властиво слабко впорядкованих рухів), з надзвичайно бідним словесним елементом.

В напрямку до розвитку жанрових сценок дещо, але дуже мало, дала пізніша доба (кріпацькі часи [1]). Взагалі-ж драма на слов'янському грунті не повстала. Однак це не значить, що не повстав театральний прийом гри. Оскільки дійства обрядові на протязі цілої історії Слов'янщини все більше та більше визволялися з-під влади первісної магії, оскільки почала забуватися мета обрядових чинностей, остільки мусіли з'являтися штучні театральні прийоми гри: прийоми інтонаційні та мімічні, пантомімічні, техніка штучного жесту.

Дослідника може цікавити ще й питання про особливі властивості обрядовости в кожної галузи слов'янських народів. Оскільки в нас до сеї пори йшла мова про найдавнішу добу розвитку обряду збору врожаю, про час, коли ріжниць між слов'янськими народами було обмаль, то саме питання відповідає. Можна тільки поставити инше питання, який нарід, які групи народів зберіг у своїй обрядовості збору врожаю більше архаїчних моментів. Найбільшій нівеляції підпала полуднево-слов'янська, московська та чеська обрядовість. Більше архаїчних елементів знаходимо в українській, а особливо в білоруській та польській обрядовості збору врожаю. Таке уявлення получається, коли мати на увазі ввесь надрукований матеріял.

---

[1]) Маємо на увазі тип згаданої сценки з злодієм.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

IX.

Бібліографічні замітки.

Для полегшення роботи дослідників подаємо тут невикористані та незазначені в тексті праці нашої видання, в яких можна знайти дані про жнивну обрядовість взагалі (головне жнивні пісні, зрідка зажинки, толока, то-що).

Україна. Арандаренко, Записки о Полтавської губерніи, сост. въ 1864 г., т. II, 1849; В. Останчукъ, Народныя пѣсни, сказанія, сказки и проч. (Зап. въ Сѣдл. и Люблинск. губ.), «Ж. Ст.», 1902, III—IV, с. 450—455; П. Е. Ефименко, Пѣсни Черниговскихъ казаковъ, «Ч. Г. Вѣд.», 1859, с. 109, 110; «Вѣстн. Европы», 1859 (пісня при зборі грибів); Домашняя жизнь волынскихъ крестьянъ, ихъ нравы, обычаи и предразсудки, «В. Г. В.», 1868, № 130; Ks. A. Brykczyński, Zapiski etnograficzne Polesia Wołyńskiego, «Zb. Wiad.», XII; с. 97—98; Н. Данильченко, Этн. свѣдѣнія о Подольск. губ., Каменецъ-Под., 1869, с. 49. Б. Гринченко, Этнограф. матеріалы, собр. въ Черниговской и сосѣднихъ губ., III; Херс. Г. Вѣд., № 31 за 1849 р. (Оч. землед. праздниковъ).

Білорусь. А. Сержпуховскій, Талака, «Ж. Ст.», 1907, вып. IV, Спб., 1908, с. 210—214; Бѣлорусское Полѣсье, Сб. этногр. матеріаловъ, собр. Довнаръ-Запольскимъ, Пѣсни Пинчуковъ, К., 1895, с. 59—60; Простонародныя примѣты и повѣрья, суевѣрные обряды и обычаи, легенды, сказанія о лицахъ и мѣстахъ, собр. въ Витебск. губ. Н. Я. Никифоровскимъ, Витебскъ, 1897, с. 252; Н. Никифоровскій. Очерки Витебской губ., «Этногр., Об.» 1893, № 2; Е. Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, т. I, Губернія Могилевская, вып. I и II. Пѣсни, пословицы, загадки, Кіевъ, 1886, с. 280—289, 444; Н. Янчукъ, Изъ научной поѣздки въ Бѣлоруссію, «Минск. Листокъ», № 10 за 1887 г. (дві «жнивярныя» пісні); Н. Янчукъ, По Минской губ., «Труды Этн. Отд. И. О. Люб. естествознанія, антропологіи, этнографіи», кн. IX, вып. I, М., 1889; Н. Б., Жатвенныя пѣсни въ Борисовскомъ уѣздѣ (Минск. губ.), «Зап. С. З. Отд. И. Р. Геогр. О-ва», кн. III, 1912, с. 295—300; Зам. о западн. части Гродненск. губ., «Этнограф. Сб.», 1859, III, с. 94—96; Ляцкій, Матеріалы по бѣлорусской словесности и языку, «Изв. Отд. рус. яз. и слов. И. А. Н.», 1904, т. IX, кн. 4; Ив. Бѣньковскій, Интересный народный обычай во время жатвы, «Кіевск. Стар.», іюль и авг., т. LIV, с. 20; Бѣлоцерковцевъ Н. Е., Жатвенныя пѣсни въ Борисовск. у. (Минской губ.), «Зап. С. З. Отд. И. Р. Геогр. О-ва», 1912, III, с. 295—299; K. Skrzyńska, Wieś Krynice w Tomaszewskiem, Wisła IV, с. 88—91; J. A. Bayger, Powiat Trembowelski, Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny, Lwów.

Московщина. Сольвычегодскъ и его уѣздъ, «Извѣстія Арх. О-ва изученія Русскаго Сѣвера», 1911, № 15, с. 197—202. Сахаровъ, сказанія, II.

Польща. Kołodziejczyk Edm., Zwyczaje, obrzadki, zagadki i pieśni ludu Kaliskiego w okolicach Wielunia, «Kwartalnik Etnograficzny Lud», t. XV, с. 105—106; Pieśni, podania, baśnie, zwyczaje i przesądy z Mazowsza Czerskiego wraz z tańcami i melodyami, Zebr. Kornel Kozłowski, 1867, с. 202 і дальші; Przebieczany w powiecie Wielickim, Opis p. względem etnograf., Stanisława Czecha, IV, w Krakowie 1900, с. 127—128; Pieśni ludowe ze wsi Wierzbicy w powiecie Miechowskim gub. Kieleckiej, Napisała E. Ciechanowska, «Lud», Organ t-wa ludoznawczego we Lwowie pod red. K. Potkańskiego i S. Udzieli, X zesz. I, s. 74—82.

Сербія. Хорватія. Српске народне пјесме, скупило и на свијет издао Вук. Стеф. Караџић, кн. I, Београд, 1891, с. 174—181; Живот и обичаји народа српскога. Описао и за штампу приуготовио Вук. Стеф. Караџић, у Бечу, 1867, с. 51; Обичаји народа српскога, книга прва, Београд, 1907; Српска краљевска академија, «Српски етнографски зборник», Книга VII, с. 321—322; Š. Kuhač, Želetlačke popiewke plavih Hrvata iz hrvatskoga Zagorja Obaviest. «Hrvatsko Kolo Naučno-Krjiževni zbornik, Kn. II, с. 375—384; Песме и обичаји укупног народа српског, I книга, Скупио и издао М. С. Милајевић, у Београду, 1875, с. 214—224.

Болгарія. Никола Василевъ, Избрани народни умотворения, книга първа, Обредни и битови пѣсни, Пловдивъ, с. 90—91; Периодическо списание на българското книжовно дружество въ кн. XXXIV, Срѣдецъ, 1890, с. 575—577; А. П. Стоиловъ, Ibid., кн. XLVIII, 1895, с. 976—984; Български народни пѣсни отъ Елена В. Янкова, Пловдивъ, 1908 (жетварски пѣсни), с. 220—231; Д. Мариновъ. Семейния животъ на народа, «Жива Старина, етнографическо, фолклорно списание», кн. III, 1892, с. 335—339; А. Разбойниковъ, Нар. пѣсни отъ Мустафа-Паша, «Сб. за нар. умотв.» XXV. I. Соф., 1904; Нова редица, кн. VII, с. 42—44; Полк. Янковъ, Български народни пѣсни отъ Бесарабия, Ibid., XXVII. 1913, с. 35—36; Жетварски пѣсни, Ibid., I, 1889, с. 47, 48, 16—17, 28; С. Н. Ш. Животъ на българитѣ въ срѣдня Родопо, Пловдивъ, 1886, с. 79; Български народни пѣсни отъ Елена В. Янкова, записалъ и издалъ полковн. Г. Янковъ, Пловдивъ, 1908, с. 220—231; Български народни пѣсни собрани одъ братья Миладиновци—Димитрия и Константина, въ Софии, 1891, с. 637—510; Български народни пѣсни одъ братья Миладиновци Димитрия и Константина, въ Загреб, 1861, с. 504—515, 524; Сб. отъ български нар. умотв., ч. III, отд. I—II; Български обичаи, обряди, суевѣрия и костюми, кн. VII, София, 1891, с. 172.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ФЕДІР САВЧЕНКО.

„РОДИНИ, ХРЕСТИНИ, ПОХРЕСТИНИ“

(невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича).

З прізвищем Опанаса Марковича (1822—1867) звязується в пам'яті кожного Українця праця його як українського діяча й етнографа, що підготовив і систематизував відому збірку прислів, яку видав М. Симонов (М. Номис) в 1864 р. Се про неї О. Маркович писав в листі до Шишацького-Ілліча 31 серпня 1858 р.: „Моя розкладка прямує, щоб систематично уложені народні приказки дали опис природи, побуту, моральних і духовних зав'язей нашої України від Карпат до Кавказу“ („Правда“, серпень 1889, с. 156—159).

Ці рядки показують, як він розумів і які широкі завдання ставив перед українським етнографом, і примушують пожалкувати, що не залишилось инших друкованих його творів.

Але в Бібліотеці УАН ім. Б. Грінченка переховується рукописний оригінал праці О. Марковича на 20 сторінках in folio, що його подарував Бібліотеці між иншими рукописами акад. А. Ю. Кримський, якому і висловлюємо тут свою подяку за вказівки що до розшуку й ознайомлення з цими матеріялами.

Повна назва цього рукопису така: „Родыны, Хрыстыны и Похрестыны. Опытъ этнографическаго описанія съ народныхъ устъ. Записалъ въ 1854 г. въ х. Петрушовкѣ, Борзенскаго уѣзда, со словъ владѣльческой крестьянки Палажки Китчихи, съ сохраненіемъ особенностей Петрушовскаго говора, Аф. В. Марковичъ“.

В „Київській Старині“ за 1892 р., 9, с. 409, в замітці А. Л. під титулом „Памяти А. В. Марковича“ знаходимо такі рядки про цю його працю: „Одна работка Афанасія Васильевича,—пише автор замітки,—таки была напечатана; это былъ мастерски записанный имъ, въ 1854 г. отъ старухи крестьянки разсказъ о родинахъ и крестинахъ, помѣщенный въ переложеніи на русскій языкъ въ Запискахъ Черниговскаго Статистическаго Комитета (II, 341—347)“.

При порівнянню перекладу з оригіналом, що написаний українською мовою, з'ясовується, що це не було навіть „переложеніе“, а коротеньке, часто невдале, а можливо ще й з цензурних причин зневічене резюме, яке не дає правильної уяви про працю Марковича ні з етнографічного, ні з літературного боку. Наскільки вираз автора вищенаведеної замітки „мастерски записанный“ підходить до оригіналу, настільки він не може бути пристосований до видання його російською мовою.

Гадаємо, що могли бути й цензурні перешкоди тому, що в цьому перекладі зник, напр., кінець одної інтересної для епохи інформації: „Як зачує, що ваготна... важкого не бере й не перехыляетця нykуды.—Якъ отъ молодымы, дакъ отъ на панщыни пустуемо, а то вже ни. И вже не кладуть быть, хочъ и бьють, дакъ уже стоячого“.

Зрозуміло, що виявлення такої гуманности все-ж могло зустрінути певні труднощі що до публікації в друку.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Для того, щоб уявити собі ясніше характер цієї вільної російської адаптації, що в деяких місцях виявляє навіть нетверде знайомство з українською мовою у анонімного перекладача, наведемо початок другого відділу—хрестин.

„Крестины. Въ тотъ же день и крестятъ дитя. Кумовья одѣваются въ лучшее свое платье, какъ въ праздникъ. Кумъ беретъ цѣлый хлѣбъ, кума—полотно на крыжмо, аршина два, три и идутъ къ родильницѣ. Бабка между тѣмъ выкупаетъ дитя, заворачиваетъ его въ мужскую чистую рубаху и обвиваетъ краснымъ поясомъ; послѣднее необходимо; въ правый рукавъ рубахи, которою завертываютъ дитя, кладутъ кусокъ хлѣба, а въ лѣвый—соль; хлѣбъ и соль должны быть тѣ, что принесъ кумъ“.

Останньої фрази, починаючи від слова—„а въ лѣвый—соль“ і далі, зовсім нема в тексті оригіналу. І таких вільних додатків знайдеться чимало в російському тексті. Перекладено фактично не більше третини оригіналу і багато інтересного матеріялу з етнографічного боку пропущено без жадних підстав.

Пісні на щастя були надруковані повністю. І вони справді мають не абиякий інтерес, бо в деяких місцях нагадують весільні (як перша), а деякі вірші можуть служити аналогією навіть і до історичних.

Крім свого соціологічного й етнографічного значіня запис О. Марковича має також великий інтерес і для філологів в звязку з тим, що в ній зазначені особливості Петрушівської говірки.

Автор замітки про О. Марковича в „Правді“ (серпень 1889 р., с. III), говорячи про несприятливі обставини життя, зазначив: „Сфера його була народ, етнографія, та не легка у нас ся сфера, не дає ще й досі хліба“... І ці несприятливі обставини безумовно відбились, були навіть причиною обмеженої літературної продукції О. Марковича, його передчасної смерти.

Окрім вище згаданих творів відомий ще тільки один лист його супроти виступів „Современной Лѣтописи“, що були направлені проти Костомарова, і який переховується тепер в рукописному відділі Всеукр. Бібліотеки в Київі, та рукопис про Кирило-Методіївське Братство в Київському Окрархі. Тому було-б дуже бажано, щоб всі, хто має якісь неопубліковані відомості, чи матеріяли про Опанаса Марковича, чи його твори, надсилали їх на адресу Культурно-Історичної Комісії УАН, вулиця Короленка, 37, 12а.

РОДЫНЫ, ХРЫСТЫНЫ И ПОХРЕСТЫНЫ.

Опытъ этнографическаго описанія съ народныхъ устъ.

Записалъ въ 1854 г. въ х. Петрушовкѣ, Борзенскаго Уѣзда, со словъ владѣльческой крестьянки Палажки Китчихи, съ сохраненіемъ особенностей Петрушовскаго говора,
Аф. В. Марковичъ.

Родыны.

Якъ оце дастъ Богъ уже есть таки женщыны, що сама не вродить без бабы. По бабу йде чоловикъ. Баба ратуе; а друга есть така бильше, що самы родять, не даютця въ знакы. Отцюды въ пелену визьме въ передню й сыдыть доли. Тоди пошлють по бабу. Баба прыйде: тамъ ій гарненько уже обере, соломкы на пылъ постеле (вона доли сыдыть, покы баба прыйде; бува такъ, що й на-двори).

У насъ такъ, якъ родитця дитя, що стане досужно, до выйде на дорогу; щобъ легшъ, да тогди, въ клуню выйде, або въ хату, да й лежыть доли, покы й Богъ дасть. На колинахъ станешъ, щобъ дитя не такъ забылось, а то усе ходышъ, усе ходышъ. Якъ перве дакъ уже водятця; а друге, дакъ уже не такъ: якъ є хто въ хати, дакъ буде дозырать—чоловикъ чи маты, чи свекруха, а то все Бога просышъ самъ соби.

Якъ зачуе, що ваготна, дакъ ныдили выличуе, да вже ожида того времья; чоловику хвалытця, и свекруси, якъ є... да и свекруха, якого дни, не знатыме,—мисяць искаже, и бильшъ никому, щобъ легше родыть. Одъ матери, кажуть, одъ ридной, дакъ ище труднише, а одъ свекрухы легше: жальнише ридній матери.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Важкого не пыдыйма, не побижить уже прудко, важкого не бере и не перехыляетця ныкуды.—Якъ отъ молодымы, дакъ отъ на панщыни пустуемо, а то вже ни. И вже не кладуть быть; хочъ и бьють, дакъ уже стоячого. Котра молода, дакъ маты (свекруха, хочъ и ридна) прыказуе, щобъ не займала ничого, а то така дытына буде, що буде красты; найпаче у то времья, якъ третця, якъ выйде высимъ недиль одъ сорочкы що вже забажае исты, що вже чого небудь, а захочетця исты, хоть изъ рыбы, зъ рыбы найбильше схочетця исты, або такъ изъ мъяса. Одна въ однои просыть, якъ нема свого; якъ є свое, дакъ зготуе. Якъ у мене маты недалечко, дакъ я пійду, да такъ стыдно, бо заразъ и познають, и скажешъ...

Въ хати сымья, дакъ щобъ ныхто не взнавъ, легше: людей як узнае бильше, дакъ за всяку душу треба мучытьця.

Тоди подушокъ на соломку и ряденце, а дытыночку такъ перехрыстить, скаже: „во имья Тця й Сына й Святого Духа"—да й на пичъ положять. Святою водою вечирньою, що на кутю отъ увечери беруть, покроплють дытыну, и на породилю брызнуть,—затымъ, що якъ оце вродитця, хоть изъ вечора, дакъ до священыка у насъ не несуть, а до свита ждуть: въ насъ священыкъ лае. Иногди дытына не здорова, дакъ щобъ не крыщеною не вмерла. Якъ нездорова дытына, побачать, дакъ отъ и дають имья, якъ хлопець, на батька, якъ дивчина, на матюръ: не дай Боже, да не переночуе! Иногди й священыкъ тее саме имья дасть.

Тогди вже баба воды наносыть; якъ дома той чоловикъ, до чоловикъ поможе воды носыть (якъ отъ у насъ на гору, да зымою); челядка, якъ е, дакъ посылають. Баба нагріе воды у дижку да помостить овсянои соломы: кажуть, мьякше. Богъ його зна,—говорять, що годытця такъ, гвоздыкивъ покладуть, любыстокъ,—да це вже й скупае баба породилю.

И це, якъ-що народытця въ ночи,—якъ же е грошы, дакъ чоловикъ за свои грошы прынесе видро горилкы, а якъ нема, до хоть где позычыть, тилько уродытця. Да тогди баби заразъ дадуть горилкы, и породили, скупавшы, и чоловикъ буде пыть. Винъ буде пыть попереду: кажуть: „хай Богъ зростыть" прыдиля щастя йому й долю. Дасть баби: „спасыби тоби, бабо, за твои труда!" Тогди породили, да на еи каже: „тоби дай Богъ здоровъя! щобъ" (якъ Богъ давъ сына) сына годовала!" (а якъ дочку) „щобъ дочку годовала!"—спасыбу!

Якъ почастуе, пиде по кумовъя. Якъ ще це перве, що не кумъ, дакъ каже: „прошу, братъ, иды перехресты; мыни сына Богъ давъ!" або скаже: „въ хрестъ уведы", котрый. Кого полюбивъ: зъ роду, а колый чужого визьме. Той кумъ скаже: „да не пошовъ бы, братъ, да що грихъ Хрыста цюратьця!" И кумы такъ просить. Якъ нема такои, що все хрыстыть, то каже: „прошу, сестро". А якъ така, що хрыстыть, до скаже: „прошу, кума!" Якъ прийде, скаже, кого найшовъ; дакъ скажуть: „спасыби Богу! колыбъ же скорій прыйшлы!" [1])

А баба й дытя скупа, зветця: отройчя. Тогди кумывъ поклычуть. Баба жъ попереду сама пиде до папа. Давно, дакъ въ намитци: по цьому можно було й познать. Визьме хлибъ и пляшечку горилкы, да и скаже отъ кого, дъ якого чоловика. Прыйде да положыть хлибъ на стилъ и поставить могорычъ. Якъ котора йде, до й курчя пидъ руку бере. Пипъ спыта: „одъ кого се?" Вона й скаже. Дакъ винъ буде заразъ молытву читать, а баба поклоны бье. Дакъ тогди скаже, якъ зовуть.

Вона прыйде, да тамъ и дома скаже, як зовуть; каже: „поздоровляю васъ, онукъ, и тебе, онуко, съ сыномъ", чи „зъ дочкою", на имья якъ зовуть. До воны скажуть: „спасыбу вам за труда", да дадуть чарку горилкы.

Баба тогди вже готуе: паляницы буде пекты.

Жонкы йтымуть на родыны, почують; баба вже йтыме, дакъ тамъ скаже. Оце такъ, хочъ бы й дви въ хати, то йдуть обыдви, сусиды йдуть, хоть свои хоть чужыи йдуть не проханыи на родыны. А на хрестыны просять; якъ е горилка, дакъ и всихъ просять, а якъ нема, до мынають.

Раній постыгае кума вже на родыны: зготовыть чого, найпаче вареныкы варыть кума, въ писный день дакъ изъ макомъ, въ скоромный изъ сыромъ; масла не мишають тилько зъ сметаною, хыба на масныци вже.

Якъ оце ввійдуть въ хату, дакъ кажуть: (якъ у ранци; на родыны вранци йдуть, за-ранку) „добрый день вамъ, будьте здоровы" зъ днемъ, якый буде, „изъ празныкомъ!" (хоть и нема празныка, дакъ говорять такъ усе.) Кажна принесе буханець, або краець, безъ хлиба не прыйдуть; на мысоцци, на-споди що-небудь: картопля або гуркы, а зверху хлибъ. Стары вельмы не йдуть на родыны; хыба такъ якъ у сына, або въ дочкы,—а то не прыйде. „Идить вже вы," кажуть на молодшыхъ, „наша старость уже, мы свое дходылы!"—Якъ хлибъ дають породили, до кажуть: „будь здорова по дорози, сестро!" А вона каже: „да було всюды, було й по дорози!" (котора на дорогу ходыть); да тогди роскаже тымъ жонкамъ, якъ дытя прыйшлось родить. А ти жонкы, що прыйшлы, звутця в насъ: родынныци.

Весело, якъ уже жыве, и вона якъ здорова, породиля. Балакають й сміютця. Котра

[1]) Якъ колы не далеко, або выгода, то кумъ прыйде зъ тимъ чоловикомъ, визьме окраець.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

зайде зъ заду, да того чоловика за вуши, да въ гору пидіймуть. „Поздоровляемъ васъ сыномъ чи дочкою!“ просять сидать: „сидайте, будь ласкави!“ До воны посидають коло породили на полу, и за столомъ есть. Попереду породиля буде частовать родынныхъ жонокъ: коло еи горилка стоить, чарочка маленька; по дви чарочкы заразомъ налыва: такъ-то, кажуть, годитця. Закусять, дакъ по третій дае. Вона на полу сыдыть, а воны пидходять къ ій; котра попереду въ хату війде, ту попереду й частуе.

Дакъ воны не довго сыдять—родынны,—хыба котра прыйшла зъ стороны, дакъ буде дожыдать Хрыстынъ. И тежъ воны закусують, котра прынесе що: породиля коло себе ставыть. Прощаютця. „Спасиби Богу да й вамъ!“ а воны скажуть: „идить на здоровъя! спасыби, що прыходылы!“

Хрыстыны.

Того дня й до хреста кумовъя йдуть. Додому попрыходять кумовъя (зъ родынъ то вже),—передягнутця такы въ чыстишу одежу вже. Кумъ одягне свыту чорну, поясомъ пидвьяжетця червонымъ; надивае все чысте—и сорочку, й штаны, такъ якъ и до церквы. А кума плахту гарну пидвьязуе, запаску сыню; въ литку, дакъ у юпци, а зимою въ кожуси. (Якъ е, дакъ и кумъ одягне, якъ зымою, кожухъ).

Давно въ насъ було въ намиткахъ все хрыстять, а теперъ въ хусткахъ; за сього попа молоди вже не ходять въ намиткахъ; якъ иде до прычастя, дакъ и одставляе: „посли!“ каже: старыи въ намиткахъ прычащаютця.

Дакъ кумъ бере цилый хлибъ, а кума одриже полотна на крыжмо, такъ—аршинь тры, яке есть уже,—яке Богъ дасть: чи товсте, дакъ и товсте, чи тонке, дакъ тонке, нема тонкого, дакъ и товсте бере.

Тогди вже прыйдуть, дакъ ихъ посадять за столомъ, да ихъ горилкою частують, и закуску поставлять. А баба дытя вже прыготовыть тамъ скупа, въ пелюшечки сповъе. Краснымъ поясом сповывають: найпаче поясы крапови на хрестыны, да впъять якъ несуть прычащать.[1]) Да щобъ була чоловича сорочка чыста, вгортають. Пелюшкою вгорне, а поясомъ навхрестъ сповъе. Да в чоловичу сорочку, въ правый рукавъ того хлиба урижуть, що кумъ прынесе, и солы тіи дробочокъ увьяжуть. Да тогди угорнуть въ сорочку.

Баба подасть за стылъ куми дытыну. Дадуть хлибъ куму пидъ руку, свій дадуть, и пляшечку горилкы. А кума дытя да крыжмо визьме (вона прынесе, да пры соби и держыть: прытулыть до бока, пидъ руку). Да ще и пелюшечку дадуть чыстеньку: вона пидстромыть соби отцюды пидъ поворозкы (воны до запаскы прышыти).

Тогди перекрыстятця да й идуть хрыстыть до попа, де жыве пипъ: хрестильня въ його е—оттакъ буде высоке. Кума несе дытыну; у двози йдуть. Прійдуть до попа; кумъ положыть хлибъ на стилъ, пляшечку поставыть. Якъ богатый кумъ, дакъ грывенька положыть, а якъ-же убогый, дакъ десять копійокъ; а кума положыть крыжмо... Священыкъ тоди выйде, да каже куми: „Осмотры жъ дытя ты!“ (щобъ було чысте). До вона його осмотрыть. Якъ вмажетця, тамъ въ ихъ е ночовочкы и вода дакъ искупа. Тогди вклыкне у хрестильныцю. Дакъ винъ ихъ и поставыть двойга; кума зъ правого боку. Якъ хлопець, дакъ попереду дасть кумови. Винъ самъ визьме дытыну да й прострыже йому головку навхрестъ оддасть кумови, кумъ держыть. Да тогди визьме, да помыруе, и губкою вытыра. Да тогди такъ на руку визьме дытыну да стаканъ воды холоднои, да на дытыну и злыне, такъ изъ головкы.

Дакъ якъ яка дытыночка, такы изожметця домиста, въ-купочокъ; а котора, дакъ такъ и выправытця, Богъ його знае, и побиліе. Да отогди-то кумы замичають, що чи живе буде... Оце кажуть: „а що якъ же тамъ, чи выправылась дытына, чи ни?“ Дакъ котори стариши, кажуть: „якъ нитъ, до може дасть Богъ, и жыве буде.“ А якъ-же кажуть: „Да выправилась!“ до кажуть: „Боже-жъ дай, щобъ жыве було!“

Прыйдуть до дому ото воны жъ вже війдуть у хату и кумы жъ такъ кажуть: „поздоровляю васъ, кумъ и вы, кума, васъ съ сыномъ,“тамъ якъ небудь назвуть, якъ уже дадуть имья йому, такъ назвать: „хай вамъ Богъ зростыть! одъ васъ бралы нарождене, а вамъ прынеслы охрещене!“ До воны ихъ посаджають за стилъ, да тогди вже ихъ частують, закуску поставлять.

А той чоловикъ уже пиде клыкать на хрыстыны. Поклыче. Війде у хату, якъ у-день, до каже: „доровы!“ А въ-вечери каже: „добры вечеръ!“ До винъ дае буханець зъ буханцемъ ходыть просыть. „Просымъ на хрыстыны!“ До воны тамъ пытають: „а якъ же зовуть твого сына?“ До винъ и скаже, якъ зовуть. Да такъ по всихъ хатахъ, скилько йому треба людей, стилько й поклыче; ридъ увесь поклыче,—хоть и не пиде воно, якъ сердытця, а клыче. То кажуть: „прыйду, прыйду, спасыби тоби, заразъ прыйду!“ А которе сердытця: „да спасыбу, що клычешъ!“ Прыходьте!

Це жъ такъ клыче, дакъ одежынка хоть одна есть лучченька, до одягне. Жонкы и чоловикы йдуть разомъ, чы и матеркы и батькы, якъ есть йдуть на хрестыны.

---

[1]) Поясы—червоны зъ самои шерсти, а се и пенька е; такъ и тчетця, наче вышиване. Купують у Вычни. Немае въ насъ такихъ, що роблять; роблять такыи, що самыи красныи.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Посаджають котри старши, за столомъ; жонкы, за тимъ, що на покути, а молоди коло полу стоять, да на ослони сыдять, а чоловикы коло порога за столомъ. Да тогди вже той чоловикъ и обійде кругомъ усихъ. Якъ есть батько, або маты, своя, або жинчына, дакъ зъ ихъ почына; своихъ батька й матиръ сперва, а тамъ породили, бабу, кумивъ, тогди вже всихъ людей. Да другому куму загадають (той уже чоловикъ), да по другій чарци дасть. А тогди вже баба почастуе вареною, по третій: налье въ мыску, поставыть на столи и сыпле у чарку ложкою, да попереду... (той же порядокъ).

Писля батька й матери, чоловика, якъ у синяхъ зъ люлькою, дакъ гука: „а де лышъ ты, ковалю?“ А винъ якъ выпье чарку, да якъ есть гроши, до вкыне въ чарку: „Оце жъ я оплачуюсь, бабо, щобъ не колыхать!“

Жонкы молоды стоять, спивають:

Спасыби тоби ковалю,
Що ты намъ дытыну сковавъ;
И въ ручечкы не хукавъ,
И нижкою не тупавъ:
И тепло и добро
Коваты було.

Не журися, мылая,
Кунія шубочка зшыта буде,
Мы зъ тобою жыты будемъ;
Будемъ жыты, Бога хвалыты,
Дочокъ отдаваты, сынивъ женыты—
Намъ зъ тобою, мыла, викъ виковаты!

Зелена, зелена въ лузи трава,
Мылая й любая въ мужа жона.
А винъ же іи зажартовавъ,
Кунію шубочку попорвавъ;
Зажурылась мылая.

Молода добра—
Пошыла шубочку зъ чорного бобра,
А винъ іи зажартовавъ,
Бобровую шубочку попорвавъ.

И далѣе слова первого варіанта.

Послѣдняя пѣсня съ варіантомъ ея вставлена сюда изъ другой мѣстности — М. Шклова, Могилевской Губерніи.

Баба обнесе по третій усихъ. Тарилка стоить на столи и на тарилци буханець; дакъ хто кыне въ чарку, дакъ вона прыйде,—у тарилку съ чаркы й выложыть. Якъ уже вси оце выпьють, стравы поидять: борщъ, юшка,—паляныци печуть,—дакъ хрыстятця и дякують „спасыби Богу й вамъ, нехай вамъ Богъ зростыть“ (нехай) „Овсія!“

До кума: Э! не втикайте жъ, будь ласковъ, просымъ до чопа; до воны: „Да спасыбу!“ дай вернутця. У синяхъ пидождуть, або у двори. Дакъ оце вже тарилку визьмуть, що зъ грошыма, да кумови оддадуть: дакъ винъ иде вже перепывать до кумы (породили). Оце жъ у сій руци, въ ливій, тарилка зъ буханцем и зъ грошыма, а чарка буде налыта горилкою; а баба за нымъ несе мыску зъ горилкою. До винъ куми дае, а кума каже: „пыйте жъ вы!“ Винъ и выпье. Да тоди куми дасть, дакъ кума выпье. Да це такъ, на правый бикъ стоятыме, тому дасть, тоди на ливый, такъ навхрестъ почастуе. Да тоди вже породиля подякуе. Спасыбу Богу, вамъ, кумъ, и вамъ кума, за вашы труда.

Да тогди вже це кумъ и кума клычуть людей до чопа (у шынокъ). Наберуть у мыску мукы и визьмуть буханцивъ два, да въ шынкъ увыйдуть, на столи поставлять, кругомъ сидають за столомъ. А кумъ визьме кварту горилкы да всихъ и частуе; тогди кума визьме кварту, и та, такъ же само, почастуе всихъ. Тогди вже, якъ оце що чоловикъ да жинка, до удвозй беруть чвертку, и тамъ такъ другыхъ буде паръ дви, тры; а котри що самы зъ хаты, дакъ по осьмуси. Выкыдають домиста гроши, визьмуть да й пьють. А якъ же нема грошей, да надіетця, що не дасть шынкаръ, дакъ иде додому якъ выпье кумову чарку.

На хрестынахъ ще спивають,—почына баба, якъ частуе:

Ой пидъ вышнею,
Пидъ черешнею,
Тамъ Палажка сына вродыла;
Сына вродыла, дочкы бажала,—
Къ соби дружыночку да прызывала:
Чоловиче мій, дружыно моя!
Идыжъ ты, иды по бабусеньку,
По старенькую, по умненькую!
А бабусенька догадалася,
Швыдесенько да й убралася:
Увъ однимъ чоботи и безъ пояса.
Въ правій руци да простыръ несе,
Да Бога просыть:
Опростай, Боже, си дви душечкы:
Одну душечку охрещеную,
Другу душечку нарожденную,
Третью душечку й бабусеньку!
Въ недиленьку да поранесенько,
Да бижыть Петро по бабусеньку.
А бабусенька готовусенька—
Въ однимъ чоботи и безъ пояса;
У правій руци да простыръ несе,
А въ ливій руци сповывочокъ.
Опрастай, Боже, да дви душечкы,
И старенькую, и маленькую,
Що маленькую задля славоньки,
А старенькую для порадоньки.

Варіантъ этотъ записанъ отъ жительницы д. Сычовки, Кіевской губерніи, Радомысльскаго уѣзда; но на родинѣ своей пѣсня эта поется не на хрестынахъ, а на похрестынахъ, которые тамъ называются злывкамы.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Ой мій кумасику, мій голубочку,[1]
Прыбудь до мене хоть разъ у лити;
Въ мене въ лити виноградъ—квити,
Сынѣ озеро разлываетця,—
И щукы й караси выкыдаютця,
Паны й князи зъизжаютця,
Да сьому дыву удывляютця:
Що щукы-караси выкыдаютця;
Що щущечкы закгля кумочка,
А караси закгля кумаси.

Ище „лебидочкы" да ще сіи:
Да бабуся моя старая,
Пороженьня мое легкое!
Ой дамъ тоби, бабусенько,
Коробочку симья,
Да прыймыся, бабусеньку,
За мое насиньня.
Да бабуся моя старая,
Пороженьня мое легкое!
Ой дамъ тоби бабусеньку
Коробочку бобу,
Да прыймыся бабусеньку,
За мою утробу.
Да бабуся моя старая,
Да бабуся моя старая,
Пороженьня мое легкое!
Ой дамъ тоби бабусеньку,
Червоныи чоботы.
Да прыймыся бабусеньку,
За мои жывоты!
Ой дамъ тоби, бабусенько коробочку проса,
Бижы, бижы, бабусенько, да до мене боса
Да бабуся моя гордая,
Породиллье мое трудное!
Ой дамъ тоби, бабусенько, коробочку гречкы,
Да возьмыся, бабусенько, да за мои плечкы:
Да бабуся моя гордая,
Породиллье мое трудное!
Ой дамъ тоби, бабусенько, коробочку жита,
Да возьмыся, бабусенько, за мого жывита.
Да бабуся моя гордая,
Породиллье мое трудное!

Послѣдній варіантъ этой пѣсни также Сычовскій Київ. губ., Радом. повіту и поется тамъ на третій день послѣ крещенія, слѣдовательно также на похрестынахъ (злывкахъ), отбываемыхъ только днемъ позднѣе отъ Петрушовскихъ.

Похрестыны.

На другый день похрестыны. Баба вже сама ти порядкы знае. Дижу учыныть зъ вечора, паляныць напече у-ранци, стравы наварыть. Тогди вже и скупа породилю, да те помые все: пылъ, лавкы; повыносыть съ пидъ еи соломку, купель выносыть (стоить до похрестынъ, трычи въ одному купели купаетця породиля).

Да тогди пыде, да наламне вербы, да въ видро и складе, и воды набере прынесе, да тогди въ горщокъ ту вербу, водою налье, да туды овса. Породиля встане да й прыготовыть паляныци у мыску чотыри, наверхъ хустку тогди ще й грошей положыть. Якъ е свекруха, дакъ и свекруси такъ.

Да баба визьме, породилю поставыть доли, да изъ того горшка да и льлѣ ій воду ту, що изъ вербою, на рукы, до вона й помые; да тогди такъ, у праву руку й налье воды,—до вона и пустыть такъ—до лыктю, а другу пиддержуе, оттакъ—щобъ бигла вода; да тую воду, що бижыть по руци, да вже у ротъ хапа да й пье ту воду. И на другу руку такъ же. Ажъ трычы пускае воду на обыдви рукы. А тогди ддасть породили тую воду; до породиля да вже баби льлѣ на рукы, а баба мые; да й баба такъ саме пуска воду по рукахъ, да ій (породили) дае воду ту пыть изъ рукъ. Тогди вже баба визьме да горщыкъ поставыть зъ водою, ту воду поставыть.

Якъ же хлопець, дакъ породиля правою ногою на сокыри стоятиме, а якъ дивчына, дакъ на гребени, да голку положять до долу.

Да тогди баба визьме сокыру ту да ту вербу саму, да такъ навхрестъ цюка и съ переду и зъ-заду, и зъ правого боку, и зъ лывого боку. Тогди збере ту вербу, да знову въ ту воду й положыть. Да тогди визьме, да оцимъ-оклынкомъ, що съ-пидъ рукы, съ пидъ правои, сорочка, да породилю й втре що на породили сорочка.

Тогди каже: „щобъ ты не терлася, не мъялася, щобъ ты врокивъ не боялась и твоя дытына также!"

Чоловикивъ выводять съ хаты, самы жинкы.

Да тогди каже: „Якъ верба росте швыдко, щобъ такъ и дытына росла швыденько! Якъ зализа нихто не вкусыть, щобъ такъ и породили нихто не спидкусывъ и дытыны; ны зъ витру, ны съ-пидъ зоръ, ны съ прыговору! щобъ ты не боялась ниякого прыстриту!" А тогди визьме да й похука за плечи: „не мій Духъ, Божій Духъ! баба зъ риччю, Бигъ зъ помоччю!" Визьме мыску, що на столи, прыготовыть 4 паляныци, хусткы й гроши, дакъ баби дае; дакъ такъ же: якъ свекруха, дакъ и свекруси, и ридній матери такъ же. Вони станутъ къ сторони, а породиля стане на колиняхъ, да имъ и поклонитця до земли. „Простить мене гришную, що я кровъ пролывала!" „Богъ тебе простыть и мы прощаемъ!"—А тогди въ ноги поцилуешъ и въ руки. Попереду бабу пупоризну, а тогди матерокъ. Якъ нема, дакъ такъ людямъ поклонысься.

А чоловики въ синяхъ.

---

[1]) Се якъ кумъ перепыва.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

До баба визьме тую мыску съ паляныцями да по-хати такъ до порога пробижыть скоро, до тогди до стола. Якъ-же, що хлопчыкъ: „щобъ мый онучокъ швыденько ходывъ и говорывъ!“

А кожухъ помостыть на лавци. Тогди породиля сяде на кожуси за столомъ. Попереду баби нальe чарку горилкы, да тогди вже матери. Вжей чоловикивъ уклыкнуть у хату. Дакъ воны ввыйдуть, дакъ уже всимъ дасть породиля по чарци. Тоди устане изъ-за стола да на пылъ и пиде породиля. А воны посидають уси за стылъ люде, а тыи мыскы, що съ паляныцямы, дакъ напокути стоять.

Да тогди вже якъ пообідають, дакъ баба хустку завьяже, паляныци визьме да днесе додому.

Тогди зновъ зъ однiею прыйде да всихъ и поклыче до чопа. Да вже тогди и йдуть уси до чопа. И баба та визьме пивкварты горилкы, почастуе всихъ. Тоди вже якъ попьють бабыне, да тогди поскладаютця да попьють да й додому йдуть жонкы; а чоловикы, хоть якый и бувъ у хати, до чопа нихто не йдуть,—да вже тогди мало й жонок ийтыме.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Акад. МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

ПОСТРИЖЕННЯ Й ИНШІ ОБРЯДИ, ВІДПРАВЛЮВАНІ НАД ДІТЬМИ Й ПІДЛІТКАМИ.

Серед ріжних культурних пережитків, цінних для пізнання таких сфер давнього народнього життя, що мало або таки зовсім не освітлюються нашими писаними джерелами—колишнього світогляду, культури й соціяльних відносин, особливої уваги варті останки давніх звичаїв і звязаних з ними поглядів, норм і правил, що кермували життям колись у родо-племінним побуті і в часах переходу з цього родового недиференційованого укладу до побуту територіяльного, громадсько-класового. Поміж ними важне місце займала система обрядів, котрими правився порядок приймлення і переходу кождого нового члена роду, почавши від самого народження, до відповідних поколінних (возрастних, вікових) розділів родо-племінного колективу.

Система розпочиналась обрядом прийняття новорожденця найближчою родиною: в родині патріярхальній в особі батька, а в инших формах родинного колективу могли то бути инші авторитетні представники. Вони мали констатувати, чи новороджена дитина може вважатися своїм: новим втіленням роду, корисним для нього, чи може показує якісь небезпечні познаки, що провіщують біду від сеї будучої людини, або натякають на її походження від якоїсь чужої ворожої сили—те що зветься в нашому фольклорі „відміною“, „обмінчам“.

Продовжувалася ся система в дальших обрядах, котрими дитина віддавалася в опіку благим силам, що опікуються родом. Спеціяльний ритуал виводив дитину з аморфного, безполого дитинного стану і прилучав до котроїсь половини роду—жіночої чи чоловічої. Далі проводжено її через ріжні вікові верстви сеї половини, аж до моменту признання повноправним членом воєнної верстви—оборонниці роду (чому на жіночій половині відповідали вводини до дівоцької громади, що мала право паруватися зі згаданою воєнною, парубоцькою верствою). В ріжних примітивних організаціях сей момент обставлюється особливо святочними, таємничими, часом дуже тяжкими для кандидата і болізними операціями, що переходили в пробу його мужности, витривалости і под. В деяких за сим першим посвященням ідуть переходи по дальших ступенях соціяльної драбини—вступи до ріжних релігійно-політичних організацій, дуже складних і розгалужених. Часом ся родова структура має більш простий і одноманітний характер: з верстви парубочої, воєнно-безхазяйної (котрій відповідає дівоцька верства, з правом безподружнього парування) парубки переходять до верстви хазяйновитих, постійно одружених господарів; далі до верстви дідів, звільнених з активної військової служби, так-би сказати родово-племінного сенату, і сим чоловічим верствам відповідають аналогічні жіночі [1]).

Що з того можемо вказати у себе?

---

[1]) Про се в моїх книгах: «Початки громадянства» (Генетична Соціологія) с. 114 дд. і Історія укр. літератури, I с. 218 і далі. Катерини Грушевської: «З примітивної культури» с. 86—87, 184 дд.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Християнські обряди—молитвування, надання ймення, хрестини—здебільшого покрили без сліду старші ритуали приймлення нарожденця його батьками чи родиною. Глуха звістка споминає прикмету „стригти дітям перше волосся і варити кашу для рожаниць“ коло теперішньої „другої Пречистої“, в серії осінніх свят після зібраного урожаю,—що мали очевидно характер також і культових трапез на честь „Рода і Рожаниці“—протекторів роду. Підчас їх діти „постригалися“ вперше і відбувались инші церемонії подібного характеру, що вводили новий родовий наросток до поколінних верств роду. Одна записка при Семеновім дні, 1 вересня записує: „На Семена постригай і на коня сажай“. З літописних записок—XII—XIII вв. [1]) довідуємось, що в княжих родинах малих княжат на 3—4 році життя постригали і того-ж дня садили на коня: при тім відбувався великий всенародній пир—що в розширеній формі відповідав святочній трапезі, яку відправляли по звичайних домах. При тім згадується присутність єпіскопа, і се показує, що пострижинам надано вже церковного характеру; мало того: в деяких звістках виразно говориться, що княжича стриг єпіскоп, і то в церкві. Так було і по инших слов'янських землях: в житії одного з чеських князів оповідається, що коли прийшов час обстригти княжича, сю церемонію зробив єпіскоп після літургії перед олтарем. В слов'янськім глаголитськім требнику, що зараховується до XI віку, є молитва „на постриженіе власомъ отрочате“—і в ній взірцем сього обряду представляється обстриження голови і нігтів Мельхіседека Авраамом (апокрифічне оповідання—записане в Палестині нашим подорожником іг. Данилом на поч. XII в.). При сій нагоді проситься всього добра хлопцеві і його постриженому батькові („подемлющому власи“—тому, хто приймає волосся); молитва прирівнює його до Симеона, що приймав Христа. Ся молитва ввійшла і до наших требників і в них до пол. XVII в. держався сей обряд „першого остриження“,—що робилось священиком над дітьми, не тільки княжими, а і всякими, і у нас і в деяких инших слов'янських краях дуже довго: відомі ще в XVIII в. накази хорватських єпіскопів, щоб священики не брали участи в постригах дітей [2]).

У полудневих Слов'ян сей обряд заховався в особливо церемоніяльних формах: він називається „святими постригами“. Довершити обряд запрошується кого-небудь спеціяльно, і спрошується рід чи сусіди; пострижений батько, обстригши дитину, дає їй дарунок, і після сього вважається її рідним і опікуном (богато є оповідань, як навіть Турки, щоб зберегти себе від якого-небудь юнака-розбійника, запрошували його обстригти дитину—бо від таких запросин не можна відмовлятися). Обстрижене волосся викидалось на обірник (на гній худоби [3]).

З старших переказів звертають на себе особливу увагу польські оповідання про свою стару династію. Князь Попель скликає приятелів на пир з нагоди пострижин двох синів; святі чи ангели в вигляді бідних подорожніх приходять до нього, але він їх не приймає. Тоді вони завітали до хати бідного селянина Пяста, що теж ладився до пострижин свого сина; святі перехожі наділяють його всяким припасом, так що Пяст може запросити на пострижини князя з усім його двором. Перехожі обстригають Пястового сина, дають при тім йому ймення і наділяють його щасливою долею, так що він переймає княжий стіл у роду Попеля. З инших польських звісток виходить, що на княжім дворі справлялись пострижини в семім році життя, при тім хлопець діставав нове ймення; єсть натяк, що в волосся хлопця при пострижинах вкладались колоски [4]).

---

[1]) Вони походять з країв великоруських, але тутешні княжі двори, безсумнівно, жили традиціями київськими.

[2]) Про сей обряд в праці К. Нікольського, О службахъ русской церкви бывшихъ въ прежнихъ печатныхъ богослужебныхъ книгахъ, 1885.

[3]) Матеріял зібраний в праці Кравса—Fr. Krauss, Haarschurgodschaft bei den Südslaven. Internationales Archiv für Ethnographie, VII, 1894.

[4]) Звістки сі аналізував пок. краківський професор Кароль Потканьскі в студії Postrzyżyny u Słowian i Germanów, Rozprawy Akademii Umiejętności, wydz. hist.-filozof. m. 32, 1895.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Сі подробиці набирають значіння в світлі індійського ритуалу, виложеного в брамінських підручниках і розробленого незвичайно детально. Не входячи в подробиці, піднесемо деякі моменти: Постригання відбуваються по першім році, але можуть бути по третім, п'ятім і пізніше, як до котрої касти; робить їх батько мідяним ножем (очевидно пережиток з доби халколіту, мідяної культури—часів відділення Аріїв від індоевропейської родини). Дитину тримає на колінах мати; в волосся перед обстриженням закладається кілька колосків та кропиться їх водою. Обстрижене волосся мати кладе до посуду з гноєм бика, потім їх закопують. Обряд однаковий для дівчини й хлопця, з тою ріжницею, що стрижучи хлопця, батько промовляє ріжні сакральні фрази, а дівчину стриже мовчки [1]).

У нас єсть останки кількох пострижин. Подекуди бабка обстригає дитину зараз як родиться—мовляв, аби не вилисіла [2]). Священик стриже при хрещенню, в церковнім обряді. Стрижуть по першім році. Стрижуть коло сьомого року [3]). Одні пострижини витісняють з уживання другі, і не знати, чи практикуються вони десь кількаразово в певній системі, але за сим варто питати. Остриження на сьомім році толкують, що в тім часі дитина дістає нові зуби,—немов відроджується. Саме-ж остриження розуміють як жертву богам—опікунам роду (в звязку з сим—положення волосся на гній бика, кидання на гній, у нас паралельне—виливання води з першої купелі дитини до свинюшника).

Сполучення постригів і всадження на кінь, згадуване старшими літописами, мабуть практика спеціяльно князівська, заведена для того, щоб скоріше зробити малого княжича повноправним членом роду і спадкоємцем княжого столу. В походженню своїм се два зовсім окремі обряди, як їх бачимо окремо в нашім сільськім обряді, там де заціліли ще якісь сліди їх. Напр., баба входячи вперше до дому, в замовленню читає: „Як младенець—садись на коня, а младениця—берись за гребеня“ (Радомисльський пов.). А пок. Боржковський на Поділлю записав сей обряд в моменті, як парубка приймають до парубоцької громади: парубки підіймають його на руках і співають пісню, де описується „на конику удалець—наш Іван молодець“,—очевидний останок всадження на коня (піднесення на руках і посадження на коня—обидва обряди явно перейняті з княжого й боярського побуту).

Инше сполучення—з шлюбом. „Чин на постриганіе власомъ жениху с невѣстою“ стрічається в деяких старих требниках в обряді вінчання, між обміном перстенями і самим вінчанням. „Священик, узявши ножиці у матери він-

[1]) Аналіз індійського обряду у того-ж Потканьского.

[2]) Чубинський, V, с. 4 (Холмщина).

[3]) В матеріялах, зібраних на Чигиринщині Марком Грушевським: „В цьому часі (коло третього року) постригають дітей на стать свою: хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жіночу. Бувають і поштини сього часу, могоричують. Але з бідности забувають тепер про це. А за мене (оповідача) то ще гуляли, і мене ще стригли так, а мати розказують не раз, як було ходять гулять до хазяїнів на ці „постриги“. Постригають, здається, як-раз на іменини, щоб 6 літ рівно було“ (Матеріяли до етнології, IX, с. 106). „Колись було в звичаю справляти бенкет, на закінчення діточого віку перед тим як дитина йшла в пастухи. Тепер то вже минулося“. „Минулось те, щоб могорич пити, як чуприна одросте у дитини“ (с. 142).

В „Гуцульщині“ Шухевича: „У місяць по родинах стрижуть дитині волосся, аби росло найгуще і аби було файне. Мати бере дитину на руку, кладе обтяте волосся у вугол хати і каже: „Дивися, де я кладу волосся, абись на тім світі знов знало, відки його взяти“ (Бо людина мусить на той світ принести кожний кусник свого тіла—волосся, нігті). „Аби волосє у дівчини росло ладно, треба стрижений волос класти у розсоху верби“. „Дівчину заплітають по раз перший, як їй минуло шість років; до сеї чинности запрошують сохтівну жінку; така заплітає волосся серед голови у хрест так: бере з переду, з потилиці, від правого уха і від лівого, і звязуючи те волосся на середині, каже: „як звязую усе волоссє на тобі, аби ся тримало з усіх штирох боків, так аби ся вязали до тебе з усіх боків парубки, удівці, дідицькі сини, тай котрі найстарші парубки у краї: котрий тебе уздрить, то так аби за тобою умлівав, як риба за водою“ (IV, с. 8, діялектичні особливості стираю для зрозуміння).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чальної, стриже волосся на чотири части: на чолі, ззаду, над правим і лівим ухом, і так само у невісти навхрест". Потім приліплює волосся до свічки; молитва та сама, що й на перші постриги[1]).

Для легшого збирання матеріялу ставимо такі питання:

1) Що робиться, аби нечиста сила не зіпсувала дитини, або щоб під видом дитини не прийшло на світ чортеня або „відміна"?

2) Які обряди звязані з приходом баби-повитухи?

3) Чи при породі нема обрядів ближче звязаних з порогом, сволоком, піччю хати?

4) Що приказує баба при породі?

5) Чи є звичай різати пупа на сокирі для хлопців, на гребені для дівчат, або щось подібне?

6) Що роблять з дитиною, як тільки уродиться? чи не кроплять водою, не посипають чим? коли і як відбувається перша купіль?

7) Чи дають народжену дитину матері на руки, або батьку, або комусь з родини, або показують? чи не обносять по хаті, подвір'ю? не підносять до печи або взагалі не роблять якихось операцій?

8) Чи не обтинає баба волосся дитині зараз по породі? і як се толкують?

9) Чи вибирають батьки або родина ім'я? чи не називають якимсь іменем тимчасом, до охрещення?

10) Чи нема яких спеціяльностей при молитвуванню й хрестинах? чи стрижуть дитину при хрестинах, хто приймає волосся її і що з ним роблять?

11) Що роблять, коли виникає підозріння, що дитина „обмінча", „відміна", від нечистої сили? по чім се міркують, як провіряють? чи не роблять чогось, щоб такої дитини позбутись?

12) Чи нема якихось обрядів в першім році по народженню? чи не грає якоїсь ролі дитина в першім святі Уведення, Різдва, Нового року, Великодня по своїм народженню? чи нема якихось обрядів?

13) Чи в вересні, між Головосіком і Першою Пречистою, не справляється яких трапез на здоров'я дітей, особливо тих, що того року уродились, або взагалі яких-небудь обрядів родинних або церковних?

14) Коли перший раз стрижуть дитину (незалежно від хрещення)? Як се відбувається, хто стриже і хто приймає обстрижене волосся?

15) Чи запрошують на се рідню або сусідів, чи буває почастунок, що при тім примовлюється?

16) Чи нема звичаю стригти дитину в церкві, або в якімсь місці поза хатою?

17) Як саме стрижуть і що роблять з обстриженим волоссям? Чи є якісь перекази про силу і значіння волосся взагалі і звичаї та обряди з ними звязані?

18) Чи тоді-ж обтинають нігті? чи є якийсь звичай що до обтинання нігтів та їх переховування?

19) Чи є які спеціяльні назви для дітей в ріжнім віку—коли дитині буде 2, 3, 4 і 5 років?

20) Коло 6—7 року, або в иншім часі, чи не відбуваються другі обстрижини? з чим вони звязані—чи з днем уродини, чи певною порою року? як саме відбуваються, чи буває почастунок і які-небудь побажання, поздоровлення? Чи годують, напувають чимсь саму дитину—напр., дають їй горілки?

21) Чи нема певного обряду, коли дівчинці перший раз заплітають косу?

22) Чи нема певного обичаю при тім, як діти перший раз приступають до обрядових дитячих забав—весняних, великодніх?

23) В чім виявляється перша поміч хлопця й дівчинки в домовій праці — в пастушенню (підпасич чи пастух) чи чимсь иншим? чи нема для того певної пори і певного обряду?

24) Чи нема певного обряду, коли хлопець перший раз бере участь в оранці? або вперше бере в руки сокиру, чи якийсь струмент?

25) Чи садять його на коня, коли саме і як?

26) Як дівчина починає прясти, чи нема якоїсь церемонії?

27) Коло 14—15 року чи нема певних обрядів, звязаних з повнолітністю?

28) Як відбувається перше голення парубка? Коли запускають чуб?

29) Коли і як приймаються парубки до парубоцької громади, а дівчата до дівоцької?

30) Як вперше виходять дівчата і хлопці на улицю, і як їх там приймають [2])?

31) Чи не стрижуть молодих перед вінчанням?

32) Чи не відбувається якихось обрядів, коли приймають за свою чужу дитину?

33) Чи не відомо чогось понад се?

---

[1]) У Нікольського с. 348.

[2]) Про організацію парубоцької та дівоцької громади, улиці, вечорниць і парування буде осібна анкета.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ЛЮДМИЛА ШЕВЧЕНКО.

ЗВИЧАЇ, ЗВЯЗАНІ З ЗАКЛАДИНАМИ БУДІВЛІ.

В цілому ряді обрядів, як хрестини, весілля, похорони, поминки та инші важливі моменти громадського життя, де червоною ниткою проходять спільні переживання всієї громади, її співчутливість до горя і радощів свого громадянина, виявляються цінні останки прастарого соціяльного устрою нашого народу та його первісної культури. Але особливо важні між сими громадськими обрядами „закладини хати“, що відбуваються по всій Україні колективно—всім „кутком“, виразно вказуючи на пережиток первісного комунального життя і старинного колективізму, що лежить підставою нинішніх відносин.

Правда, багато характерних рис селянського життя ніби вказують щось протилежне до комунізму взагалі: тенденцію до відосіблення власних і родинних переживань та інтересів—як матеріяльних, так і духових—від своїх сусідів. Прим., тому, що селянин в деяких більш архаїчних околицях ні за яку ціну не продасть молока сторонній людині; або такий звичай, що ні в якім разі не дозволено брати глину чи землю на підсипку й мазку хати з-поза меж свого дворища, ніби показує, що кожна родина уявляє своєрідний світ, до якого чужому нема вступу. Але ця риса гострої відосібленості, характеристична не лише Українському народові, а й багатьом иншим народам, не все має на меті охороняти сами матеріяльні інтереси сем'ї від сусідів! Селянин не хоче продати продуктів своєї худоби не тому, що скупий і негостинний, а тому, що чужинець, на його погляд, навіть несвідомо може вплинути шкідливо на господарство своєю магічною силою. Чужий грунт під його хатою може принести нещастя, бо тайні сили сусіда, у якого взято землю, можуть не сприяти добробутові. Ця відосібленість се пережиток примітивної доби, коли в кожному найдрібнішому факті і події вбачалось магічний вплив оточуючого життя, і на підставі цього різко відділялося не тільки плем'я від племени, а навіть рід від роду. Бо кожний рід уважав себе магічно звязаним не лиш з живими єствами, а навіть з мертвими речами, що його окружали, а разом з тим почував себе відділеним від инших подібних родів. Такі прояви виключности теж пережитки цієї родової колективної солідарности, тільки з ширшого родового об'єднання вона перейшла і замкнулась у свідомість окремої сем'ї.

В певних культурних умовах отся магічна об'єднаність окремого роду, від якого залежить його добробут або злидні, вособлюється в образі якогось „патрона“. Найяскравішим пережитком такого родового опікуна у нас є т. зв. „домовик“, „хазяїн“, „дедо“. Він грає важну ролю у всіх віруваннях, звязаних з хатою. Домовик буває добрим патроном родини, від нього залежить добробут господарства, він може вибирать „уподоблять“ масть, любить білу, чорну, рябу, яку і піддержує; тоді він оброслий шерстю і зветься не домовик, а хазяїн. Коли-ж він голий, то приносить нещастя, невдачі і нужду, тоді скотина

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

гине, пропада і кажуть: Домовик не злюбив[1]). Осідок його на лежаку коло виводу, в особливий час можна його бачити (Чубинський, т. I).

Тим пояснюється широко розповсюджений звичай у весільному обряді, що молодого, або молоду зустрічає на порозі нової хати жінка в смушевій шапці і в кожусі наверх вовною. В Олевськім районі, на Поліссю, довелось мені почути цікаве пояснення про цю весільну дію, що з чужим родом приходить і його патрон, який може бути голий: щоб він в такім разі оступився, жінка вособляє свого багатого, оброслого вовною „хазяїна", якого чужий бідний злякається і втече!

Як саме поселяється цей дух у новій оселі, чи в хаті, мені не ясно. Але само переселення цього опікуна ще не забезпечує щастя на новім місці! Треба, щоб місце прийняло нового мешканця, і для цього треба це місце і його силу задобрити. Тому при „закладщинах", на протязі всього обряду господар приносить жертви місцевим силам, і в першу чергу він пильно випробовує та вишукує місце.

Про це визначення нової садиби, про присвоєння собі землі магічною дією в українській побутовій літературі нічого певного немає. На підставі звичаїв античних народів старі етнографи догадувались, що і у нас садибу відмежовували оборюванням волами (Nowosielski, Lud. ukr., I, c. 155). Сей звичай оборювання садиб у Римлян поставив в звязок з нашими обрядами і Сумцов у своїх „Культурних переживаннях": щоб засвоїти собі грунт і відмежувати його, запрягали в плуг жінку і оборювали вибране місце, а за плугом ішла дівчина; пізніше жінку замінив хлопець, рідний брат дівчини, на знак затвердження й забезпечення роду; вдови кидали в ріллю пісок і просо. На думку пок. автора, це робилось для віддання себе под опіку богів, для очищення місця та як плата за нього.

У нас деяку аналогію до цього ритуалу можна бачити у звичаю надкопування ямок на чотирьох вуглах наміченого місця під хату і кидання туди пашні та соли. Відомо, що сіль у народнім повір'ї виступає як магічний чинник против злої сили, а жито символ життя. Тож сіль обезсилює злий вплив, а жито задобрює, замогоричує місце.

В народній уяві надприродні, невидимі сили мають свої осідки—місця, „де товчеться нечиста сила". Такі місця уважаються невідповідним місцем під будь-яку будівлю: це дороги, особливо, що йдуть границею села, міста, чи держави, гульбища, розпуття, вигони, місця бувшого кладовища, нарешті млиновища, де постійно „нечистий гуляє". Ніяк не можна будувати хати також на току: тік завжди буває на одному місці, і ніколи його не забудовують, „бо буде добро так розвіватись, як пашня з лопати". Не можна будувати і на пожарищі: коли його забудують, то така сама доля стріне новий будинок, як і той, що згорів.

Коли у хаті добре жилось, знак, що місце гарне: треба ставити хату таку саму, або меншу, не більшу, щоб не вгортати під хату тих місцин, куди скапувала вода зі стріх, бо инакше буде так майно скапувати помалу в новій хаті. Як хату переставляють, то звичайно пересувають її вперед, а не назад. В деяких околицях місце, на якому раз стояв будинок, треба забудовувати, а також і старої печи не руйнувати.

Щоб уникнути поганого місця під хату, дехто звертається до людей „знающих", що вміють угадувати, а навіть читати на зорях, де погане місце. Инші сами, у великій тайні, „випробовують" місце, „закладають на хату". В ріжних околицях ця проба виступає в ріжних варіянтах. Сюди належить вищезгаданий звичай у Степовій Україні—насипати купками жито на чотирьох вуглах вибраного місця. В Лісовій печуть маленькі пампушечки і лишають на ніч; коли що порушить їх, або де дінеться з якого вугла, то це лихий знак—тут

[1]) Із спогадів малих літ знаю, коли в батьків гинула ряд-під-ряд чорна скотина, то батько казав: треба завестись рябим скотом, бо сем'я білява, тому домовик не любить чорної скотини.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

мешкає зла сила, тому треба шукати другого місця—„пересувать вугли“. Дехто закопує воду в незаткнутій посудині: як вода прибуде, то це гарне місце. На Поліссі господар „закладаючи“ намічає кожний вугол: або на сем'ю, або на скотину, чи що инше, і коли з якогось вугла пропаде паляничка, то вже він знає, в чому йому не буде „вестись“.

Сербська легенда розказує про дідуся, який шукає місця під хату, ударяючи золотим посохом по землі з питанням, чого вона жадає? В чотирьох місцях земля хоче ріжних жертв: то худоби, то когось із сем'ї, а на п'ятім місці нічого не хотіла, а ще й обіцала ріжні прибутки. Тут він і поставив хату. Інтересно було-б пошукати у нас за такими переказами про шукання місця під хату.

Вибір матеріялу під хату, чи на яку иншу будову має також велике значіння: він рівносильний виборові місця. Коли місце добре, а в хаті є „негожа“ деревина—будуть траплятись такі самі нещастя, як і на поганім місці.

— Не пріхо́дица у ха́ту коса́ деревіна—каже Поліщук—шо од со́нца (на захід) прікло́ніца; як до со́нца то до́бра. У мене була́ така́ деревіна—зна́хур познав, то я вукінув, бо не тала́ніло на деток.

Коли деревина росте з двома стовбурами і один всохне, то хоч вона й пригодна, як матеріял, але „нещаслива“. Дерево звалене бурею, громом, або хто стратився на ньому, не таланить, бо „під ним сидів нечистий“. Матеріялу з якоїбудь хати теж не купують, хіба що на топливо; коли знають, що в тій хаті жили гаразд, не бились, не судились, не було помору—то купують і на будівлю. Як дерева, так і каміння з кладовищ чи якогось непевного місця теж не візьмуть селяни у свій двір. Земля-ж на підсипку і мазання хати повинна бути з того-ж грунту, чи дворища, по можності ближче до хати.

Коли місце і матеріял вибрані і підготовлені, визначають день закладщини. Закладати хату треба на підповні і в суботу, уникають робити це діло в понеділок, бо уважають його за „хверальний“, цеб-то важкий день. По всій Україні закладщина відбувається колективно, толокою при співучасті всього кутка. Тут, в цьому акті можна вбачати дві архаїчні риси. Перша, це потреба громадської участи в будові нового будинку; тому не піти на закладщину, се образа господареві і з-за цього бувають навіть сварки. Свою участь сусіди виявляють тим, що гуртом спинають хату на стовпи і спільно закидають стіни. Так громада творить для свого члена осідок, а він за це гучно, чи по змозі її частує. Це є перша колективна робота в домовім ритуалі.

Друга риса закладщини—це викуп хати від магічної сили своїх-же кутчан. Народня уява не обмежується поганими впливами темних невидимих сил, а таку саму надприродню силу приписує і деяким людям, що „знають“, „чарують“ або просто „погані на око“, тому треба ці чари паралізувати. Паралізується їх як-раз гостиною, частуванням. Але є і цей елемент у народнім обряді: людина, що положила якусь частину своєї праці при новому будинкові, входить цим вчинком в контакт із хазяїном і вже не схоче, чи не зможе, бажати чогось лихого.

Сам обряд закладщини зачинається з моменту закопування головного стовпа—на покуті. Господар заздалегідь викопує ямки, а два сусіди (першенство звичайно належить поважнішим господарям) закопують його; під стовпи хто-небудь, звичайно діти, кладе свячені речі: дарник, зілля, яйця або шкорлупу з них, гроші, жито й вовну, на Поліссі також і живе срібло[1]).

В цім моменті виступає перша жертва за хату і місце земним силам. Вовна і яйця мабуть заступають криваву жертву, яка ще виразно виступає в Білорусі, де голову півня одрубавши кладуть під головний стовп, а півня з'їдають. На польськім пограниччю (Люблинський п.) закопують цілого півня. Гроші-ж тепер, кажуть, кладуть для багатства, але це може бути первісний магічний

[1]) Чи живе срібло уживане скрізь на Поліссі, чи се тільки вийняток, не вдалось розслідити. Може під „живим сріблом“ селяни розуміють щось инше, а не меркурій.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чинник для відвернення злої сили (взагалі метал має цю силу). До останків живої жертви треба віднести звичку втикати після зведення криші зелену живу гіллячку і закопування в землю стовпів з корою. Чи цю живу жертву приносилось лиш як плату за місце, чи може і для запевнення живучости родини, і кому саме це приносилось, не ясно.

У Поляків є звичай насильно зганяти дітей підчас закладщини хати, або клуні, вибити їх, а тоді гучно угостити (Bystroń, Zakładziny domów).

Можливо, що це є теж пережиток живої жертви, з часів, коли живцем людей замуровували у великі будівлі.

Виразніші сліди другого роду жертви при домових звичаях: жертви самій хаті. Хата жадає також жертви, як і місце, і щоб відхилити небезпеку смерти родини, знов і тут жертву переноситься на долю звірини. Після зведення стовпів починають вкладати бальки в стіни; перший удар сокири на Поліссі належить самому господареві, він повинен тричі „тюкнуть“ (цюкнути) і при тім подумати на „якусь біду“: чи щоб курка згинула, чи кіт, чи миша—вибирають що найменше. Коли-ж людина має злобу на когось, то може на когось із учасників „зарубати“. Це останнє у нас виразно не виступає, а в Болгар є повір'я, що не слід ходити чужим коло новозведеного будинку, щоб не замурували тіни. Коли-б в день закладин згинуло що в хазяйстві, або умер хтось з родини, то жертва сама по собі відпадає. „Зарубки“ в цім випадку будуть безсильні. Коли не ведеться в родині, мре сем'я, то нарікають на майстрів, що мовляв вони „заложили“ на нещастя сем'ї. Тому хазяї дуже годять теслям, щоб не розгнівати їх. Для цього роздають майстрам хустинки—як хто не має для всіх, то хоч старшому. Завершують закладку зведенням сволока, до якого теж прив'язують хустинку, і вона йде старшому майстрові [1]).

Підіймати сволока треба уважно і легко, щоб не стукати, бо буде голова у хазяїна боліти, або часто чадітиме. Сволокові надається особливої уваги: без сволока хата не хазяйська і сором за таку хату. В с. Городці на Волинському Поліссі довелось мені чути, як оден дідусь зі сльозами на очах нарікав на сина, що не послухав його й посунув хату назад, де була „дору́жка“, та не положив головного сволока в хаті. Дідусь розсварився через те зі всією родиною і живе сам у своїй старій „ха́лупінци“—навіть жінка живе коло сина, а він ніяк не подарує образи і не піде у „новомодню“ хату, бо на неї нещастя валитимуться.

Церемонія закладчин закінчується обідом. Два обіди з сусідами буває при закладчинах. Перший раз їдять на підвалинах, а другий—після входин „на новосіллі“—у новій хаті. У деяких слов'янських народів є звичай після гостини сідати або лягати на землю. Можливо, що це звязано з аналогічним качанням по землі після обжинок для забезпечення урожайности: качаються у новій оселі, щоб розвивалась в ній плодовитість; а може се аналогічне і з звичаєм класти народжену дитину на землю, на знак прив'язання її до дому: тим способом набувається право власности на даний грунт, будинок і двір.

На південній Україні підчас гостини буває „поливання хати“: коли хто з чужих проходить повз хату, на нього закидають віжки і затягають на почастунок, а той повинен поставити „могорич“. Правдоподібно думають, що прохожий може пошкодити своїм шкідливим впливом, коли його не звязати чим-небудь із закладчинами.

Наскільки сильно закоренілий в нашому народі старший ритуал закладчини, видно з того, що християнський вплив не зумів побороти його і донині. На Поліссі пр. жалілась одна побожна бабуся, що „не святять хатів: скільки строїлись, а в пам'ятку лиш три хати посвячувано“. А село має 300 дворів і церкву! Тимчасом старий ритуал заховується міцно. Але все-ж таки є багато й християнізованих моментів відвертання ріжних небезпек від домівки. В першу

[1]) На Поліссі прив'язують ще й мед у тарілочці і тому сволок зветься „медовік“.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чергу господар при співучасті всіх кутчан обкурює місце під хату свяченим зіллям, обкроплює свяченою водою. Дехто, не всі, посвячують церковним обрядом; в більшості святять хату по закінченню і по переселенню в хату. Тоді вірять, що ніщо „не лякатиме“, не зашкодить сем'ї: ні ті духи, що жадали ріжних жертв, ні зарубки, що їх зробив злий тесля. Свячене зілля охороняє хату від бурі, а свячене яйце від огню. На Волині виписують слова із святого письма і ввірчують їх у стіни (Кравченко).

Після зведення хати на стовпи приступають до мазання хати. Мазати хату не годиться на третій кватирі, т. зв. „гнилій“, бо буде мокріти. Перший вальок глини треба, щоб місила стара баба, „чиста“, щоб не заводилась нечисть у хаті, і домішувала до глини всякого „свяченого“, шерсти, пір'я і ріжної пашні. Соромно жінкам, коли між ними не найдеться такої баби і приходиться класти цей вальок чоловікові; тому заздалегідь замовляють „чисту жінку“ на той день, коли треба мазати, або вона готовить глину наперед, перед умовленим днем. Важно ще й те, що перший вальок повинен закласти приятель дому (чи чоловік, чи жінка), щоб добре велось. Хату треба мазати під співи і веселощі, щоб жити в ній було весело.

Звертає на себе увагу обрядовість печи. Піч часто переносять в цілості: „зложать усе на тачку і везуть“ до нової хати. Бува, що хата перебудовується двічі й тричі, а піч усе одну і ту-ж ставляють. Ця недоторкальність печи може виявляти пережиток старого культу огнища.

Вбивати, вистиляти піч повинні підстаркуваті жінки, теж з веселими співами, бува й танками—„треба, щоб було весело, як на короваї“. Починають мазати до сходу сонця (Чернігівщина), а на Полтавщині (с. Багачка) „вбиває піч“ бабуся уночі або вечером, а скінчивши сама старша перехрестить і „щось пришепче“ (Шрамченко, Етн. Зб., 1914 р., ст. 47). Цей звичай може виразно вказати на останки культу домашнього огнища і ролі жінки, що стояла на сторожі домових звичаїв і пильно охороняла їх.

У звязку з тим, що нововистроєна хата забезпечує собі життя чиєюсь смертю, в більшості не докінчують хат [1]). На Овруччині (с. Городець) над піччю залишають латку недомазаної стелі і замазують її аж через рік. В инших місцях лишають таку латку за образами. В Білорусинів не докінчують криші, „щоб усі біди вилітали в ту дірку“. В Галичині в цьому випадку замазують одну стіну хати иншою глиною, часто чорною або жовтою. В цім можна вбачати паралізування „зарубок“ заложення дому на чиюсь біду чи смерть.

Ритуал будови кінчається обрядом „входин“, чи „новосілля“, який відбувається урочисто із ріжними примітами. В цьому моменті домового обряду найсильніше виступає пережиток плати таємним силам за будівлю. Входити в хату першим хазяїнові заборонено, бо його спіткає якесь лихо, або смерть. Тому у ріжних слов'янських народів при переході у нову хату на ніч впускають якесь звірятко, найчастіше кота, півня або курку, обов'язково чорних. Коли тій силі, що замешкує місце, мало було попередніх жертв, то треба щоб ця остання біда „на коту окошіласа“. Коли рано випускають півня, чи курку, примічають чи заспіває, закричить, бо це дуже добрий знак. Але при тім вірять, що ці звірята скоро згинуть. У Чехів, випускаючи з хати рано півня, на порозі хазяїн одрубує голову,—але лиш в тім разі, коли він заспіва (Bystroń).

На Переяславщині (х. Борисовка) закутують у ганчірку цвіркуна, коли він є у старій хаті, і несуть в нову та кидають „у запічок“ — на щастя (К. Кондратьєва). Можливо, що тут маємо момент із обряду переношення домовика.

Для входин до нової хати найкращим часом уважають „на другій кватирі“—

[1]) У Поляків вірять в те, що коли докінчать костьол, то обов'язково вмре фундатор.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

у підповню до схід сонця. Господар входить з хлібом і сіллю, часто діти перші несуть ікону. Цікаво, що в деяких околицях Польщі при вході в нову хату сем'я мусить присісти на хвилинку на лаві коло столу; можливо і в нас єсть цей звичай, аналогічно з виїздом у дорогу, коли теж всі присутні сідають, „щоб усе добре сідало". Годилося-б звернути ближчу увагу на уживання меду при новосіллі, як також і в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один із найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значіння. Розуміється примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім в лісистих околицях, де більш розвинене пасічництво, на що і вказує поліська назва сволока „медовік".

На б. Звенигородщині (с. Кирилівка) перший раз уходять в хату з курищем, із жаром та зі страсною свічкою, „щоб зігнать усе нечисте, а щоб наступив світ, тепло і пахощі в новій оселі" (кор. О. Федьорка). Тут помітні сліди культу огню, як домашнього опікуна; очевидно з сим споріднений звичай в Польщі, коли при переселенні в нову хату справляють гостину в присутності горіючого вогнища, куди наливають будь-якого напитку і хтось із присутніх виголошує при тім побажання хазяям.

Обід повинен варитись на гостину у новій печі. Може бути, що в цім акті виявляється гостина домовика, тим більш, що у Бойків є повір'я, що в каганці живе „дедо"—домовик. На Волині, коли переходять у переставлену хату, то обов'язково замітають за собою стару хату, щоб не зіставити за собою щастя, а сміття несуть у нову, як талісман, і сиплять або під піч, або під покуття. Коли-ж хто виходить із старої хати, а остаються там люди, на яких переселенець злий, то кидає сміття жужмом серед хати, щоб у хаті „не велось" (Золотоноськ. п., кор. Кондратьєва).

Варті розслідження аналогії між входинами до нової хати і приходом молодого в прийми, або молодої до свекрів. Цей переходовий момент з одної форми життя в другу повинен мати як у домовім, так і в весільнім ритуалі багато схожости. Напр., молода при вході в хату молодого кидає під піч чорну курку, „на голову свекрусі". Присутність курей і яєчні в обох обрядах має безперечно магічний характер, так само хліб, сіль і вода, гроші й вовна, на які треба звернути особливу увагу, щоб вияснити їх первісне значіння в домовім ритуалі.

Залежно від матеріяльних умов господар „справляє новосілля". Це друга колективна обрядовість в домовім ритуалі. Як рідня, так і гості стараються на новосілля прийти не з порожніми руками. Цей обмін гостинців за гостину наводить на думку, що тут теж виникає магічне відкуплення: господар в цій формі дякує сусідам за підмогу в збудуванні хати, а разом з тим забезпечує нове життя від лихих магічних дій односельчан. Можна сказати, що на новосіллі кутчани вдруге дають згоду на життя в новій оселі. Весь день входин проходить здержано і уважно, на кожне слово, на кожний вчинок звертають увагу, бо як пройде цей день—таке буде й життя в новій оселі. Це важливе і урочисте родинне свято. Часто в цей день відбувається посвячення хати, і буває, коли не посвятять, а якась трапляється невдача в родині, чи хазяйстві, то приписують це пропущенню цього акту, і зараз-же святять хату, хоч по 2-х і 3-х роках після входин. Ні сни, ні вчинки, ні події з цього дня не забуваються і їм надається великої ваги!

Вимагає певного ритуалу не тільки хата, а й другі господарські будинки, з якими звязаний добробут сем'ї. Коли в господарстві не ведеться скотина, то приписується поганому місцю, або матеріялові, або злим впливам. Тому для будівлі існує безліч приміт і охороняючих предметів против злої сили—особливо против „відьом". В новий хлів під стріху затикають ріжні свячені речі, зілля, „щоб відьма не приступила"; вийняток—стайні для коней, де проживає чорт, тому не годиться давати свяченого туди, „бо коняка звірина нечиста".

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Замість того вішають там убиту сову або сороку, щоб домовик не кустряв та не заплітав хвостів і грив коням — „бо він буде щитать пір'я до сорока та й згада, що то сорока вбита та й зіб'ється...“ (К. Кондратьева).

Як заганяють поросят у новий хлів, то зав'язують дверця валющим вінком від цибулі, щоб були плодовиті, а в кориті для їжі свиням у всякого „доброго“ хазяїна буде лежати стара залізяка. Кругом хліва обсипають свяченими шкарлупами із яєць. Стріха від стаєн не повинна видаватися на вулицю, бо відьми обсмикуватимуть і молоко забиратимуть від корів.

Коли закладають клуню, то під перший стовп кладуть по тридев'ять зерен усякого, що росте на землі, щоб із клуні не виводилось, і т. д.

Все це має чималий інтерес і вимагає ближчого розслідження, бо історія садиби і хати в українській побутовій літературі займає дуже мало місця, хоч соціологічного матеріялу існує для вияснення значіння хати в громадськім побуті поважна кількість. Історія первісної осілости, освоєння садиби, будови, плати за місце, живої жертви—все це дає матеріял для висвітлення первісного соціяльного устрою і життя примітивної людини—нашого предка.

Вибір місця під хату.

1. Чи уважають на місце, на якому ставляють хату?
2. Що роблять, щоб пізнати „добре місце“ для хати?
3. Чи звертаються господарі до людей, які вміють угадувати добрі і злі місця—під будову?
4. Які є добрі і лихі приміти про місце під будівлю?
5. Чи уважають на те, щоб хата була по можливості на дідівщині?
6. Чи не уникають займати чужої границі під хату?
7. Чи уникають ставити хату на місці, де стояла чужа хата, чи инша забудова?
8. Чи ставляють хати на токах, або на млиновищах?
9. Чи оберігаються ставити хату на пожарищі, або на громадському (загальному) смітнищі?
10. Чи добре ставити хату на хлівищах, особливо на тих місцях, де лягала чорна рогата скотина?
11. Чи оминають ставити хату на роздоріжжі, або на бувшій дорозі, особливо пограничній?
12. Чи можна ставити хату, або якусь иншу будівлю на могилках, або на таких місцях, де ставсь якийсь злочин, чи нещастя, або де закопане щось нечисте? Коли не можна, то чому?
13. Де краще ставити хату: на горбах, чи в долині над водою?
14. Чи уважають на те, щоб хату ставити на цілині (на непорушеній землі)?
15. Коли хату будують на чужій, або новій садибі, які обряди і приміти відбуваються при обранні місця?
16. Як визначають (вимежовують) границі садиби, коли її куплено:
    а) на полі?
    б) вигоні?
    в) чи в чужім селі?
17. Чи таку (нову) садибу окопують, окроплюють, окурюють, чи обсаджують і чим?
18. Коли переставляють хату, то посовують її назад чи вперед?
19. Куди виходять вікна, чи обов'язково на осоння?
20. Коли хату ставляють на старім місці, чи не кажуть, щоб із старої хати „скапи“ (те, що зі стріх скапує) ні в якім разі не брати під нову хату? Чому не можна?
21. Що роблять із місцем з-під старої хати? чи його забудовують, чи засаджують, чи може треба, щоб „гуляло“?
22. Чи уважають на те, щоб перебудована хата була така сама, як стара, дідівська?
23. Чи уникають купувати матеріялу на будівлю з тої хати, де була незгода, або вимерла вся сем'я—взагалі де „не велось“ добре життя?
24. Коли на місці під нову хату росте дерево, чи його зрубують, чи викорчовують, чи замуровують в будівлю?
25. Чи місце під хутір, місто, церкву, манастир так само вишукується, як під хату, чи є инші приміти?
26. Чи є які молитви, шепти, замови, звязані з будуванням хати і инших будівель?
27. Які є легенди, приказки, пісні про пошукування місця під хату або садибу?

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Закладчина хати.

1. Чи закладчина хати є важною подією?
2. Чи при закладчині уважають на пору дня, місяця і року?
   а) чи годиться закладати ввечері?
   б) коли закладають: на молодику чи на підповні?
   в) яка догідніша пора року: зима, літо, весна чи осінь?
3. Який день для закладин вважають за „легкий“, а який за „важкий“—той, що і при инших подіях, чи є особливий?
4. Чи закладають хату толокою, всім кутком?
5. Чи вважають за образу, коли хто не піде на сю толоку?
6. Як вибирають матеріял на будову?
7. Якого матеріялу уникають класти в будівлю:
   а) дерева, що буря, або грім звалив або що инше?
   б) дерева в якому 2 (два) стрижні (стовбури)?
   в) каміння з кладовища, церкви чи якого иншого місця? Чому уникають?
8. Де беруть глину на підсипку і мазку хати?
9. Чи стовпи, що йдуть в землю, зовсім не оструґують, чи може залишають трохи кори, „щоб багатий був“?
10. В который вугол і хто закопує першого стовпа?
11. Що кладуть під стовпи: пашню, вовну, свячені речі, гроші, живе срібло?
12. Хто повинен класти? Може діти, „легкі на руку“?
13. Чи при закладщині можна стукати бальками? Коли не можна, то чому?
14. Чи уважають, щоб не лежало дерево на хату навхрест?
15. Чи не замуровують яких кісток, або замазують у стіни чого свяченого?
16. Чи є звичай „зарубувати“ на чиюсь голову?
17. Хто зарубує, хазяїн, чи сам тесля?
18. Як зведуть на стовпи хату і поставлять кришу, чи не втикають в хату зеленої гіллячки або чогось иншого і чи не кажуть чого про неї?
19. Чи існує думка, що майстер „чарівник“, „знахур“ і коли його не задобрити, то він може заложити хату на якесь зло господарям?
20. Чи нема часом суперечок між двома теслями, так, що один може забудувати щастя другого?
21. Чи є приміта, що чужим не можна бути при „зарубках“ хати, бо може на них впасти якась біда?
22. Як саме зводять сволоки на хату:
   а) хто підводить?
   б) що до нього прив'язують?
   в) кому віддають більш пошани при цій церемонії — майстрам (старшому теслі) чи хазяїнові?
23. Коли прив'язують рушника чи хустку до сволока, то що роблять з ним опісля? чи дають кому-небудь?
24. Після перенесення старої хати піч руйнують зовсім, чи може кажуть не розкидати її?
25. Чи цеглу із старої хати можна брати на нову?
26. Хто і як убиває піч—чоловік, старі чи молоді жінки?
27. Чи вбивання (вистилання) печи відбувається більш урочисто, як инша будова хати, чи звичайно?
28. Чи є особливі пісні при мазанні хати і печи?
29. Коли закінчують мазку печи, то чи хрестять її?
30. Де беруть землю на підсипку і глину до мазання, чи тут-же коло хати, чи може привозять із-поза доворища?
31. Чи уважають, щоб не мазати хати на т. зв. „гнилій кватирі“ (3-ій квадрі місяця), бо буде мокріть?
32. Чи годиться, щоб перший вальок клала стара жінка? Коли так, то чому?
33. Чи замішують щось до першого вальця глини?
34. Чи не пильнують, щоб хату мазано з веселощами, як на коровгаї?
35. Чи стараються недомазувати хати зразу, а залишати на пізніше, і де саме залишають?
36. Коли відбувається посвячення хати? на закладинах, чи після закінчення?
37. Чи є ріжниця в обрядах при будові хліва, клуні, стайні, мостів, криниць і инших будівель?
38. Як відбувається копання льоху (погріба)? які ще є приміти і як їх толкують?

Переселення в хату: „входини“, „новосілля“.

1. При яких випадках „новосілля“ уважають найважнішим: чи переселення в нову хату при переході молодого „в прийми“ і молодої до свекрів, чи переселення сем'ї в нову хату?

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

2. Чи уважають на пору дня і місяця при входинах?
3. Чи не мажуть чим дверей і вікон?
4. Коли входять в перший раз у нову хату, що беруть із собою?
5. Хто перший входить в хату, хазяїн, чи може дитина, як легка на почин?
6. Чи є таке повір'я, що першу ніч не годиться ночувати людині в новій хаті, а треба впустити туди кота, пса або півня?
7. Якої масти повинні бути сі звірята, чи обов'язково чорної?
8. Як довго сидять звірята в хаті, одну ніч чи більше?
9. Що примічають, як випускають їх з хати?
10. Яка їх пізніша доля? може ріжуть на порозі півня?
11. Чи може навпаки в нову хату не можна з собою брати зразу курей, чи кота, а за деякий час?
12. Чи замітають за собою стару хату, як переходять в нову?
13. Де дівають те сміття? Коли несуть з собою в нову хату, то де його кладуть: під піч, чи під покуття?
14. Чи може не годиться замітати старої хати в-останнє?
15. Чи не кажуть, що в нову хату треба входити неодмінно з грішми?
16. Яке мають значіння принесені з собою речі, хліб, сіль, свячені кістки, дарник гроші і т. и.:
    а) чи охороняють хату від злої сили?
    б) чи від грому, бурі, повіди і вогню?
    в) чи від хвороби?
17. Які охороняючі предмети ратують будинок від злих випадків (т. зв. „талісмани"): підкова, коса, частини тіла хижих птиць і т. и.?
18. Яких звірят і птиць уважають за охоронців хати: ластівка, бузьок (бусол, чорногуз) і ин.?
19. Як відносяться до цвіркуна? Чи переносять його із старої хати і де кладуть?
20. Що це „домовик", як виглядає і де живе?
21. Як переходить домовик у нову хату із старої, в який час?
22. Чи може його переносять з якимись речами?
23. Які є до цього приміти або обряди?
24. Коли він помагає хазяїнові (домівці), а коли шкодить?
25. Чи можна його задобрити, щоб він помагав господареві?
26. Чи по переході у нову хату пильнують, щоб перше вариво в новій печі було „обідом", гостиною з сусідами?
27. Які страви повинні бути обов'язково на новосіллю, чи ті самі, що й на закладинах?
28. Чи повинні бути крашанки, курятина?
29. Чи запрошені гості на новосілля несуть хазяїнові „гостинця" і якого?
30. Чи після обіду немає звички лягати або сідати на землю?
31. Коли є вищезазначені приміти і обряди, то чому це все роблять і як толкують?

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

СПРОБИ СОЦІОЛОГІЧНОГО ОБ'ЯСНЕННЯ НАРОДНЬОЇ КАЗКИ.

З приводу книги: P. Saintyves, Les contes de Perrault et les recits parallèles. Leurs origines (Coutumes primitives et liturgies populaires). Paris. Librairie critique E. Nourry, 1923, сс. XXIII+646.

Славна збірка казок Перро від часу своєї появи в 1690-х рр. не раз викликала наукові коментарі істориків літератури й фольклористів і зазнала немало науково-критичних видань. З'явившись в час великого зацікавлення европейської публіки фантастичними оповіданнями, особлививо східніми (спочатку в літературних збірках, а потім окремою книжкою під заголовком Histoires du temps passé, 1697 р.), казки Перро своїм великим успіхом сами вплинули на літературну продукцію казок-перерібок з народніх—своїх та занесених. Таким чином ся збірка причинилась до консервування народніх казок, хоч-би й у переробленій, літературній формі, і зайняла дуже важне місце в історії казки, не сорозмірне навіть із своїм обсягом і змістом. Через те коли на казки було звернено увагу не з самого літературного становища, а з історично-наукового, збірка Перро часто була підставою для формулювання ріжних теорій про значіння й походження казок.

Між такими працями особливо замітне видання англійського антрополога Е. Ленґа, найблискучішого представника „антропологічної школи" в дослідженню казок. Ленґ, — противник солярних теорій сонічного, солярного походження казки (Макса Мюллера та ин.), але не прихильний також до теорії Бенфея і його школи про індійське походження всеї казкової творчости, взявши за підставу збірку Перро, поставив французькі народні казки в звязок з дослідом пережитків примітивного життя. Там де перше бачили драматичні пригоди сонця, ранішньої зірки та ночи, а згодом повчаючі оповідання індійських манахів і священників, Ленґ відкривав спомини про ріжні звичаї та погляди стародавніх людей, подібних своєю культурою до сучасних „дикунів". Так, у казках про Кота в чоботях і про Золотий черевик (Cendrillion) він відкрив натяки на колишню віру в звіря-опікуна (т. з. маніту), або звіря-родича („тотем"). В казках, де наймолодше з дітей має найбільше щастя, він добачив слід звичаю, за яким наймолодший син був спадкоємцем батька, — розповсюдженого у старих Германців.

Деякі з сих толкувань Ленґа були поверховні, і з часом дещо з них йому самому здалось не оправданим, напр. його теорія про право найменшого в казках[1]). Але ґрунт, на який він поставив дослід казок, був твердий і родючий, і на ньому колись мусіла вирости теорія соціологічного пізнання казок: їх звязку з громадським життям та залежности від структури і світогляду громадянства, що творячи казки, відбивається в них з своїми звичками й інтересами. Такої теорії, що відповідала-б потребам науки, одначе ще нема. Казки

[1]) A. Lang, Cinderella, and the deffusion of Tales, The Folk Lore v. IV, 1893.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ще не стали темою соціологічних дослідів у властивому розумінню слова. Загальні теорії, кинені антропологічною школою, не були розвинені далі, ані вповні скристалізовані в наукові тези. Звязок поетичних творів народу з його соціяльною підвалиною, його інституціями й ідеями, залишається здебільшого випадковим і обмеженим відокремленими епізодами або темами казок і поодинокими культурними пережитками; нема ані певних наукових висновків, ані означених методологічних принципів для роботи в сім напрямі. Зрозуміло, що разом з тим казки як матеріял для дослідження громадянства у соціології ще майже зовсім не використані. Тому всяка спроба наблизити дослід казок до принципів науки про громадянство заслугує безумовно на велику і прихильну увагу.

Нова праця П. Сентіва над тою-ж збіркою Перро, що до певної міри була вихідною точкою для толкувань антропологічної школи, виразно робить саме таку методичну спробу, ступаючи далі від лінії, зазначеної Ленгом, в напрямі до соціології казки. Мусимо зараз-же зазначити, що се тільки спроба. Сентів дослідник народньої словесної творчости, навіть ширше—історії примітивної мисли, властиво не був соціологом. Громадянство в його працях не являється тою реальною силою, що виявляє себе у всіх культурних явищах, так що без неї сих явищ не зрозуміти наукою. В своїх студіях про казки Перро, ступаючи на соціологічний ґрунт, Сентів сам відчуває всю новість сеї спроби не тільки для науки про казку, але, очевидно, і для нього самого як для дослідника. Правда, відповідаючи в однім місці на критику H. Hubert'a на першу редакцію одної з його студій, Сентів з жалем говорить про недооцінювання новости його праці, і то з боку французької соціологічної школи, що саме повинна-б була поставитись прихильно до його роботи. З сього бачимо, що Сентів в своїй роботі так сказати „орієнтувався" на французьку соціологічну школу (Дюркгема),—мабуть хотів працювати її методами. Але коли се так, то завдання не було виконано і, правдоподібно, оцінка нової Сентівової праці з боку сеї школи теж не буде прихильна. Та цінність самого принципу соціологічного досліду не треба недоцінювати. Тимчасом згадана замітка Юбера, зовсім коротенька, не спинилась над методом сих студій. Відзначивши певну поверховність теорій що до походження „Синьої Бороди" і згадавши, що Сентів не одзначив місцевости первісного утворення сеї казки, Юбер між иншим сказав: „Сентів займає місце на жаль покійного Коскена, але він не стає на його становище" [1]). Ся фраза звучала докором; але хоча ми всі жалуємо за великим дослідницьким талантом Коскена, то дорікати за те, що Сентів не продовжує його подорожнього способу досліджування, зовсім відірваного від соціологічних підвалин поетичної творчости, се—з боку соціолога—дійсно несподівано і дивно.

Розуміється, адепти французької соціологічної школи мають право думати, що в сучасних умовах соціологічних дослідів існують всі передумови для утворення соціологічної теорії розуміння казок, а не тільки такої ще невиразної спроби, як Сентівова. Але ми не можемо ставати на таку вибагливу позицію і мусимо констатувати, що з становища історії казки умови для соціологічних дослідів зовсім ще не такі корисні,—бо попередніх робіт в сім напрямі майже зовсім нема. Тому видання Сентіва—як симптом просякання соціологічних дослідів в сферу спеціяльних праць над казкою—варте уважного студіювання. До вичерпної критики сеї праці і ми не беремось, але хочемо все-ж докладно познайомити з характером сеї роботи ту частину нашого громадянства, що цікавиться питаннями народньої творчости. Ся праця безумовно се заслужила.

Для орієнтації нагадаємо, що збірка Перро в своїм остаточнім виді складається з 11 казок. В передмові Сентів каже, що своїм змістом ся збірка

[1]) Revue d'ethnographie et des traditions populaires, 1921, № 8.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

являється найбільш відповідною збіркою для його дослідів, бо в ній репрезентовані три найважніші типи казок, які на його думку взагалі помітні в запасі мандрівних казок цілого світу (треба одначе сказати, що Сентів ніде не згадує про казки инших, тут не зазначених типів, і читач має часто враження, що сі найважніші типи в дійсності одинокі три типи казок). Відповідно до того він ділить 11 казок Перро таким чином; 1 тип: Феї (Les fées)—Казка про добру і злу дівчину, або, як у нас називається подібний мотив: про дідову доньку і бабину доньку. Спляча красуня (La belle au bois dormant). Золотий черевик (Cendrillon). Осляча шкіра (Peau d'âne). Червона шапочка (Le petit chaperon rouge)—всього п'ять казок. 2 тип: Хлопчик мизинчик (Le petit poucet). Синя борода (La barbe bleue). Riquet à la houppe (тема подружжя з потворою). Кіт у чоботях (Le chat botté)—чотири казки. 3 тип: Griseldis, або справжня покора. Дурні бажання (Les souhaits ridiculs)—дві казки. В підзаголовку своєї книжки Сентів як джерело казок означує примітивні звичаї і народні обряди (liturgies populaires). За мото до його праці можна вважати фразу Mauss'а, яку він цитує: „Міт се тільки екзегеза або коментар обряду",—се твердження Сентів поширює і на казку. Серед перечислених казок Перро на його думку особливо перші дві групи мають виразний обрядовий характер (третя група, останні дві казки, як він думає, походять з провідницької літератури, отже теж ніби звязані з якимсь богослуженням, але властиво обрядового характеру не мають, тому й ми не будемо ними займатись). Перші-ж дві групи він характеризує так: перша група репрезентує свята, звязані з порами року, друга—се казки, що відбивають в собі обряди посвяти.

Посвяту Сентів розуміє широко: посвятою, поясняє він, примітивна людина навчається і магічно підготовляється до виконання своїх обов'язків і своєї ролі в групі—роді і племени. Тому вже сама назва сеї другої групи казок робить її особливо цікавою для нас і заповідає інтересні погляди на сі казки. Але ми все таки почнем огляд від першої групи, тим більше, що її толкування вже викликало певну опозицію в фольклорній літературі, яка характеризує ролю сеї роботи.

Окремі студії, з яких складається книга, обіймають кожна казки якоїсь окремої теми, по можності вичерпуючи всі важніші варіянти, і таким чином дають огляд казок часом досить далеких від відповідного варіянту Перро. Але вихідною точкою завжди являється варіянт Перро, і його можемо вважати підставою теоретичних висновків Сентіва. Тим більше, що часом, аби дотримати симетрії деталів якоїсь казки у Перро, Сентів навіть розриває надвоє групу варіянтів, яку з його теоретичного становища краще було-б оглядати разом: він і розглядає їх зокрема для того, щоб кождій з одинадцяти казок відповідала окрема студія. Перед кождою з них передрукований текст даної казки Перро; се улегшує слідкування за міркуваннями Сентіва.

Перша студія (Феї) має підзаголовок—Новорічна служба. Зміст казки Перро такий. Одна з двох сестер, молодша, гарна і добра, чемно дає напитися старій бабі, що зустрічає її коло криниці, а за се одержує ласку: за кожним словом з рота її вилітає квітка або дороге каміння. Старша-ж, погана і горда, за свою нечемність коло криниці, куди її післала мати, позавидувавши щастя меншої, за кару при кожному слові викидає гадів і жаб. Менша нарешті виходить заміж за королевича. Ся казка пояснялася звичайно, як алегорія метеорологічних явищ: ранньої зорі і темряви ночи, або весни і зими. Але вже один письменник XVIII в. добачав у сій казці (що правда, не тільки в ній, а у всіх казках про фей) вплив старого французького звичаю залишати в деякі дні року в окремій кімнаті вечерю для фей, що прийдуть обдаровувати добром або злом сім'ю або новонароджену дитину, що знайшлася в тій хаті [1]). Залежно від того як прийняли фей, так вони й обдаровували господарів—подібно як в

[1]) G. F. P. Saint Foix, Essais historiques sur Paris. 1754—57. Сентів цитує 4-е вид. 1766 р.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

казці Перро. Се помічення стає вихідною думкою й для Сентіва. Звичай з Піренеїв, що він цитує: лишати під новий рік воду й вино для фей, дійсно творить добру паралелю для услуги, яку робить старій феї героїня Перро, даючи їй напитись свіжої води з криниці. А нагорода феї Перро: квіти і дорогоцінності, легко можуть бути пояснені як рівноцінність инших, традиційних дарів фей: урожайности й багатства. Але й подружжя молодшої, доброї сестри має своє пояснення у вірі в фей, чи вірніше,—в новорічнім обряді, оскільки він звязаний з феями,—думає Сентів. Він приводить приклади ворожіння про жениха під Новий Рік і напередодні инших зимових свят, що на його думку стоять в звязку з вірою в фей, з новорічною службою і сею казкою. Правда, він не доводить, що в сих ворожбах се власне феї приводять нареченого до дівчини, що спить над накритим столом в надії побачити свого судженого; не говорить і того, що дівчина дістає нареченого за своє добре поводження з феями. Між прикладами ворожіння особливо підносить російський, де, розуміється, західньо-европейські феї не грають ніякої ролі. Видно, для автора звязок між феями, новорічною службою й ворожінням не потрібує ніяких доказів. Асоціяція пояснень для нього ув'язується головно мотивом накритого стола, на який він натрапив у згаданім новорічнім обряді: стіл для фей (чи ширше—опікунчих сил)=стіл для нареченого. В поясненнях Сентіва останній мотив одначе тільки ускладнює перший, і без того дуже широкий. Але сей перший мотив—стіл для фей, гостину духів, визначено для пояснення основи казок типу дідової дочки і бабиної дочки, як нам здається, дуже вірно. Тільки здається нам також, що автор міг-би корисно поширити свої шукання що до сього мотиву в напрямі вірувань, звязаних з пошаною чужинців взагалі. Чужинці довго уявляються примітивним громадам як носії невідомого добра і зла від вищих сил, в нагороду гостинним і в кару непривітним людям, і ся гадка часто виявляє себе в словесності. Спеціяльно в казках отсього типу часто все залежить від поводження людини супроти якихось чужих невідомих людей. Зустріч із ними буває і в дорозі і у власній хаті. Але обов'язки супроти чужинців в побуті дуже тісно зливаються з ріжними побожними трапезами для душ померших і всяких природніх сил, і з сим мотивом споріднене й те годування германо-гальських фей, що спинило увагу Сентіва. Таким чином ідея гостинности, спеціяльно до невідомих людей і сил (фей), як підстава сеї казки, здається дуже на місці. Але чи годування фей було дійсно звязане з початком нового року, лишається у автора невиясненим, і так само й питання, наскільки казка Перро натякає власне на якийсь скристалізований обряд такого годування. Ідея гостинности, ріжних обов'язкових дарів та гостин для всякого рода контрагентів примітивної людини: рідні, сусідів, покійників і духів, настільки могутня в побуті некультурних народів, що вона могла і мусіла впливати на фольклор значно ширше ніж через посередництво якихось спеціяльних обрядів. Вказавши на мотив годівлі фей, Сентів безумовно вступив на дуже певний і важний шлях до одного з джерел подібних казок; але він не пішов ним просто, тільки звернув у бік нових мотивів, щоб там знайти пояснення окремих другорядних деталів варіянту Перро. Так, з огляду на зустріч коло криниці він спиняється над поняттям місцевих духів (personifications topiques) і переходить до ріжних казок про чудесні вандрівки до чарівних місць, з яких добра дівчина вертає багатою і щасливою, а зла покарана якоюсь тяжкою карою; далі—до зустрічи з помічними звірями. При тім віддаляється досить далеко і від „Фей" Перро і від теорії про новорічну гостину: остання, обумовлена формами західньо-европейських понять, губиться зовсім серед бенгальських і південно-африканських обичаїв. Але і ширше пояснення, що правда, не досить ясно зазначене у Сентіва, але зовсім виразно дане його попередніми міркуваннями про обов'язки гостинности і щедрости (обопільних дарунків), значно тратить свою ціну супроти великої сили сторонніх варіянтів на тему чудесної вандрівки (тему відомої у нас кобилячої голови, або Грімів Frau Holle). Таким чином значна частина студій про фей з по-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

гляду соціологічного освітлення являється зайвою, а цінніша її частина лишається нерозвиненою відповідно до сього завдання.

Се тим більше помітно, що зараз в слідуючій студії, про Сплячу Красуню, автор знов вертає до питань, порушених у „Феях", а саме до обов'язків гостини.

Зміст „Сплячої Красуні" загально відомий. Сентів відзначає, що ся казка має характер навчання, як поводитися з феями, що приходять до новонародженої дитини ворожити її долю. В сім феї поводяться подібно до старинних Парк, що фігурують в античних мітах при народженні людей і богів. Так само у Скандинавів дітям ворожать віщі Wolas, у Новогреків Міри, у Болгарів Наречніци. Всі сі незвичайні гості дійсно мають рішаючий вплив на долю цілого життя людини, і тому в перший час по народженню їх стараються задобрити чим можна: часто запросинами на хрестини, як у казці, або до участи у відповіднім старшім обряді над дитиною—напр. в більш примітивних пострижинах. Прозьба на христини, як відомо, і в звичайнім життю часто буває способом задобрення потрібної прихильности „корисних" або впливових приятелів!

В казці про сплячу красуню ми маємо приклад біди, що може статись, коли тих впливових сотворінь, спеціяльно фей, не запросиш, або не всіх запросиш на гостину в рішаючий для дитини момент. Отже казка проповідує гостинність для фей. Але, як відомо, принцеса проклята феєю засипає на сто літ від фатального уколення веретеном. Се стає для Сентіва темою цікавого розшукування на тему ритуальних заборон прясти, спеціяльно на Новий Рік, на Святий Вечір, перед Великоднем, на Страснім тижні, в Великодну ніч [1]). Він спиняється над звязком прядива з віщими божествами, як сі-ж Парки і феї, а зокрема фея Берта або Берхта [2]). Все се приводить автора до висновку, що казка оповідає про зимовий сон новонародженого року, з якого його будить сонце. З сього приводу рецензент лондонського „Фольклору" закинув авторові, що він таким чином доходить до висновків старих солярних теорій, тільки називаючи їх инакше, і не дає нічого нового [3]); але сей закид зовсім несправедливий і виявляє незрозуміння характеру Сентівової праці. Сентів не для того займався „Сплячою Красунею", аби довести, що в ній захований природній міт. Він пояснює казку не так: для нього вона являється відгомоном не голого повір'я, а весняного обряду—будження нового року, що його представляє дівчина, яка удає сплячу. Будять її дотиком чи поцілунком молоді хлопці, які відповідають принцові казки Перро і репрезентують тепло, весну і т. и. Сентів не міг привести опису такого весняного обряду, але він наводить французьку пісню, що мабуть співалася з якоюсь драматичною грою. Тут дівчина засипає, уколовшись як Красуня, не веретеном, а зеленою колючкою. Її розбуджують „проїжджі кавалери". Пісня може дійсно відбивати якийсь обряд—гаївку, що досить близько нагадувала оповідання Перро.

Студія ся, на нашу думку одна з кращих у книзі, дає таку розвязку питання, що може здаватись зовсім вдовольняючою. Але ми з жалем констатуємо, що й тут Сентів пустився за деталями, занедбуючи глибші досліди соціяльних підвалин казки, властиво групи казок. Дійсно обряд, що його викриває Сентів, коли він існував де-небудь, міг повторятися всього тільки раз на рік, і яка була його функція, ми ясно не можемо знати; але звичайні людські діти родилися у всяку пору, і для кожної з них повставала все нова проблема забезпечення щасливої долі, справа зовсім ясна що до свого значіння.

---

[1]) Не згадує автор постати тісно звязаної з прядивом, але не новорічної—нашої П'ятниці. Порівн. М. Грушевський, Історія Української літератури т. IV с. 588.

[2]) Сентів не придержується погляду прийнятого напр. пок. Олександром Веселовским (Опыты по исторіи развитія христіанской легенды. Берта, Анастасія и Пятница, Журналъ Министерства Н. Просвѣщенія 1876, кн. 2), що Берта відповідає Севілі—королеві Савській жидівської й християнської легенди; див. нашу рецензію на його статтю Revue d'ethnographie et des traditions populaires, „Україна" 1925 кн. 5.

[3]) The Folk-Lore Journal, vol. XXXV—1924.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Якщо в гіпотетичнім обряді появлялися ті феї чи Парки, що їх бачимо в казці, то з'являлись вони хіба лише під впливом більш розробленого ритуалу народин дітей, а не років. Сам Сентів описує, як бретонські селяни залишають в порожній хаті, сусідній з тою, де лежить породілля з дитиною, вечерю для фей, яких запрошують на хрестини. А хоча такий звичай для містично думаючих примітивних громад може мати значіння дійсних зносин з сими феями, то в казці поява фей відбувається простіше. Вони приходять разом з иншими гостями—людьми, і без ніякої таємниці; ріжниця між ними і иншими гостями на перший погляд зовсім невелика. А в дійснім життю ся ріжниця мусіла бути ще менша!

Очевидно фей просили і твердо мусіли вірити, що вони можуть прийти. Але не менше значіння, а реально, розуміється, ще більше—надавалось простішим гостям: родичам, сусідам близьким і далеким, серед яких дитина мусіла жити потім, і від яких мало залежати її добро, її громадська позиція, звязки, опіка громади—її щастя в більш буденному й конкретному розумінню. Дарунки, що будуть принесені на сю першу гостину новій людині, стануть задатками на дальші, пізніші приязні зносини з нею; приняття, а часом і дарунки, що роздаються гостям на родинах чи відповідних церемоніях, що відповідають хрестинам,—се ніби могоричі, що потім будуть відплачені дитині. Не можна недоцінювати значіння сього контракту, навіть позбавленого впливу вищих сил, фей і долі. Ми бачимо його вагу ще в нашім селянськім побуті, в інституті кумівства і хрестин. А треба пам'ятати, що для примітивного громадянства звичайна людина має ще магічну силу, що йде на зле або на добре окруженню,—дещо подібно як вплив фей у казці Перро.

Слово контракт тут зовсім оправдане—і саме в новій праці про контракт M. Mauss'а знаходимо оповідання, що являються дуже доброю паралелею і змістовним поясненням для „Сплячої Красуні" [1]). Воно дає нам вказівки на посвоячення сього казкового мотиву — значно більше ніж ті, на яких спинився Сентів. Для прикладу того, в якім напрямі слід було повести шукання, наведемо сю паралелю хоч коротко. Се оповідання північно-американського народу Тсімшіанів. Воно оповідає, як дочка ватажка ходила до краю Видрів і відти вернула з дитиною-видрою. Малий видрич виростає на першорядного ловця і дід-ватажок може справляти великі гостини та спрошувати на них всіх сусідніх ватажків, та вітати їх м'ясом, що приносить видрич. Всім сим гостям дід представляє унука і просить бути обережними та не вбити його якнебудь: правдоподібно, з огляду на незвичайний вигляд унука—видри він уважав се особливо потрібним. Але помилково на празник не було запрошено одного ватажка і його людей, що таким чином не знали малого видри. Раз зустріли вони його на полюванню, коли він ніс в зубах велику фоку (тюленя), і вбили його, а здобич відібрали. Плем'я Видриного діда шукало його довго, і нарешті дізналось, що трапилось з Видрою через плем'я, що його не знало. Сі люди дізнались теж про те, що сталося, і прийшли перепросити ватажка, бо вони-ж не знали Видри. Видрина мати вмерла з журби. Оповідання закінчується так: Ось чому давніше, коли у ватажка родився син, справляли великі празники і просили на них всіх людей, щоб усі знали його й його ім'я.

Мос, що сам завважив посвоячення сього оповідання з европейськими казками, хоч не вказав ближчих паралель ужив його як одну з ілюстрацій, що виясняє значіння дарунків і гостин для утримання правильних відносин між окремими частинами первісного громадянства. Він вияснив ролю дарунків як громадських гарантій, які ставлять у взаємну залежність магічні сили людей і племен, тих що обмінюються гостинцями, і таким чином уставляють нормальні мирні зносини між людьми. Ми не можемо вказати тут на всі висновки, що підказує ся праця для цілої великої групи явищ фольклору, звичаїв і

[1]) M. Mauss, Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques. Année Sociologique. Nouvelle serie, т. I. 1925, с. 104.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

переказів зрослих на ґрунті таких поглядів на гостинність в найширшім розумінню (саме так, як його піддає українська мова, що виводить з одного слова і обов'язки приязних відносин до чужих і ідею дарунку—„гостина", „гостинець"). Можемо додати тільки побіжно, що сі форми зносин, викриті працею Моса, служили безумовно взірцем і для позалюдських зносин примітивних громад, наприклад, для їх зносин з покійниками. Своєрідний ґрунт, утворений сими економічно-правовими факторами, зростив безумовно і „Сплячу красуню", а з більш моралістичною закраскою і „Фей" Перро, що нас тепер займають. Сентів не зумів дійти до сього ґрунту не лиш тому, що бракувало соціологічних праць в тім напрямі, але ще більше через те, що він принципово замкнув себе в тісні рамки деталів, даних певним варіянтом Перро, стараючись триматись їх як певного основного типу. Помилка його в тім, що він старається знаходити пояснення для кожної казки зокрема, додавати до кожної її власні варіянти,—тимчасом коли сами теми стремлять до об'єднання, в однім вихіднім пункті, з якого вони розійшлись. Адже збірка Перро не являється якоюсь взірцевою збіркою, де-б умисно були представлені певні основні теми по одній чи по дві, як звірі в ковчегу! Перро оповідає те, що сам часто чув, чи любив слухати колись, і нема нічого дивного, коли його казки часто сходяться що до свого походження. Се навіть дуже природньо, бо важні основні принципи громадської морали звичайно знаходять собі численні потвердження в творах мистецтва, в ріжних варіяціях основного мотиву. Здогад про новорічний обряд будження весни, якщо він дійсно входить в „Сплячу Красуню", теж являється такою варіяцією, доданою до основної теми. Вона могла бути теж предметом окремої студії, без шкоди для основної теми, коли-б тема була досліджена відповідно. А тут вона затоплена масою окремих уваг і помічень та лишена невисвітленою.

Се власне та хиба, що найбільше шкодить цінній праці Сентіва. Ми не думаємо слідити за нею від казки до казки, але спинимось на найбільше характеристичних і повчаючих моментах, що визначають конфлікти між соціологічними змаганнями автора і його методом. Такий конфлікт повстає з приводу групи казок—інціяційних на думку автора: Синьої Бороди і Рікé. Перша з них має підзаголовок—„ритуальна покута", друга—„сила кохання". Обидві вони мають до діла з посвятами дорослих людей, не підлітків, у новий стан. Мотиви сих посвят у викладі Сентіва тісно переплітаються, відкриваючи такі інструктивні перспективи на досліц сих казок, що варто на них спинитися довше.

Почнемо з Синьої Бороди. Ся казка зазнала більш ріжнорідних толкувань ніж инші казки Перро. Багато письменників поясняли її історично,—як відомо, такі толкування дали привід А. Франсові для його оригінального оповідання. Казку виводили з легенд про ріжні історичні особи, відомі, мовляв, із своєї жорстокости до жінок і дітей: британського короля VI в Кунмара і маршала Жіля де Рé, спаленого 1440 р. Але на думку Сентіва, сі легенди зложились десь коло XVI в. і власне під впливом вже існуючих старих казкових мотивів—Синьої бороди, а легенда про Кунмара ще й під впливом Едипа.

Більш ріжнородні релігійно-історичні пояснення сеї казки, між иншим—теорія походження Синьої Бороди від Індри, що теж має синю бороду, або від Перуна, що має золоті ключі (?), як і Синя Борода—Сентів без труду відкидає сі пояснення, штучні і непереконуючі, не боячись навіть додати зайвого аргументу на їх користь. Так, він вказує, що і вавилонський бог неба Самаш має своєю емблемою золоті ключі—і не дає їх нікому в руки, як се бачимо і в „Синій Бороді". А найважнішим аргументом проти всіх сих старших пояснень уважає те, що мотивом Синьої Бороди слід рахувати мотив забороненого покою, на що старші коментатори не зважали. Як на найважнішій серії казок сього роду він спиняється над казками про „Чарівника і його учня",—тема у нас відома під назвою „Ох". Сентів завважує, що спільність сеї теми і Синьої Бороди відзначив вже Коскен: говорячи про східньо-европейського Оха,

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

він звернув увагу на сицилійського „Ohimé“, кажучи, що він „відіграє ролю подібну до нашого Синього Бороди“ [1]). Казка про „Огімé“ дійсно комбінує мотив забороненої кімнати і вбитих жінок з темами Оха, безсмертного чарівника і т. и.; але ініціяційні моменти в ній зовсім зниділи [2]), отже коли Сентів і скористав з Коскенового зближення сих тем, то свої соціологічні висновки він мусів зробити сам, а „Огімé“, на нашу думку, їх не піддає, і Сентів справді й не використовує сього варіянту в своїй схемі ініціяційних казок.

Висновки, що Сентів здобуває із зближення сих тем: Оха і Синьої Бороди, такі: пригоди Охового учня під землею відповідають обстанові, в якій відбувається посвята у примітивних народів. Такі посвяти відбуваються в незвичайнім окруженню, далеко від осель. Так само спалювання лінивого учня, котрий все воскресає із одного вуглика, що лишився від нього і що його Ох поливає водою тричі, аж нарешті учень виходить з операції кращим, жвавішим, міцнішим ніж був і його освіта вважається скінченою [3])—теж відбиває деякі моменти ініціяцій.

Аналогія цілком влучна. Звичайно всяка посвята в новий і разом з тим вищий громадський стан дійсно відбувається через симуляцію смерти і відродження посвяченого,—бо смерть найбільше відділяє людину від решти людей, а відродження робить її вищою від них. Неофітів часто запевняють, що місце, де їх посвячують, знаходиться під землею або над землею, і що вони попали туди незвичайним способом. Чи візьмемо астралійські посвяти у дорослі, де діти вважаються мерцями підчас цілої посвяти, часом кілька тижнів, або й місяців; чи посвяту у містичні брацтва, „таємні товариства“, де кандидата „убивають“ і „воскрешають“ після кожного нового етапу ініціяції (як напр. у деяких північно-американських Індіян), або в грецьких містеріях, де неофіт переходив символічно через пекло, підземний світ у виді темних підземних покоїв, отже вважався мертвим і воскресав для нового життя, себ-то доходив пізнання таємниці ордену, до якого його приймали. Всюди зустрічаємо теорії про необхідне переродження людини, що завдяки йому стає ціннішою в громадськім розумінню.

Але хоч ідея містичної смерти сполучає сі ріжні ініціяції між собою, то з боку своєї громадської функції вони дуже ріжні. Посвята до поколінних верств звичайно обов'язкова, загальна; вона властиво тільки приєднує людину до гурту, зрівнює її з певною категорією людей і робить її вповні громадським сотворінням. Посвяти-ж до окремих гуртів, брацтв, таємних товариств,—посвяти спеціяльні, навпаки, виділяють людину з загалу і звичайно ставлять її понад гуртом, навіть роблять з неї щось понадлюдське і понадгромадське.

Тому коли Сентів говорить, що казка про Оха натякає на ініціяційні звичаї, то слід було йому сказати виразніше, яку саме ініціяцію бачить він під нею, тим більше що оповідання на теми загальної ініціяції і спеціяльної посвяти мусіли мати окремі сфери поширення: перші певно були більше приступні загалові, а другі мабуть відомі тільки в дуже уривковому стані. Очевидно, що в сім випадку Сентів добачає спеціяльну ініціяцію таємних товариств або чарівників. Але він не виясняє сього відповідно, і не довівши до кінця, кидає аналогію ініціяційних звичаїв з казкою про Синю Бороду і посвятою чарівника, щоб перейти до инших складників своєї теорії. Що до безпосереднього звязку Оха з Синьою Бородою, він відзначив хіба те, що Ох має зелену бороду,—але він не додає, що се пояснюється звязком Оха з лісом, з лісовою рослинністю!

Друга серія казок, що розглядає Сентів, підходячи до Синьої Бороди як до ініціяційної казки,—се казки про заборонену кімнату, про подружжя героя з

[1]) E. Cosquin, Etudes folkloriques, 1922, c. 539.
[2]) L. Gonzenbach, Sicillianische Maerchen, т. 1. Die Geschichte vom Ohimé.
[3]) Теорію Коскена про „Оха“ див. у М. Грушевського, Історія україн. літератури, т. I, с. 336.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

королевою чарівницею, що забороняє йому вхід до одної кімнати свого замку. Коли герой порушує заборону, то тратить все що мав і мусить наново здобувати свою жінку і все инше. Се й є те, що Сентів називає обрядовою спокусою: неофіт повинен витривати певний означений час і не піддатися спокусі, бо без того посвята починається наново, або кандидат тратить на неї право. Тут маємо діло виразно з вищими ініціяціями, що відбуваються не гуртом, як поколінні посвяти, а на самоті, ускладнені ріжними тяжкими спробами, як посвяти шаманів і инших знахорів. Сентів цитує звичай моабських Арабів, де ті, що хочуть стати факірами, аби здобути потрібну святу силу, ідуть в пустиню і там проводять сорок день в пості, повторяючи священні формули. Вони мусять боротись із спокусами диявола і коли устоять перед ними, то стають справжніми факірами. Се дає паралелю для одного персонажа з „1001 Ночи", що сорок день бореться із спокусою увійти до забороненого покою. Територіяльна близькість обох прикладів робить їх ще ціннішими і впевняє нас, що тут дійсно є відгомін ініціяційних практик. Сі ініціяційні звичаї й заборони, каже Сентів, коментувалися в старі часи оповіданнями подібними власне до тих, що він розглядає.

Спеціяльно що до забороненого покою, то він бачить в нім заборону неофітові входити до святої святих перед кінцем посвяти або заборону стреміти до найвищого окультного знання без потрібної підготовки. Він поясняє так навіть християнізовану казку про Дитину Марії (Marienkind) у Ґріммів, де 12 відчинених покоїв відповідають 12-ом апостолам і загальній християнській освіті, остання-ж кімната замикає тайну божої єдности (union divine). З другого боку, тему забороненої кімнати Сентів наближає до Синьої Бороди. Але перше ніж перейти до неї, він хоче ще уяснити собі зловіщу природу ініціятора „Синьої Бороди" і для сього утворює поняття обрядового спокусителя. Тут міркування Сентіва стають менш ясними: що саме розуміє він під спокусителем, себ-то які культурно-історичні явища, які конкретні органи ініціяційної інституції має на гадці?

Спокуситель в ініціяціях звичайно буває злим духом, як у згаданім прикладі з Моабу, так сказати: силою зовні. Він не входить складовою частиною посвяти, а скорше навпаки: протиставляється їй. Вся мета ініціяцій— втекти від цього небезпечного, непрошеного і влазливого духа. Правда, його наявність потрібна для самої посвяти: якби не було диявола, то не було-б спеціяльної тренiровки, потрібної для вищого степеня досконалости. Але се зовсім не робить диявола учасником самої посвяти, ініціятором. Сентів для пояснення своєї ідеї обрядового спокусителя наводить кілька індійських казок про учителя-людоїда, від якого останній учень щасливо втікає та оживляє кістяки своїх попередників, що проходили науку у сього зловіщого аскета. Ся тема, розповсюджена не лише в Індії, але й в Европі, на думку Сентіва, очевидно, ріжниться від инших казок про науку у чарівника або Оха лиш так-би мовити— своєю трагічною закраскою, а загалом належить до одної теми. Але на нашу думку ріжниця між ними фундаментальна. Згодившись на тім, щоб казки про Оха пояснити як відгомони певних ініціяційних обрядів (спеціяльно знахорських), ми не можемо зрозуміти як ініціяційну норму учителя-людоїда що дискредитує своїм поведенням саму ідею такої непевної науки, чи посвяти, яка кінчиться добре лише тоді, коли від неї втечеш. Між обома групами казок існує глибока ріжниця, і то від самого їх джерела.

На нашу думку доглянути сю ріжницю помагає одно оповідання з Австралії, про посвяту хлопців у дорослі. Се оповідання стоїть ще в тіснім звязку з громадською функцією, що породила його; воно, так сказати-б, не перейшло ще зовсім з дійсности в казку: його оповідають неофітам підчас самої посвяти. Тут виясняється, як два великі знахорі, чи боги сього народця (се незовсім ясно) організували ініціяцію дітей. Вона мала відбуватись таким чином, що хлопців палили, а потім воскрешали знов до життя. Та оден з організа-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

торів (Баямі) показав себе нікчемним учителем; хлопців він убивав, але знов не воскрешав, чи з своєї злости, чи з неуміння, не ясно, але кінець-кінцем діло ініціяції від нього було відібране, а ним зайнявся компетентніший бог Дарамулюн[1]).

Оповідання се належить до церемонії, має літургічний характер, і очевидно повинне підносити пошану до ініяційних звичаїв. Можливо, що воно відбиває спомини про якусь революцію в галузі посвяти: може зміни під впливом якогось культурного завоювання зайшлих племен, що розповсюдили свої власні ініціяційні звичаї серед місцевого населення. Ініціяційні міти часто займаються тими часами, коли ініціяції відбувались инакше, не так як в даний час, а спеціяльно в Австралії таке ініціяційне культуртрегерство деяких племен цілком певне. Але в кожному разі такі оповідання, як тільки що наведене, не можна вважати простими описами ініціяцій, як ті казки, що ними займається Сентів (пр. про Оха). Сі казки представляють ініціяційну догматику, перенесену до казок; тимчасом як оповідання на тему злого учителя належать скорше до екзегетики, або й полеміки ініціяцій.

Але Сентів непотрібно обмежився тільки тими оповіданнями про злого учителя, що відбивають в собі спеціяльну ініціяцію. Серед казок про злого учителя знаходимо також і теми загальної ініціяції, як австралійське оповідання, або сицилійська казка про злого учителя і королівну, де королівна ходить до школи з иншими дітьми до учителя, який потім показав себе людоїдом. Ся обставина виразно нагадує загальні, поколінні посвяти. В казках сього типу ідеї необхідности правильної науки чи посвяти,—і небезпеки посвяти неправильної,—виступають значно ясніше, ніж в казках про науку в людоїда-чарівника. Але у всіх них учитель-людоїд поясняється, на нашу думку, паралелею невдалого ініціятора Баямі, що хоч правильно з'їдав неофітів, але не воскрешав їх знов, можливо тому, що не вмів. Остороги перед такими півзнахорями, чародіями не зовсім досвідченими (непевними, правдоподібно через те, що їх наука не мала печати громадського авторитету), стосуються і до загальних і до спеціяльних ініціяцій. Тільки в останніх ся тема більше ускладнена і трудніша для досліду. Тому то й Сентів, обмежившись казками про злого учителя-чарівника (темою спеціяльної ініціяції), не оцінив їх властивого характеру і зарахував до инших ініціяційних казок.

І так поміж темами згрупованими Сентівом ми відзначили тему правильної спеціяльної ініціяції, неправильної загальної і неправильної спеціяльної ініціяції. Сам Сентів поділя їх инакше. На його думку, оповідання про жінку і заборонену кімнату—має на увазі посвяту кандидата подружжя (un apprenti mari); дитина Марії описує кандидатку в святі (une apprentie-sainte); учень аскета-людоїда се кандидат чарівництва (un apprenti-sorcier), і до сеї групи він приєднує і казки про Оха (с. 374). Сама-ж казка про Синю Бороду творить четверту групу на тему посвяти жінки перед подружжям. Отже маємо ріжні форми спеціяльних ініціяцій, і то дуже спеціяльних! Але розгляд Синьої Бороди дасть нам змогу розібратись в тих ініціяціях докладніш.

По-перше що-до вигляду й імени Синьої Бороди. Сентів каже, що се тільки випадковий страшний епітет: сей персонаж тільки „обрядовий спокуситель", що має роблено страшний вигляд. Сентів зближує його з иншими мітичними особами ініціяційних мітів, а разом з тим і з звичайними ініціяторами в масках, що навчають дітей перед посвятою в дорослі і лякають їх часом. Але треба завважити, що жахливий вигляд чарівників, маски й костюми, в яких виступають члени примітивних „таємних товариств", а часом і старшина на родових і племенних празниках, розраховані головно на непосвячених, і ніде вони не мають на меті розганяти учнів перед посвятою, як се робить учитель в казках про злого учителя, до якого Синя Борода най-

[1]) Див. нашу збірку „З примітивної культури", 1924, с. 25.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

більше подібний. Тільки Сентів знов не відріжняє його від справжнього учителя, чи ініціятора – Оха! Постать Оха, на його думку, свідчить, що Европа теж знала подібних персонажів—нормальних ініціяторів спокусителів, що виступали в ініціяційних церемоніях і залишили по собі отсі казки як спомин. Тільки Синя Борода являється „спокусителем молодих жінок або наречених“: він має завдання навчити їх (отже не спокушати?) дотримувати тайну чоловіка. „Можна признати, що така проба для жінок була продиктована неоспоримою мудрістю“, додає Сентів.

Дальші міркування Сентіва мало-що додають до сеї тези і не роблять її міцнішою. Ані то, що замок Синьої Бороди він порівнює з так зв. „мужеськими домами“, спеціяльно північно-американськими кашимами і мехиканськими ківами—про які він каже сам, що жінок звичайно до них не допускають (де-ж тоді звязок з жіночою посвятою?). Ані те, що у багатьох народів, як він каже, подружня і поколінна посвята звязані так, що непосвячені не можуть дружитись (так як у нас неповнолітні—тільки се не має звязку з спеціяльними подружніми посвятинами). Всі сі аргументи не допомагають йому довести реальність його тези про отсю спеціяльну подружню ініціяцію.

Правда, посвята дівчат до жіночої класи у ріжних малокультурних народів звичайно підготовляє їх і до розуміння обов'язків дружини також. Але така посвята не являється спеціяльно посвятою наречених; вона належить до загальних поколінних посвят, і коли Сентів десь зустрічає иншу посвяту дівчат, подібнішу до його конструкції, то повинен був се висловити ясніш, або хоч вияснити, як він уявляє собі таку гіпотетичну посвяту. Далі, посвята жіночої молоди звичайно відбувається під керуванням старих жінок, або жінки, а не під доглядом чоловіків, що відповідали-б Синій Бороді, і переносити постать злого чарівника з одної форми ініціяцій до другої без ближчих мотивувань теж не можна. Може Сентів мав на увазі одного з тих старших громади, або инших її делегатів, що в деяких культурах вступають в подружні зносини з дівчатами перед їх властивим подружжям. Може спеціяльно він натякає на пробне подружжя Наярів з Південної Індії—так зване Thalikettu (в'язання tali, символу подружжя, як перстень в Европі), без якого дівчата не можуть вийти заміж направду, і воно відбувається на взір весілля. Але се не є посвята в розумінню Сентіва, і ніде він не каже, що має на увазі власне сих пробних мужів як прообрази Синьої Бороди. В студії про Riquet à la houppe, говорячи знов про подружню посвяту, він каже: „Трудно уяснити дійсний характер примітивної церемонії, що породила сей тип казок. Чи се посвята до подружжя, чи якесь ініціяційне подружжя? Обидві відповіді можливі і може вони правдиві одна й друга“. Але при теперішнім стані етнологічних дослідів—се занадто неясна відповідь!

Нарешті, коли ми маємо в казці про Синю Бороду навчання молодої жінки, то хто властиво учить її, чого і для кого? Бо-ж мова йде про підготовку жінки для будучого чоловіка. Синя Борода, коли він ініціятор—то він злий ініціятор, типу Баямі і „злих учителів“, як се ми вказали вже вище. Наука його кінчиться зовсім негативно, і коли вважати, що жінка могла чого-небудь навчитися із пригод, описаних у казці, то власне не вірности тайнам свого чоловіка, але вміння обманювати його (так, приміром було з сициліянським Синьою Бородою, про якого згадував Коскен: дівчина, не витримавши проби, зручно обманює свого „учителя“, так що він вірить в її послушність). Коли-б се був дійсно ініціяційний фольклор, то треба було-б хіба додати, що се були спеціяльно жіночі поради про те, як давати собі раду з чоловіком!

Але подружні посвяти, хоч як слабо обґрунтовані в теорії Сентіва, на його думку, мали дуже великий вплив на казки. Вони пояснюють йому цілу велику групу казок, зібрану в студії про Рікé[1]).

[1]) Зміст казки про Рікé такий: Одній королеві родиться надзвичайно поганий син, але добра фея дає йому цінний дар: він буде розумний і милий і окрім того зможе зро-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Тут Сентів ступає по більш розчищенім ґрунті за слідами Е. Ленґа. Бо до казок подібного походження як Рікé Сентів зараховує казки про чоловіка звіря—де кохання жінки визволяє зачарованого від того звірячого виду, що він носив, і—тему Ероса та Псіхеї.

Останню Ленґ колись поясняв подружніми заборонами, табу, що не дозволяли чоловікові і жінці на початку подружжя зустрічатись инакше як тільки вночі, або не позволяли жінці показуватись чоловікові без серпанку, вимовляти імени свого чоловіка, або забороняли жінці говорити з чужими, аж до народження першої дитини, і т. и. На його думку, оповідання типу Ероса і Псіхеї повинні були коментувати такі заборони. Сентів прийма се Ленґове пояснення; але він ускладнює його, поширюючи і на згадані вище казки. Натяки Рікé на підземелля наводять Сентіва на думку про посвячення дівчат-наречених в печерах або гротах,—бо жінка чоловіка-звіря часто живе з своїм чоловіком в горі або під землею (так само як і учень Оха). Там їх між иншим навчали, очевидно, і тих жіночих правил, що вже відзначив Ленґ. Метаморфози в казках двох перших груп (Рікé і чоловік-звір), на думку Сентіва, поясняються містичними (спеціяльно ініціяційними) церемоніями, де виступали звірячі маски. Повернення зачарованих до людського вигляду в казках являються відгомоном тих маскових виступів, після яких учасники являлись знов як люди.

Чи таке пояснення необхідне? Адже віра в однородність звірячої і людської природи не менш стара як звірячі маски, а згадка про маски не вносить нічого цінного для пояснення такої віри. Теорія ініціяції тут нічого не додає, а в казках типу Психеї, і навіть типу Рікé, вона й зовсім зістається з боку. З приводу Синьої Бороди ми завважили, що теорія подружньої посвяти у Сентіва не доведена до конкретних форм; в приложенню-ж до сих казок вона й зовсім зайва. Сентів завважує, що довгі шукання Псіхеї нагадують механізм ініціяцій з їх поділом на етапи; але він не розвиває сеї цікавої думки, а инших ознак ініціяційного походження в сій казці показати не можна.

Отак довелось нам відзначити в цілім ряді прикладів уривковість авторових міркувань, котрими він силкується обґрунтувати свою соціологічну інтерпретацію казок. Яскраво характеризує сю хибу кінцевий уступ Синьої Бороди про ініціяційні звичаї. Відповівши на згадані в початку сеї доповіди закиди Юбера, він каже: „Ще раз: ми не знаємо обряду посвяти, що відповідав-би, сцена за сценою, подіям нашої казки, яка, до того-ж, натякає властиво тільки на обрядову спокусу. Якщо нас запитають, де відбувались обряди, які ми маємо на увазі,—ми відповімо не вагаючись: в Африці, в Азії, в Америці, всюди. Вбивство посвячуваного, або його симуляція.... практикувалось в усіх усюдах, як ми довели. Кості, черепи і кістяки, що говорять в багатьох з наших казок, промовляли не раз до посвячуваних. Чи ще за наших часів не бувало лож (автор говорить про масонські ложі), ініціяційних покоїв, що вражали своїм виглядом і де подобизни смерти забирали слово? Дійсно, ініціяційні обряди були загально розповсюджені і ся їх загальна розповсюдженість власне й пояснює загальну розповсюдженість деяких казок".

Сей уступ не дивний, не вважаючи на свій дещо необачний категоричний тон. Останні часи в дослідах соціології (головно примітивної) дали великий матеріял для оцінення мотиву посвяти в громадськім життю. Тенденція грома-

---

бити розумною людину, яку покохає, хоч-би яка дурна ся людина була. Друга королева має доньку надзвичайно гарну і цілком дурну, якій фея позволила зробити гарним, кого вона покохає. Рікé зустрічає її і покохавши зразу обіцяє їй розум, якого вона дуже бажає, коли за рік вона вийде за нього заміж. Королівна згоджується і розумнішає настільки, що забуває свою глупоту. Та разом з тим забуває і Рікé. Аж рівно рік після зустрічи, коли вона роздумує в лісі про подружжя з якимсь прекрасним принцом, земля розчиняється і вона бачить карликів, подібних до Рікé. Приходить і Рікé і коли королівна хоче відмовитись від своєї обіцянки, і від подружжя з поганим карликом, він каже їй, що вона коли захоче, може зробити його гарним, і казка кінчається щасливо.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

дянства, так сказати, кристалізуватись, виділяти з своїх членів прикмети особливо цінні з громадського погляду, фільтруючи їх через апарат спеціяльних обрядів—посвят, а далі диференціяція сього процесу: поділ громадянства на що раз менші гурти, відділені від себе і від аморфної людської маси все складнішими обрядами, вищими стінами і тіснішими дверми,—виявляється що раз більше, як фундаментальний фактор в життю не лиш примітивних громад, але й диференційованої класової суспільности. Звязок між таємними товариствами, грецькими містеріями, масонськими ложами і—до американського Ку-клукс-клану включно виступає все виразніше. Се явища одного порядку, які можна поясняти одні другими, але розуміється—тільки в дуже широкім розумінню.

Разом з оцінкою сих явищ для громадського життя іде й використовування ідеї посвяти в дослідах словесної творчости. A. v. Gennep намітив недавно толковання Апокаліпсису Іоана як ініціяційного катехизму якоїсь азійсько-жидівсько-християнської містичної секти з Малої Азії. Автор „Обрядів переходу“, що сам має велику практику в ініціяціях, бо чотири рази був посвячений—останній раз (на жаль тільки на половину!) до грізного Ку-клукс-клану—не завагався використати матеріял з обрядів „таємного товариства“ американських капіталістів для пояснень незрозумілих місць Апокаліпсиса[1]). Ще раніше повстала ініціяційна теорія иншого світового твору—повісти про Ґрааль. Авторка сеї теорії, Jessy Weston[2]) будувала її довгими десятиліттями, використовуючи історично-літературні й соціологічні матеріяли—особливо досліди над вегетаційними обрядами Фрезера (що до речи сказавши мав великий вплив і на теорію сезонових казок Сентіва), і прийшла кінець-кінцем до висновку, що в повісті про Ґрааль відбився обряд посвячення якоїсь містичної секти, занесеної принаймні в деяких деталях, мабуть з Малої Азії, поміж кельтську людність, де вона потім завмерла під норманським завойованням. „Повість про Ґрааль се єдиний приклад в світовій літературі переказу величнього обряду словами безсмертного твору“, каже Дж. Вестон, і се її означення сходиться з згаданою вже тезою у Сентіва, навіяною фразою Моса: розвою творчости від обряду до повісти (вище, с. 98).

Тому коли Сентів ставить тезу ініціяційного походження казок, то се, як бачимо, не має в собі нічого несподіваного. І в соціології і в досліді словесної творчости в сю хвилю помітна мода на ініціяцію. Але хоч породжена дійсними вимогами науки, ся течія має і негативні сторони инших мод: в наукових колах з'являється тенденція скермувати всякий дослід в одно нововідкрите русло і бажання використати нову теорію чи новий науковий засіб поза межами, даними його приридою, для инших завдань. В деякій мірі бачимо се і в ініціяційних казкових теоріях Сентіва, і навіть в його ритуалістичній теорії казки взагалі. Одно з вражінь, яке лишають його чотири ініціяційні казки, те що така велика частина світового казкового фонду, яку він накреслює, не може виходити від одної інституції посвяти з її ріжновидностями, і соціологічні та етнологічні вказівки, які він розкидає поміж своїми дослідами казкових тем, не переконують що до реальности теорії в таких широких рамцях, як він їх ставить. В однім місці Сентів сам передбачає можливість такого закиду (с. 457) та відкидає його аргументом загальної вузькости людського світогляду: „Людські думки крутяться, як і само життя, в вузькім кружку. Три або чотири головні думки кермують нашими вчинками від народження до смерти. Навіть обряди, що з'єднують найрозкішніше життя з найбільш ідеальною думкою, зводяться до одностайних і все повторюваних типів“.

Ся відповідь Сентіва на можливий закид проти його теоретичного узагальнювання окремих помічень приводить нас до загального питання про метод Сентіва, його доказову вартість і зокрема—його вартість для соціологічної теорії казок, що автор мав на меті.

---

[1]) A. v. Gennep, Le symbolisme de l'Apocalypse. Revue de l'histoire des religions, 1924, № 3.

[2]) Jessy Weston, From Ritual to romance. Cambridge Press 1920.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Будова його доводів досить одноманітна у всіх студіях. Для взірця візьмім приклад Синьої Бороди, розібраної вище. Слабі сторони авторового методу тут виступають найяскравіше.

Сентів констатує, що даний вихідний варіянт, вважаючи на деякі прикмети, належить до означеної групи казок. Сі казки виявляють певні побутові або ідеологічні прикмети. Подібні прикмети зустрічаються в звязку з певною примітивною установою. Деяка частина названої групи казок зустрічається у народів, що мають таку установу. Отже—піддає він висновок — всюди, де зустрічаються подібні казки, мусіла існувати згадана інституція і казки свідчать про неї.

Се вже рішуче забагато. Але Сентів іде часом і далі, і коли певна частина казок має деякі незрозумілі натяки, то він виводить з них нову форму інституції. Така інтерпретація не тільки перебільшує значіння соціологічного свідчення казок, але вона зовсім не рахується з вандрівкою казкових тем. Присутність якогось казкового мотиву в певній місцевості не доводить, що там існували ті самі умови життя і установи, що відбились в подібній казці в инших місцях. Навпаки, коли культурні пережитки не говорять про колишнє існування даної установи в тій місцевості, то се ставить казковий мотив під підозріння, що він тут занесений, чужосторонній [1]).

Що до будови окремих частин доказового ланцюга, то ми вже вказали, що знаки опізнання для зближення певних казок з певними звичаями у Сентіва бувають часом дуже незначні: так, в Рікé і в казках про подружжя з звірем згадка про підземелля веде його до теорії посвяти наречених (в печерах). Але й підійшовши до установи, що творить основу даних казок, він звичайно вдовольняється тим, що тільки назве її, або процитує короткий опис, не спиняючись довше коло неї. Тим способом він властиво, в найліпшім випадку, здобуває тільки загальні зближення, вказівки що до можливого напряму досліду в будучині, або правдоподібний здогад, який треба ще довести. Але він сам зовсім не спиняється на таких результатах. Він хоче знайти пояснення для поодиноких епізодів казок та звязати їх з окремими формами тої інституції, що стоїть поза цілою групою казок (таке згадане вище пояснення: замок Синьої Бороди—мужеський дім і т. д.), і так на основі загальних тверджень, чи міркувань він будує деталізовані пояснення окремих казок, що вражають своєю дрібничковістю і неясністю.

А замість того лишаються невикористані цінні помічення і цікаві гіпотези, що зустрічаються майже у всіх студіях Сентіва. Губляться вони найчастіше тому, що Сентів, покликаючись весь час на обряди і громадські установи, ніколи не переводить точної дефініції сих явищ, не описує їх та їх функцій, і тому не може міцно спертись на них і тісно прив'язати до них свої казкові досліди. Коли Сентів ставив собі завдання соціологічного досліду казок, то він мусів глибше зазнайомитись із формами і функціями інституцій, якими оперує, і перше ніж переходити до розвою окремих складників казки, повинен був з'ясувати перед нами той громадський ґрунт, на якім він хоче перевести порівняння мотивів казки і громадських форм. Без такого вияснення,— як се бачимо з його прикладів,—дослід не може дати нічого конкретного. Дослідник завжди повинен означити соціологічний вихідний пункт своєї роботи, і тільки означивши його точно, може переходити до сюжетного досліду взаємин і комбінацій і вандрівок казкових мотивів, або цілих сюжетів; сей дослід, в свою чергу, може дати деякі соціологічні вказівки, але тільки тоді, коли соціологічний напрям праці цілком витриманий. Тимчасом, як ми бачили—на запитання про батьківщину тих обрядів, що відбились на його думку в казках, Сентів відповідає легковажно: „в Африці, в Америці, всюди". Така відповідь до деякої міри оправдана—бо ніхто не може вимагати, щоб автор вичисляв

[1]) Ленґ в цитованій статті був більш обережний: він виразно сказав, що присутність казки на тему подружнього табу в певнім місці ще не доказує існування сього табу там, хоч-би воно й було дуже розповсюджене де-инде (с. 421).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

всі ті окремі звичаї з ріжних країв, що відбились на всіх варіянтах тої казки, яку він досліджує. Але з другого боку, коли автор не вимагає, щоб читач вірив йому на слово, а се йому очевидно не бажано, то він мусить показати читачеві цілком наглядно, як певна конкретна інституція, досліджена на певних звичаях означеного народу, чи народів, відбивається в певній конкретній казці. Повинен відзначити неточності і зміни сеї відбитки, додатки і пропуски в порівнянню з дійсністю. Після того, коли інституція, про яку йде мова, навіть і дуже поширена, і автор викаже се виразно, він уже не потрібуватиме доводити зокрема звязку кожної казки отсеї групи з раз уже описаною інституцією. Одно свідчення, зложене в таких поважних умовах, може вистачати для дальших доводів. Але вихідна форма мусить бути проаналізована і констатована цілком докладно.

Візьмім як приклад для казок про обов'язкові запросини (фей,—як каже Сентів або кого-б то не було, як ми вказали вище) наведене вище оповідання про Видру у Моса. Оповідання описує звичай обов'язкових гостин, празників між племенами, у племени Тсімшіан, та наслідки порушення сього звичаю через незапрошення гостя, що повинен-би був бути на празнику. Такий празник в Північній Америці називається звичайно „потляч" і ся інституція ще й тепер існує в повній силі, як важний фактор в системі обміну дібр і нормування громадських відносин. Мос, що дослідив її, відкриває перед нами ідеологічне значіння сих празників і магічної сили дарунків, що роздаються на них, та виявляє їх вплив на родинне життя і на політичні відносини в обсягу, який не може бути зазначений тут [1]). Вплив такого важного соціяльного факту на словесну творчість річ сама собою зовсім правдоподібна, і відбитка думок сього містично-економічного порядку в казці чи міті про Видру не викликає ніяких сумнівів. Але як доводять сі-ж досліди Моса, інституція „потлячу" й обов'язкового обміну дарунків була розповсюджена і в культурах Азії й Европи, а паралельно з тим бачимо, як надзвичайно поширений казковий мотив, нещастя через незапрошення гостя. Розуміється, всюди, де ми натрапляємо на подібний мотив, знаючи розповсюдженість явища, коротко званого „потляч", ми можемо говорити про походження казки від примітивної економічної теорії обміну дарунків і того світогляду, що до неї належить. Ріжниці в деталях або й комбінація з иншими мотивами (пр. помста гостя в европейських казках, роля прядива і новорічні табу) очевидно можуть вказувати і на місцеві культурні форми, що утворились на тлі згаданої ідеології, і на вандрівки і зміни окремих казкових сюжетів. Але такий сюжетний дослід, необхідний для досліду казки, уже не затемнить її соціологічної основи, а навпаки додасть до неї нові вказівки.

Але в такім положенню супроти сього завдання Сентів знаходиться тільки в студії про пробу підлітків (Le petit poucet—La probation de l'adolescence), яку ми відклали сюди як ілюстрацію методу. Се найкраща з ініціяційних студій Сентіва. Тут він переважно знаходиться на ґрунті живих установ, і звязок між казковим сюжетом і звичаєм, що він має на увазі, тут справді дуже тісний.

Найважнішим доказом для його теорії служить тут африканське оповідання про пригоди гурта хлопців, що відбувають посвяту в дорослі, дуже—що правда—далеке від вихідної казки Перро, але зате прозоре що до свого значіння і походження від певного звичаю. Сентів мав тут цінного попередника в видавці сеї африканської казки, Жакоте [2]). Жакоте зробив до оповідання примітки, що пояснюють натяки казки на обстанову посвяти, і з них видно тісний контакт оповідання з реальним життям. Сентів використав сі вказівки дуже щасливо. Розвиваючи зазначену аналогію, він спиняється довго на подібних оповіданнях з Африки, де посвята існує як цілком жива інституція, і

[1]) Ми надіємось поговорити ширше про сю працю в дальших випусках нашого річника.
[2]) E. Jacottet, в Revue des traditions populaires 1888, III, 654.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

так здобуває велику певність для своєї теорії звязку між сею темою і звичаєм посвяти. Далі переходить до инших варіянтів сеї теми, що мають його наблизити до варіянту Перро. Але тут він охоплює вже завелику групу казок, забагато хоче пояснити і його міркування не такі переконуючі. Нарешті з сього досліду він виводить висновок, що казки про посвяту хлопців проводять думку, що завдяки посвяті, розвою хитрости і зручности дитина і слаба може побороти найбільші небезпеки. Тут уже соціологічної підстави йому не стає, бо примітивний світогляд звичайно не стоїть на становищі інтересів найслабшого; се здобуток вже дуже високої культури, і ті казки, що мають звязок з живими звичаями, сеї тези так виразно не ставлять! А коли і як входить вона в казки про ініціяцію, і чи казки з такою гуманною ідеєю ще пам'ятають свій ініціяційний початок, того з доводів Сентіва не бачимо виразно.

Але воно піддає методологічну вказівку, як повинна бути переведена така робота, що її мав на меті Сентів. Стараючись нав'язати свою казку до якогось звичаю і локалізувати її в громадській системі, дослідник повинен старатись головно про те, щоб звязок сей був певний, а не про те, щоб ним пояснити як-найбільше варіянтів. Напр. до казок про посвяту не треба було нав'язувати казок про невдалого ініціятора, бо, як ми вказали, вони мають самостійне пояснення в системі ініціяційних обрядів, і хоч значіння сього мотиву невдалого ініціятора і не першорядне; казки з сим мотивом треба відділяти від тих, що прославляють правильну посвяту.

Звідси випливає й инша вказівка, найцінніша може, яку подає ся праця. Коли по-перше,—дослід казки повинен базуватись на точнім означенню її соціологічного підкладу і по-друге—се означення повинне бути як-найточніше, і вихідний варіянт повинен виявляти як-найтісніший звязок з тою громадською установою, що в нім відбилась, то—третє, найкорисніше буде зачинати дослід від казки примітивної та від неї підходити крок за кроком до казок европейських збірок, а не навпаки. Загальне правило, що дослід соціяльних фактів слід починати від найпримітивніших форм, а не від більш розвинених, має повну вартість і для казки, і хоч воно ускладнює підготовчу роботу в практиці, зате позволяє уникнути корінних помилок в системі пояснень.

Тільки на так обґрунтованій, убитій, соціологічній підвалині повинен, здається нам, починатись дослід будови казки, як літературного твору. Натомість підхід до підвалин через дедукцію всього, що може бути віднесене на карб літературного оброблення, здається нам небезпечним: після такої дедукції для „побуту" може зістатись дуже мало!

Літературні форми і засоби теж обумовлені соціяльними факторами і відділяти їх від загального світогляду того громадянства, де вони розвиваються, для соціологічного завдання не корисно. Вони теж вимагають окремого соціологічного розслідження; спроби-ж чисто формального досліду казки, не даючи нічого для соціології казки, і з боку літературного досліду дають теж досить небагато [1]).

Розглянена праця Сентіва, не вважаючи на те, що її дефінітивні результати не дуже значні, значно цінніша вже самим порушенням питань, що потрібують розвязки і чекають її давно—саме питаня про соціологічне значіння казок. Зрушивши з місця сю справу, вона дозволяє нам доглянути і ті методичні засоби, яких вони вимагають для свого розвязання. І коли студії Сентіва не дали нам дійсної соціології казки, то можна надіятись, що з часом вони покличуть до життя метод соціологічного досліду казок.

Безпосередньо вони повинні викликати інтерес до подібних дослідів окремих тем, і такі окремі досліди будуть найкоротшим шляхом до загальнішої мети.

---

[1]) Прикладом їх може служити недавня книжка: Р. М. Волков, Сказка, разысканія по сюжетосложенію народной сказки, т. І. Одесса 1924 г. Порів. рецензію С. Савченка, написану із становища літературно-історичного досліду—Етнографічний Вісник, кн. І, 1925.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Акад. МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

ВІДРОДЖЕННЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ СОЦІОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ.

L'Année Sociologique — орган Дюркгема і його школи — „французької соціологічної школи", як її називали і як вона сама тепер себе називає, припинився з війною, і тепер відновився після 12 літ перерви, — стративши за сей час свого фундатора і керманича, і цілий ряд співробітників, переважно — забраних світовою війною.

Відновляючи його, небіж Дюркгема і наступник його в кермуванню журналом і групою Марсель Мос (Mauss), directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes, вважав потрібним відкрити перший том нової серії словами пієтизму і вдячности одшедшому учителеві і членам школи (In Memoriam. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, с. 7—40). Се інформативна, діловита і стисла стаття, пройнята щирою і глибокою емоцією духовного сирітства і трагічного погрому викоханих наукових планів страшним варварством війни — місцями здержаною і закритою фактичною інформацією, місцями оголеною і обгостреною до крику зболілого серця. Але побіч сеї емоціональної сторони, що не може не викликати спочуттєвого відгомону у читача, ся стаття дуже цінна і з того боку, що дає нам рідку змогу увійти в самий осередок інтимного духового життя сеї заслуженої і шановної групи, яка так замкнено тримала своє внутрішнє життя, як широко розгортала висліди своєї наукової праці перед міжнароднім науковим світом. В противставленню другій соціологічній організації Парижу, котрою кермував Рене Вормс — сими власне днями померший — група Дюркгема, котрої прилюдним органом був L'Année Sociologique, настільки-ж цуралася всякого галасу і не то що авто-реклами, але навіть авто-інформації, авто-реферату,—наскільки експансивно велася діяльність „Міжнародного Соціялістичного Інституту", з його Міжнародніми Конгресами, „Анналами", „Міжнародньою Соціологічною Бібліотекою" і Revue de Sociologie, що їх організував і провадив небіжчик Вормс. Як поясняє Мос, покійний Дюркгем уважав свій орган колективною працею своєї групи, і через те ніколи не говорив на його сторінках ні про свою діяльність, ні про діяльність поодиноких членів сеї групи, що скупчувалася коло L'Année, ані про групу як цілість. „L'Année був твором спілки, те що коло неї формувалось — було групою в найсильнішім значінню слова", каже автор нинішньої поминки. Можна-б сказати більше — се було своєрідне наукове братство, учена бенедиктинська колегія XX століття, що в тіснім єднанню, в добровільній дисциплині й глибокім послуху науковим інтересам піднятої праці, планово провадила свою роботу на протязі десятиліть, камінь за каменем будуючи нову соціологічну систему, під енергійним проводом свого фундатора, учителя і керманича. Не тільки для французького світу, взагалі малоохочого до колективної праці, але й для наукового світу взагалі се було незвичайно рідке явище, як справедливо констатує Мос. І науковому світові — а особливо нашій молодій науці, що силкується піднятись на ноги в нинішніх так мало сприятливих для дослідчої праці обставинах, ся „Група

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Дюркгема" може послужити дуже корисним прикладом того, як здобуваються наукові досягнення і як треба йти до них.

Але заразом на сім яскравім прикладі ми можемо побачити, які страшенні спустошення поробила в сих досягненнях і на Заході ганебна імперіялістична війна, виславши під гармати і кулемети найбільш дорогоцінні кадри культурних робітників, на котрих полягала надія і будучність інтелектуального розвою і поступу, і які неможливо тяжкі умови наукової праці і продукції утворила вона навіть в „переможній", „богатій Франції", з її невичерпаними культурними і матеріяльними засобами. На фронті поліг син Дюркгема, його найдорожчий ученик і сподіваний наступник в його роботі, талановитий лінгвіст-соціолог, і за ним сам Дюркгем пішов у могилу, в повноті інтелектуальних сил і творчої енергії в шістдесятім році життя. Шестеро инших ближчих членів гуртка полягло на фронті, або передчасно помер від ран; иншим укоротило віку трудне життя. Їх орган, припинений виходомнафронт л трохи не всіх співробітників, ніяк не можна було відновити, не вважаючи на всі силкування видавця і редакторів. Він виходить тепер — в нинішнім скромнім вигляді, на лихім папері, нарочито скорочений і стислий, „щоб ціна книги не стала неприступною для тяжко збіднілої французької публіки", — тільки завдяки спеціяльним жертвам і підмогам цілого ряду інституцій і осіб: його редактори Юбер і Мос (Hubert et Mauss) — нерозлучні спільники праці — віддали на се видання премію, що нею нагородив Інститут Франції (Академія) їх спільну працю з історії релігій. Підмогу дала французька „Конфедерація Наукових Товариств". Цілий ряд прихильників у Франції і за кордоном зложили грошові жертви, — і тільки завдяки всьому тому старий видавець L'Année Sociologique, Фелікс Алькан зміг відновити се видання, з приступною ціною [1]). Заповнення-ж прогалини між останнім томом старої серії і сим відновленням: огляд літератури від кінця 1912 р. (де спинився XII том) і липнем 1923 р., де починається огляд наукової літератури в сім, новім,—являється таким тяжким і дорогим завданням, що керманичі сього видання зможуть до нього приступити тільки при спеціяльних асигнуваннях. Не відмовляються сього труду (що вимагає сколекціонування і перегляду не тільки окремих видань, але й періодик за весь сей смутний час розбиття наукових звязків і зносин) — скоро тільки потрібні засоби знайдуться. І його дійсно дуже важно було-б зробити, маючи на увазі завдання видавництва, що не просто обговорювало нові публікації, але й сортувало і оцінювало їх соціологічний матеріял згідно з планом і завданнями школи. Але поки-що на се нема змоги.

Відновляючи се видання, його керманичі хотіли дати зрозуміти — в отій статті М. Моса, які страшні і можливо навіть ненагородимі спустошення і втрати понесло діло „Французької Соціологічної Школи", або групи Дюркгема, чи групи L'Année Sociologique, коли хочете, за се фатальне для історії культури десятиліття. Автор поставив своїм завданням дати перегляд того, що було задумане, зачате, але недоведене до останнього кінця і невидане померлими авторами — аби дати поняття, чим була-б тепер „Французька соціологічна школа", коли-б не було війни. Вичисляє пунктуально і методично те лише, що робилося і набрало вже цілком конкретних форм — лишаючи на боці ті начерки й плани, що циркулювали в сім гурті, але ще не реалізувалися. Найбільше місця, річ зрозуміла, уділяє він самому фундаторові й голові школи (с. 9—19): його неопублікованим працям, властиво його університетським курсам та публічним викладам, з котрих виростали його публікації, та його замислам і намірам, з ними звязаним. Разом узяте все се дає цінні відомості про те, як зав'язувалось і виростало діло „Французької соціологічної школи", які плани

[1]) В підписці том, що міститиме 35—40 арк., коштує 60 фр., себ-то трохи більше як два долари—тимчасом як напр. річник Берлінської Zeitschrift für Slavische Philologie, такого-ж приблизно обсягу, коштує 7 доларів.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

і завдання вона собі ставила і як підходила до їх розвязання. Розуміється, бажалося-б мати більш суцільний і повний образ, — але автор, на жаль, не захотів зробити сього: він поставив своїм завданням подати „каталог манускриптів“, як він висловлюється (с. 8), застерігаючися при тім, що „зареєстроване ним становить тільки частину піднятого завдання“. Але тимчасом використаймо і се, що дає він для пізнання безсумнівно найбільшого діла, які підіймались і творилися в історії соціологічної науки.

„Наш край не вмів ніколи використовувати своїх людей“, завважає автор. Дюркгем — тому живий приклад. Один з найбільших соціологів, який протягом більш ніж чверть століття віддавав всі сили свого інтелекту новій системі соціології і напружено працював над розвязанням її проблем, не тільки почав, а й скінчив свою наукову діяльність як професор педагогіки! Родом з старої Лотарінгії, твердий, кремезний і несказано працездатний представник тутешньої старо-германської раси (род. в Епіналь, 1858 р.), вихованець ліцею Людовика Вел. і Вищої Нормальної Школи, він почав 1887 р. свою професуру, як викладач педагогіки в Бордо, зайняв потім сю катедру, згодом діставши змогу поруч педагогіки викладати спеціяльний курс соціології; перейшов потім як заступник професора педагогіки до Сорбони, зайняв згодом сю катедру — і тільки під кінець (1910) дістав дозвіл факультету, з огляду на його визначні дослідницькі і педагогічні заслуги, — додати до свого академічного титулу спеціяльність соціології все таки поруч педагогіки!

При тій незвичайній сумлінності, з котрою Дюркгем ставився до своїх університетських обов'язків, сі педагогічні курси, практичні заняття, іспити і т. д. займали у нього масу часу, і хоч він ставився до сеї педагогічної праці з любов'ю і навіть пієтизмом (в своїй alma mater він також узяв на себе виклади з історії педагогіки), — тим не менше ся педагогічна робота лежала на нім великим тягарем і в дуже сильній мірі і в високій мірі непродуктивно відтягала його від тих занять, до котрих він передусім чув себе покликаним, і знав, що в них не міг ніхто його заступити. Ряд курсів і праць, що з тих курсів повиростали: історія французької середньої школи, історія педагогічних доктрин, виховання моральне (курс сей видаватиме редакція L'Année сього року окремо), виховання інтелектуальне і т. ин., — вони при всій цінності своїй зістаються дійсно тяжким докором для сеї казенної організації наукової праці, що єдиного в своїм роді соціолога продержала весь його вік, на протязі цілих тридцяти літ, коло роботи, котра так само добре могла бути сповнена десятками инших педагогів, — без шкоди для його соціологічного діла, що лишилось одним з тривких культурних заслуг Франції — не завдяки, а не вважаючи на умови академічної праці небіжчика!...

Розуміється, ся обов'язкова педагогічна тачка, до котрої Дюркгем був весь вік прикований, не могла не впливати на напрям і навіть сам характер його соціологічної роботи. Зайнятий проблемами еволюції суспільности, він розглядав школу і виховання як „мистецтво перетворювання дитини в соціяльну людину“, як висловлюється Мос (с. 18), і в сім процесі, цілком натурально, його з сього становища займало головно так зване моральне виховання: процес підпорядкування одиниці прийнятому в громадянстві кодексові морального, то значить згідного з громадськими вимогами поведення. Присвячуючи раз-у-раз сим питанням свої педагогічні курси, він заразом і в своїх соціологічних студіях звертався до сих і споріднених з ними явищ. Історія морали служила тим містком, що сполучав його обов'язкові академічні заняття з вільною дослідчою працею, і свідомо чи несвідомо, економія праці мусіла пхати його гадку і дослід в ту сферу і до тих питань, коло котрих він мусів ходити в своїй академічній праці. Відси його особлива, дещо одностороння увага до феноменів власти соціяльно-ідеологічної надбудови над індивідом,—хоча він почав свою соціологічну працю власне від вияснення залежности сеї надбудови від економічних умов: збільшення і конденсації людности і поділу праці („Поділ Соці-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

яльної Праці"—перша велика наукова праця, що зробила йому ім'я, 1893 р., потім цінний соціологічний етюд про самовбивство, 1897). Але вже в своїй методиці соціології він свідомо лишає на боці економічну підоснову соціяльного процесу—хоч і признає її впливи й її значіння, а звертає всю увагу соціологічного досліду на те, що він зве „соціяльними фактами": продуктами соціяльної надбудови, що стають хоча й секундарними в своїм походженні, але в значній мірі самостійними в своїх впливах на життя громадянства факторами—незалежними від волі одиниць.

Як довідуємося тепер від Моса, з сього погляду небіжчика особливо займали і захоплювали два великі курси, в котрих об'єднувались проблеми еволюції морали і соціяльної організації. Він почав їх читати в перших роках своєї професури в Бордо, між рр. 1890 і 1892, і повторював потім з ріжними замітками, безнастанно працюючи над ними до самої смерти; з них вийшли пізніші праці самого Дюркгема та його учеників. Перший з сих курсів називався „Фізіологією права і морали", і з перших начерків його вийшов трактат про „поділ соціяльної праці"; пізніше Д. переробив його в повний курс морали, обрахований на два роки. Перший рік був присвячений тому, що звуть теоретичною мораллю; сам Дюркгем називав його „теорією зобов'язання, санкції й моральности". „Вона перед усім містить означення (дефініцію) морального факту", пояснює Мос. „Частина сеї дефініції дала доповідь, що була опублікована Дюркгемом в Філософ. Товаристві, се „Означення морального факту". Далі йдуть дві основні частини сеї праці, основні речі в системі Дюркгема, досі звісні тільки його учням: теорія моральних зобов'язань і морального зобов'язання взагалі, з класифікацією зобов'язань. Далі наступає теорія санкцій з їх класифікацією. Се власне те, що відповідає „Загальній фізіології права і моральности". Далі наступають спеціяльні студії з морали; насамперед про правонарушення і злочинність. Ся студія містить начерк статистичних спостережень, на жаль, не розроблений потім Дюркгемом—він даремно лишив його своїм учням, як і в справі „Самовбивства"... За сим відділом слідував етюд про генезу і розвій кари; тут знаходимо виклади, наново оброблені Дюркгемом в доповіді про „Два закони в розвитку кари", і виклади про відповідальність, що дали тему П. Фоконне—самостійно розвинену ним".

Перша частина другого року присвячена моралі громадянській і професійній, друга—домашній організації, домашній моралі. Сю другу частину гурт L'An. Soc. збирається опублікувати, хоча розпоряджає тільки старим текстом, 1898—1900 рр., необробленим до друку, і звертається до старих учнів Дюркгема, чи у них не знайдуться записи з пізніших літ.

Другий курс—про родину—ще більше займав Дюркгема. Умираючи, він заповів не друкувати з нього нічого—крім популярнішої і більш моралістичної редакції, котру він включив під вище наведеним заголовком „Домашньої Організації" до другої половини курсу про мораль (передостання частина його). Але його наслідники не рішаються триматися сього тестаменту, з огляду на наукову вартість сього курсу і того значіння, яке йому надавав сам Дюркгем, задумуючи з курсу про мораль зробити простий, покорочений вступ для курсу про родину, що була його улюбленою темою. Розуміючи всі труднощі і безмежну розгалуженість теми, він умовлявся з Мосом обробити його на спілку протягом кількох літ. Повний текст його заховався також тільки з ранніх бордоських часів, 1890—2 рр. З нього вийшли потім студії про кровосумішку і про подружню організацію в австралійських громадах. Студіюючи ріжні форми домашньої організації, Дюркгем з кождою звязував певну форму подружжя. В 1895 р., підчас міжнародньої виставки в Бордо, він в публічних викладах, в блискучій формі—як споминає Мос—представив схему розвою ріжних організацій, що починалися з характером політично-родинним і далі ставали чисто родинними. В формі генеалогії тут були представлені з початку ріжні форми клану, далі клан заникає, але продовжує своє існування фратрія. Пара-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

лельно виступають ріжні форми родини (сім'ї), що були сучасним пережитком клану.

Друга половина сього, теж двохрічного курсу була присвячена еволюції форм сім'ї, що ставали все тіснішими і все менше мали в собі політичного характеру. Дюркгем показував тут, як укладалась і все більше затіснялась сім'я агнатична нероздільна, потім в її лоні сім'я патріярхальна, і нарешті— через змішання ріжних систем права зложилася супружа родина сучасних народів. І знов паралельно показується еволюція форм подружжя: як воно все більш робиться істотним моментом життя родини, бувши раніш простою умовою або простим наслідком його, і нарешті стає джерелом і типом в нашій „супружній сім'ї" (famille conjugale), с. 11—4.

З инших курсів згадаю ще два. Один давніший, 1890-х рр.—історії соціялізму; з нього був опублікований початок, тепер задумують видати його продовження: лекції про Сісмонді і Сен-Сімона. Він зіставсь недокінченим: його перебила організація L'Année Sociologique.

Другий новіший, з-перед війни,—про прагматизм; Дюркгем „зазначив в нім позицію свою і своєї філософії супроти Берґсона, Вільяма Джемса, Діві й инших американських прагматиків і не тільки давав резюме їх доктрин з силою і знанням, але й визначав те, що повинно бути прийнято з їх поглядів; особливо звертав увагу на Діві, для котрого мав велике признання" (с. 10).

Сі короткі конспекти, подані Мосом, як бачимо, дуже богато виясняють в історії школи: в тих вихідних моментах, з котрих розвилися пізніші праці Дюркгема і його учеників. Ми знаходимо тут ті зав'язки, з котрих виходили звісні нам публікації їх, і Мосів „каталог невиданих рукописів" доповнює цікавими подробицями круг інтересів і робочі плани школи. Анрі Beuchat, один з старших учнів і співробітників Дюркгема, автор підручника американської археології і „Морфології Ескимосів", зробленої спільно з Мосом, помер з голоду і холоду на о. Вранґеля підчас етнографічної експедиції в 1914 р. Максим David, автор „Групового подружжя в Австралії", убитий на фронті в 1914 р., працював над історією етики, спеціяльно над літературним античним матеріялом. Антуана Bianconi, убитого в 1915 р. на 33 році життя, займала історія форм мишлення, і він готовив книгу про „Категорії мишлення в мовах і культурах Банту". Роберт Hertz, роком старший, а убитий того-ж року, студіював феномени релігійні і моральні; після студії про „Колективне представлення смерти" і „Перевагу правої руки" підготовляв велику працю про „гріх і покуту в нижчих суспільностях", поруч того займався фольклором і мітологією. З старших членів школи, передчасно страчених після війни, особливо болюча була утрата Поля Huvelin, автора студії про „Магію й індивідуальне право": він приготовив книгу про соціяльні звязки.

Инших не згадую. Утрати, понесені школою в сім десятиліттю, дійсно величезні, як бачимо, і ми вповні розуміємо сумовиті слова, що ними Мос закінчує свою статтю:

„Чим-би було—коли-б не було війни—те, що прийнялося називати Французькою школою—от що ми показали, і навіть доказали.

„Уявім собі, що Желі став-би нашим естетиком, і Андре Дюркгем нашим лінгвістом. Нам бракувало-б тільки технолога, аби бути в комплекті. Уявім, що Дюркгем привів-би до кінця свою „Родину" і свою „Мораль", що Герц видав-би свій „Гріх і покуту" та инші твори. Уявім, що Бянконі випустив-би свій „Курс філософії" і „Категорії мишлення в мовах і культурах Банту"; що ми мали-б книги Ренье, Максима-Давида й ще инших. Чи се не був-би чудовий розцвіт?

„Додавши се до того, що могло-б бути опубліковане від часу війни в „Travaux de l'Année"—тільки се, тільки те, що було почате і навіть закінчене нашими небіжчиками,—воно зробило-б нашу невеличку групу одною з найбільш шановних наукових фаланг!

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

„Вже не кажу про праці живих, спинених війною в їх зусиллях в їх праці,—котрим їх тяжке післявоєнне життя так дуже мало вернуло відваги.

„Дійсно, нас зісталась тільки горстка. Повернені з фронту, зужитки запілля—всього кілька молодих людей лишилося нам, щасливих тим, що вони молоді.

„Наша група виглядає як сі ліски спустошених країн, де кілька старих дерев, за кілька літ протереблених гарматними скалками, ще силкуються зеленіти.

„Коли-б тільки парости могли прорости в їх затінку — ліс-би ще відродився!

„Наберімося відваги і не міряймо занадто нашу слабість. Не дуже роздумуймо про сумну теперішність. Не рівняймо її занадто з сими загубленими силами і страченими вартостями. Тільки потайки годиться оплакувати сі приятельські звязки й імпульси, що їх нам забракло.

„Треба постаратись обійтися без них—без того, що нами проводив, без сих, що нас підтримували, і навіть без тих, що мали нас виручити і заступити.

„Попрацюймо ще кілька літ. Постараймось добитись чогось, що вшанувало-б їх пам'ять і не було занадто негідне того, що розпочав наш вчитель.

„Може бути, що посів зійде. Деякі зерна впадуть і проростуть.

„От в сім почуттю вірної пам'яти про Дюркгема і всіх наших небіжчиків; в дальшім єднанню з ними; в спільнім з ними переконанню про корисність нашої науки; разом з ними виховані в надії, що наукою досконалиться людина,—от в сих настроях, що зістаються нам спільними і по той бік смерти—ми твердо і щиро поновлюємо сі зусилля—котрих не облишали ні на хвилю".

Не може бути сумнівів, що перейнята такою глибокою солідарністю наукових змагань і настроїв, озброєна таким науковим досвідом і підготованням група, серед котрої зісталась все таки низка визначних учених, як сам Мос, нинішній її керманич, Буґле, Фоконне, Юбер, Сіміян, маючи підтримку таких визначних симпатиків, як Леві-Брюль, Мейє, орудуючи такими засобами, які дає Париж, і ширшими звязками з закордоном, виробленими попередніми роками L'Année Sociologique,—ся група при своїм ентузіязмі й енергії поставить справу на відповіднім науковім рівні, притягне нових адептів соціологічного знання і останеться тим високоцінним огнищем соціологічного досліду, і головно—соціологічної методології,—яким була й перед війною.

Ті два випуски L'Année Sociologique, що їх маємо перед собою, визначаються не меншою науковою солідністю, ніж довоєнні томи (ближче обговорення полишаємо до закінчення цілого тому). Французький Соціологічний Інститут, зложений останніми часами сим гуртком і оповіщений в передмові L'Année, без сумніву, буде дуже авторитетною організацією, яка продовжить методичне діло Дюркгема. А витривала, планова, зогріта патосом досліду і вірою в велике соціяльне значіння науки праця не зістанеться безплодною навіть в нинішніх несприятливих умовах, в котрих живуть наукові робітники Заходу. При певних відмінах в наших наукових поглядах і підходах ми щиро бажаємо успіху відродженій школі Дюркгема, всякого успіху і процвітання в її науково-дослідчій і виховуючій, а головно—методичній праці: розробленню дослідчого методу, що було її найсильнішою стороною, бо ся Дюркгемова школа була властиво єдиним огнищем соціологічної методології. А її науковий ентузіязм, плановість і послідовність праці, її висока солідність і обґрунтованість—нехай служать взірцем нашій молодій науці, нашій соціологічній братії.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

НЕВИДАНА СТАТТЯ М. П. ДРАГОМАНОВА ПРО ФОЛЬКЛОРНУ ЛІТЕРАТУРУ.

В листі з перших днів грудня 1883 р. писав Драгоманів до Франка: „Почав я одповідати на Ваші запити про італійську і французьку етнографичну бібліографію, та став у мене складатись цілий реферат, то я так його й написав. Коли хочете, то прочитайте його в Етнографично-Статистичнім Кружку. Правда, тут являється „приключка“, що я якась заборонена персона в Австрії. Однако, подумавши трохи, питаєш себе: хто ж власне забороняв мене, а коли й забороняв, то що власне заборонено в мені? Чи можна заборонити мене як folk-lorist'a? Чому, коли як folk-lorist'a мене може показати напр. G. Paris (трохи не легітиміст) в парижській Академії Наук, то Франко не може мене показати в Академичнім Братстві? Подумавши таке й подібне, я зваживсь таки написати свій рефератець і послати його Вам для прочитаня в Етнографичнім Кружку. Я навіть думаю, що й з поліцейського боку навіть ліпше буде, як Ви не будете ховати відносин до мене: все одно знатимуть про них, а ліпше зразу поставити своє право зноситись в науковім ділі, з ким вгодно“. Тоді саме й переслав Драгоманів свій згаданий реферат, захований в архіві Франка під ч. 222, що друкується нижче. В часі, коли притягнено Франка до редакції Зорі, останній бажав надрукувати цей реферат у Зорі, але Драгоманів самозрозуміло не згодився. Сьогодні він друкується як причинок до вияснення ролі Драгоманова в розвою наших фольклорних дослідів.

З італьјанськоји ј французськоји літератури про народньу словесность.
(Одповідь д. Ів. Франкові).

Двічі радиј був ја Вашому запитаньньу про збірки етнографичні італьјанські ј французські, котрі Ви вважајете потрібними дльа Вашого нового етнографично-статистичного кружка,—раз через те, шчо кружок очевидно беретьсьа за працьу, котра доси була доволі занехајана в Австріјськіј Русі (де етнографи доси більше збирали словесниј матерјал з уст народа, ніж обробльали јого, а надто сістематично) а в друге через те, шчо в запитаньньу про збірки чуженародні бачу ознаку виступу Ваших будушчих праць на дорогу, котра одна тільки може привести до доброго кінцьа,—дорогу інтернаціональну. Дуже добре б було, јак би ті, хто пријметься за обробку навіть доси зібраного матерјалу народньоји словесности в Австріјськіј Русі, зразу вбереглись од фальшивих виводів, котрі доси шкодили етнографам поодиноких народів, шчо не бачили перед собоју матерјалу других народів, і од котрих стали збавльатись етнографи тільки недавно, коли наука етнографична стала рішуче інтернаціональна, порівньавча. Тільки тоді, коли цьа наука покаже нам, шчо јесть спільного у ріжних народів в јіх образах поетичних, дідактичних і т. и. (коли говорити тільки о словесности) і звідки взьалось те спільне (чи јесть воно послідок однакового вражіньньа житьтьа (не) ріжних народів, чи јесть воно забуток колишнього спільного роду, чи послідок обміну літературного, пізнішчого),—тоді тільки можна буде точно сказати, шчо в кого јесть свого власного, національного,—чи то в формі, чи в самиј суті образа, думки, пісні і т. д.

До того вже не близько,—але добре вже ј те, шчо тепер скріз(ь) в цівілізованному світі не тільки етнографи-сістематизатори, а ј прості збірачі етногр. матерјалу зрозуміли повишчу думку і вже старајутьсьа не подавати в печать навіть поодиноких матерјалів без порівньајучих приміток. По правді кажучи, тепер вже аж голова вертитьсьа часом у фольк-лориста (так тепер по-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

чинајуть звати в Зах. Европі спеціалістів по нар. словесности, од англ. слова Folk-lore) голова вертитьсьа і од того матерјалу і од тих приміток, котрих страх трудно в памјатку вдержати, а без котрих непремінно спіткнешсьа, коли пойдеш по широкому польу етнографіјі. Одну раду можуть дати тут такі праці, јак та, котру почав тепер осібниј комитет англіјського Folk-lore Society, котриј положив зробити Folk-lore Tabulation, то б то показчик того, јак кожниј темат, чи фабула віддајетьсьа в словесностьах ріжних народів, по ріжним збіркам.

В Італіјі ј Франціјі остатніми роками багато працьујетьсьа над народньоју[1]) словесностьу: видано массу матерјалу ј багато вже зроблено дльа того, шчоб показати інтернаціональне місце того матерјалу. Ја не стану томити Вас массоју бібліографичніх тітулів, знајучи малі засоби Вашого кружка, а також і те, шчо працьа фольк-лористична у Вас тільки починајетьсьа. Через те ја назву тільки саме најважніпче, особливо з практичнішчого погльаду: такі речі, котрі дајуть досить характерного дльа названних крајін матерјалу, показујуть висоту етнографичноји науки в них, а вмісті з тим можуть послужити дльа того, шчоб звјазати працьу етнографичну в нашіј крајіні з працеју в тих сторонах.

Із італьјанських праць ја назву в першіј лініјі најновішче виданьньа, але најважнішче з усіх трьох повишчих точок і најпотрібнішче всьакому фольк-лористу—це Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, rivista trimestriale diretta da G. Pitré e S. Salomone—Marino. Palermo. L. Pedone Lauriel, Editore.—Почав виходити з 1882 р. Одні имена редакторів, котрі звісні јак видавці најліпших збирок етнографичних в Сіціліјі—порука за багатство ј інтерес матерјалу в Archivio. Але порьад з тим Archivio даје најповнішчу бібліографіју того, шчо виходить по всьому світу по части folk-lore, не пропускајучи навіть нас „худих“ (торік напр. була доволі докладна рецензіја на наші „Нові украјінські пісні про громадські справи“, д. Moratti, зовсім нового знатока славјанських мов) ні најменшоји статьті про folk-lore в јакіј часописі. (Треба сказати, шчо в усьому цьому добре конкурује з Archivio лондонськиј The Folk-lore Journal, котриј почав виходити з 1883 р.). Коштује Archivio—14 фр. на рік; 4 книжки, сторін по 150 (The Folk-lore Journal—12 книжок, по 32 стор., всього 18 пенсів!). В остатньому својому випуску T. F. J. звернув увагу на дуже цікаву річ: на важність folk-lore в педагогіјі[2]).

З збірок матерјалів по італ. етнографіјі најважнішча—Giuseppe Pitrè—Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliani. Всього вијшло XIII томів, малого 8-го. В них: в I—II т. пісні, з чудесним вступом, в котрім дајетьсьа огльад житьтьа народнього по пісньам, III—Studi di poesia popolare, IV—VII бајки, новелли ј казки—з граматикоју ј словником, VIII—XI прислівја, XII—театри ј празники (Spectacoli e feste), XIII—дітські игри. Коштује кожниј том 4—5 фр. Дльа початку ја б рекомендував кружку здобути з цијеји бібліотеки німецькиј переклад казок—Laura Gonzenbach—Die Sicilianische(n) Märchen з

[1]) В рукоп. народньоји.

[2]) Ја шче не получив,—а по тому не можу нічого сказати о них докладно,—новішчих книжок пр. Angelo De Gubernatis—Storia delle Novelline popolari (317 p., 4 фр.) і Florilegio delle Novelline popolari (462 p., 4 фр.) котрі входьать в начату недавно автором Storia universale delle Letteratura, інтересну, хоч досить „скоро-палительну“ публікацију (В „Дѣлѣ“ була недавно згадка об тім, шчо De Gubernatis говорить об украјінському театрі). De Gubernatis—добриј знаток нар. казок; він сам видав збірочку іт. казок, окрім того два великі діла по folk-lore: Zoologia Mitologica (јесть і по англ., фр., нім.), де багато вжив казок з збірки Аѳанасьева і почасти Рудченка, і Mythologie des plantes, де јесть чимало ј про наші повірја про рослини, взьаті з книги Марковича. Обычаи, повѣрья и пр. малороссіянъ (в ціј же книзі јесть і різдвьанська драма украјінська) і з Зап. Кијівського Від. Географ. Товар. По цьому ја думају, шчо дві названі вишче книжечки De Gubernatis мусьать мати дльа нас подвіјниј интерес. Додам, шчо De Gub., — проф. санскриту в Флор.,—колишніј редактор Riviste Europea, сотрудник Nuova Antologia, котриј буде од 1884 р. видавати Revue Internationale, сімпатично держитьсьа до нашоји літератури, подавав в своіх публікацијах рецензіји на наші етногр. виданьньа (Рудченка, Чуб., Ант. і Драг.)

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

багатим показчиком варјантів по другим збіркам ріжних народів Reinhold'a Koehler'a, одного з најбільших знатоків нар. словесности на світі. (R. K. бібліотекарь в Вејмарі).

З збірок самих пісень на першиј раз ја б рекомендовав: а) Volkslieder aus Venetien, gesammelt von Georg Widter, herausgegeben von Adolf Wolf, Wien, 1864, 122 s.: 84 сторони тексту італьјанського, а решта німецькі порівньајучи примітки, часто з варјантами других народів, најбільше романських. б) G. Ferraro — Canti popolari Monferrini. Torino, 1870. 2 fr. 158 p. Не величка книжечка ција,—першиј випуск в коллекціі D. Comparetti[1]) ed. A. D'Ancona—Canti e Racconti del Popolo italiano,—дуже цінна јак своіми варјантами, так і показом подібних варјантів по збіркам італ., фр., іспанськ. і т. д. Хто тільки з толком перегльане хоч дві ці збірки,—нараз побачить пісні, спільні нам з італьјанцьами, јак і з другими европ. народами. Назву напр. нашу пісньу про дівчину (або жінку, шинкарку, жидівку), котру підмовльаје козак (чумак, льах, донець, пан Чорнецькиј і т. д.) і потім мучить (палить, топить і т. д.)—пісньу, котроіі багато варјантів јесть у Ж. Паулі, Головацького, Чубинського в Кијівській Старинѣ (тут вона названа „Украинская — sic! — злополучница"); італ. варјанти цеіі пісні знајдете у Wolf, №№ 72—73, у Ferraro, №№ 1, 3; а коли хто погльане в німецькі варјанти, напр. в напечатані в Al. Reifferscheid—Westfälische Volkslieder, Heilbronn. 1879 (124 стор. тексту, 190 приміток, котрі робльать ција збірку дуже цінноју) і в покази јіјі варјантів у Reifferscheid і др. (особливо в Child—The english and Scottish popular ballads,—виданьньа мабуть чи не најбагатше по аналізу варјантів—та неприступно дороге: 270 франків за 4 томи, по пренумераті; доси вијшов 1 том)—тој допевнитьсьа, шчо ција „злополучница" зовсім не украјінська, а інтернаціональна і маје звјазок з історіеју Синьоіі Бороди, Јудіфі ј Олоферна,—а по нашіј думці і з житьами свьатих, напр., св. Маргарити. (Цікаво, шчо тоді јак западна злополучницьа мајже завше сама вбива мучительа, наша піддајетьсьа јому!).

З французських збірок казок ја назву ті, котрі підходьать під ту ж сістему, Contes populaires recueillis en Agenais par J. Fr. Blaen suivis de notes comparatives p. R. Koehler. Paris. 1874. p. 162. Між инчим цікаво буде порівньати тут казки про подорожьжьа Христа по світу з нашими, котрих посчастилось багато помістити мені в моју збірку „Малор. Нар. Преданія и Расказы". Провансальскі варјанти далеко більше носьать церковно-обрьадовиј характер, ніж наші,—з характером більш світсько-етичним, з тенденціјеју демократичноју. Впрочім ж(е) з пісень французських ја назву в першіј лініі збірку графа De Puymaigre—Chants populaires recueillis dans les pays messin. 2 vol. 2-me édition. 1881. (Ціна 6—8 frs.). По массі порівньајушчих приміток це виданьньа (також јак і книжки того ж автора а) Petit Romancero. Choix de vieux chants espagnols traduits et annotés, 1878, 50 cent. b) Romanceiro. Choix de vieux chants portugais. Trad. et annotés. 1881. 5 frs.) можуть служити најліпшоју пропедевтикоју дльа вивченьньа фр. нар. поезіі в порівньаньньу з другими, а најбільш, звісно, з романськими. Там починајушчиј знајде ј повну бібліографіју фр. folk-lore.

І в французів остатніми часами було кілька проб інтернаціонального виданьньа дльа нар. словесности. З тих проб најцікавішчі дльа наших цілів: а) Mélusine, recueil de Mythologie, Littérature pop., traditions et usages publié par Mm. H. Gaidoz et E. Rolland. (Першиј—звісниј кельтист; другиј—видавець кількох збірок, між инчим—Faune populaire de la France 1877—1883; 6 vol. 49 fr., і Recueil de chansons pop. francaise(s), котроіі першиј том недавно вијшов). Mélusine дала багато матерјалу французського, јак і заграничного

[1]) Проф. грецьк. слов. в Флоренціі. Зна великор. ј укр. мови. Маје добру коллекціју наших етногр. виданьнь.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

(між инчим кілька казок великоруських), библіографіју, примітки, музику і т. д.,—та, на жаль, виходила тільки один 1878 р. (20 фр.). Тепер Мельузін, наслідовали два виданьньа: b) Almanach des traditions populaires i котрого вже вијшло два томичка (1882 і 1883) по 4 фр. Цеј календарчик даје між инчим список фольк-лористів по всему світу, з адресами ј титулами виданьнь јіх (јесть кілько ј великоруских і украјінських адресів, поданих перше,—јак би Ви думали ким і звідки?—профессором Conseglieri Pedroso із Лісабона, котриј окрім преважних публікаціј по folk-lore својеји крајіни, слідить і за слав. літературоју і між инчим написав крітику на „Истор. пѣсни Малор. Народа“), а также преповну бібліографіју folk-lore по всему світу. Редакціју Альманаха веде g. Eugène Rolland,—симпатичнішиј чоловік і правдивиј подвижник фольклоризму. (Адрес јого дльа всьаких посилок, коммуникаціј—27, Rue Vital, Paris-Passy). Окрім того альманах даје завше ј матерјали з примітками.—c) Коллекціја Les littératures populaires de toutes les nations. Traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions. Цьа коллекціја почалась (видавці Maisonneuve et C.) тільки в 1881 р.. а вже доси видано 14 томиків (примірно по 400 стор. in 12 по 7½ фр. в оправі). Најбільше видано матерјалу з французських народів (бретонців, гасконців, басків,—пікардців, норманців), зібраного ліпшими фольклористами крајовими. Але јесть—Les contes populaires de l'Egypte ancienne, p. Maspero; Hitopadesa p. Lancereau; обішчані: Chansons pop. de la Grèce p. Legrand; Contes pop. portugais p. Consiglieri Pedroso; дльа ціјеји ж коллекціји покликано зложити том folk-lore украјінськоји мене, шчо ја згодивсь зробити, викінчивши Політ. Пісні укр. народу. По богатству збору матерјала і по інтересу дльа порівньаньньа јого з нашим, в коллекціји Maisonneuve ја можу рекомендовати особенно тт. II—III—Légendes chretiennes de la Basse-Bretogne p. Luzel (нашим етнографам буде дуже цікаво порівньати бретонські легенди про свьаті речі ј особи з нашими, напечат. в I и II т. Чубінського і в мојему своді).

З коллекціеју Maisonneuve конкурује коллекціја видавцьа Leroux—Collection de contes et chansons populaires,—котроји впрочім вијшло поки тільки 8 томиків (по 5 фр.), Најліпше оброблени шчо до порівнаньајушчих приміток Contes albanais p. Aug. Dozon (автор дуже цінноји збірки булгарських пісень) та згаданиј вже Romanceiro portugais—гр. Puymaigre. V-иј томик коллекціји посвьачениј славјанським казкам (Contes pop. slaves, recueillis et traduits par L. Leger), між котрими јесть і дві украјінські з збірки Рудченка (Бідниј Вовк,—Чоловік і лиха жінка). Впрочім ја не буду далі розбирати коллекціју Leroux, бо в ніј нема виданьнь французького матерјялу, про котриј ви власне мене питајете, і повертајусь близче до того матерјалу.

Між инчим цеј матерјал, часто з прекрасноју обробкоју, печатајетьсьа в періодичніј збірці Romania, котру видаје Gaston Paris, один з ліпших в Европі знатоків старих літератур і folk-lore. Звертају особливо увагу на збірочку пісень, котру записав д. Smith і помістив в X т. Romania (1881, стор. 194—211) під назвою Vielles complaintes criminelles du Velay et du Forez. Це пісні про страшні, виключні пригоди, јак напр. про те, јак мати підводить сина вбити јого жінку, сестра трујіть брата, брат вбива сестру, дівчина тратить дитину і т. д. Мајже всі ці пісні јесть і в нас (напр. в збірках Костомарова, Чубінського, Головацького) і ја б радив просто перевести збірочку д. Сміта нашим етнографам, шчоб в кінець одньати в нас охоту вважати такі пісні за власні, побитові, а не за бродьачі (Wandernde Geschichten; ја перелічив велику частину таких пісень в примітці до ст. „Отголосокъ рыцар. поэзіи въ русск. нар. пѣсняхъ“, в Зап. Югозап. Отд. Русск. Геогр. Общ. II, а також в ст. „Къ вопросу о слѣдахъ великорусск. эпоса въ Малороссіи“, въ Др. и Нов. Россіи, 1875). По всьому виданьньа Romania, настольне дльа всьакого лінгвіста ј історика літератури, мусить бути також настольним і дльа етнографа і

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

мусить бути безпримінно в бібліотеці кожного етнографичного товариства [1]).

На цьому ја на першиј раз кінчу свіј показчик фр. літератури по нар. словесности,—та не можу проминути німецькоји праці д. Wilhelm Scheffler—Die französische Volksdichtung und Sage. Eir Beitrag zur Geistes-und Sittengeschichte Frankreichs. (Leipzig. 1883), котроји вже 4 випуски (по 1 M 80 pf.; всіх буде пјать) лежать передо мноју. Ось Inhalts—Übersicht всього труда: Einletung: Vergleichende Charakteristik französischer und deutscher Volksdichtung.—Überblick über die Geschichte der fr. Volkspoesie.-Liebesleid und Lust. Hochzeitstag und Brauch. Ehelieder.—Das festliche Jahr. Historisches im Volkslied. Die Ballade,—Märchen und Sage. Sprichwort und Rätsel.—Sprache und Reim, Musik und Tanz.—Звісно, цеј перелік можна б було зробити ј ширшим, ніж він јесть у д. Schefflera; так напр. далеко ширша ј повнішча программа классіфікаціји пісень і казок, зложена Кијівським Географ. Товариством,—по котріј сістематизовано збірку буковинських пісень д. Купчанка ј міј звод. Малор. Нар. Преданій и Расказовъ,—та коли б знајшовсьа такиј німець, котриј би зложив хоть таку книжку про нашу нар. словесність, јаку д. Scheffler зложив про французську, то б јому сказав би велике спасибі не тільки западноевропејськиј світ, а ј ми самі.

Доторкнувшись до французського folk-lore, не можна не спомјанути шче одно французське виданьньа, котре хоч не спеціально посвьачено Франціји і навіть не спеціально нар. словесности, та маје великиј інтерес і дльа спеціалиста науки по ціј словесности. Розуміју ја Revue historique des religions, котра виходить з 1880 р. в Парижі по 4 раза в рік (ц. 20 фр.) і даје окрім капітальних монографіј по історіји релігіј (догматичні праці в неји не входьать) літературну хроніку по релігіјам же (сістематичну ј бібліографичну), не минајучи ј праць по нар. словесности. Справди бо, шчо ж таке в своју початку релігіји, јак не частина folk-lore, і навіть потім, коли релігіји складајутьсьа в сістеми і родьать церковні громади ј держави,—то хиба ж впјать вони не пускајуть од себе нові зростки folk-lore. Згадана Revue historique des religions не мина ј славјан, так напр. торік про L. Léger помістив там статьтьу „Esquisse sommaire de la mythologie Slave“, котра була переведена потім на сербську і—коли не помил, ьајемось, і на чешську мову. Најблизчиј звјазок folk-lore мајуть вишедші недавно два томи великоји праці, котру почав профессор на новіј катедрі в Парижі—по історіји релігіј A. Reville—Histoire des Religions—Les religions des peuples non-civilisés (I—II 12 frs.).

Хоть цьа бібліографична замітка ј дуже коротка, та все таки ја думају, шчо вона трохи показује, јак стан і напрьамок в Італіји ј Франціји науковоји праці над своју народньоју словесностьу, так і те, шчо при тіј науковіј праці в тих сторонах вчені льуди звернули вже увагу ј на нашу нар. словесність. Піддержати ј росширити далі ті наукові звјазки, котрі вже зачепились між нашею працеју над folk-lore і італьјанськоју і французськоју і котрі так потрібні дльа нас, јак і дльа западноји науки, тепер залежить од нас. Најнатуральнішче сподіватись, шчо така буде задача етногр. стат. кружка, котриј закладајетьсьа в самій западніј части нашоји крајіни, там, де пишушчі льуде з самого малку привчајутьсьа володіти одноју з великих западноевропејських мов.

М. Драгоманов.

2 Дек. 1883.

Подав *М. Возняк.*

[1]) Прибавльу, шчо звјазана тісно з Romania—„La Revue Critique de l'histoire et de la littérature“,—котроји редактором тој же G. Paris і Monod—зверта увагу ј на наші етногр. виданьньа. (Так там була рецензіја L. Léger на „Нові укр. пісні про гром. справи“), а окрім того G. Paris передаје нар. академіји такі виданьньа з дуже сімпатичними замітками. Кілька років тому назад, напр. він, передајучи пар. академіји „Малор. Нар. Преданія и Разсказы“, замітив о великому інтересі, јакиј маје дльа науки folk-lore украјінська, і висказав жаль на ті перешкоди, јакі робить дльа науки росс. урьад, забороньајучи укр. письменство ј закривши К. Географ. Товариство. Слова ці G. Paris (котриј, додам, зна по великоруському ј був в Россіји) були напечатані в протоколах академіји ј во всіх великих газетах Парижа.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

Alfred Vierkandt, *Gesellschaftslehre, Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Verlag von F. Enke in Stuttgart, 1923, ss. V + 442.

Головним завданням кожного наукового твору, коли він претендує науково висвітлювати якусь галузь людського знання, має бути здійснення певного кроку вперед, винахід чогось нового, оригінального. Тільки в такому разі науковий твір може прислужитись до людського поступу. І той твір також буває корисний для громадянства, що охоплює і з'ясовує, спираючись на наукових методах, всі головніші здобутки наукової творчости в тій чи иншій царині, наближаючи їх до ширших кол людности.

Книга проф. Фіркандта—Наука про Громадянство—відповідає обом цим вимогам. В ній зібрано результати наукової праці в галузі соціології, філософії й инших сумежних ділянок знання й систематизація цього матеріялу проведена за власною думкою автора. Остання-ж частина книги задовольняє висловлене нами вище бажання що до обов'язкового в наукових творах „кроку вперед". Окрім того, ця частина книги своєю філософською постановкою питань і їх трактуванням задовольняє і у великій мірі сприяє зрозумінню й будуванню соціялістичного світу. „Теорія Фіркандта", як вона називається в соціологічній західній літературі, не тільки наближається в деяких моментах і рисах до марксівського світогляду, але також і до поглядів сучасної нам російської й французької соціологічної школи. В цьому до деякої міри можна бачити причину того, що певна частина німецьких фахівців-соціологів поставилась до книги досить гостро й критично.

Ілюстрацію цього бачимо в поведінці фахового німецького журналу „Köllner Vierteljahrshefte für Soziologie", що в першій програмовій книжці журналу, яка вийшла в світ в 1921 р., рядом зі статтею Ф. Тенніеса про „Німецьке Товариство Соціології" (яким він керує), надрукував „Програм А. Фіркандта до формальної теорії громадянства". А після появи великого твору Фіркандта в 1923 р. в світ головний редактор цього журналу Леопольд фон Візе надрукував рецензію на книжку Фіркандта (1923, 2—3, с. 176—180), обвинувачуючи її у відсутності методу, несистематичності, навіть у догматичності й теологічності. В примітці до цієї рецензії, правда, зазначено, що за рецензії відповідає не Редакція, лише автор рецензії персонально. Можна думати, що, бажаючи зробити пізніше враження певної об'єктивности, Редакція дала місце невеличкій замітці сутонаукового характеру пера Штольтенберга під назвою „Теорія Фіркандта про колективне мишлення".

Проф. Фіркандт є представник того напрямку в сучасній соціології, який ставить своєю метою вивчання соціяльних форм, зробивши абстракцію від їх змісту. Основоположники її в Німеччині, від яких він згодом значно відійшов, були Зіммель і Тенніес, у Франції Дюркгем і його учень Буґле. „Армія, сем'я, акціонерне товариство,—пише Буґле,—яка-б не була ріжниця їх походження й мети, мають між собою спільні риси—ієрархію, взаємозалежність, диференціяцію, які можна студіювати окремо. Самий той факт, що одиниці об'єднуються, робить на них певні специфічні впливи. Чи то справа йде про феномени економічні, юридичні, чи моральні—вони підлягають акції соціяльного загалу" [1]).

Зіммель з'ясував у цьому напрямку цілий ряд окремих форм, як підлеглість, таємниця, звязок через посредство письма, обмін, протилежність вужчих і ширших кол, а також авторитет, престиж і т. и. Дюркгем поставив перед собою питання в своєму Методі соціології про істоту соціяльної події і знайшов її в обов'язковій владі загалу над одиницею.

За заявою Фіркандта в передмові до обговорюваної книжки твір його є тільки розрібка питань, що з'явились вже раніш, але розрібка на підставі новішого матеріялу. Та як книга утворювалась на протязі довгих років, із університетських викладів, то і в виборі її матеріялу нема цільности й одностайности. Автор зазначає це й сам і радить усерднішим читачам, що бажали-б „систематичніш" охопити її зміст, читати книгу, починаючи з останньої глави, потім перейти до третьої, четвертої, далі до другої.

Ідучи за цією порадою автора, констатуємо, що п'ятий відділ про Колективні феномени і групу є найцінніша розвідка в книзі Фіркандта, а разом нова для

[1]) Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne, p. 160.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

цілої німецької науки. Він послідовно провадить думку, що діяльний дух якоїсь групи так чи инакше думати, відчувати й проявляти цю свою діяльність не залежить від одиниці, як такої, а виразником його є течія змінюющихся одиниць. Людина в дійсності живе й працює, говорить він, в колективі. В тому лежить вже велика послуга Фірк андта, що він невтомно проголошує цю залежність одиниці від групи. Підкреслюючи значіння групи, яко компактної єдности, завдяки її груповій свідомості, він звертає увагу на поділ діяльних і пасивних в ній елементів. Між цими двома групами роля часто переміняється і як-раз постійність функції при зміні осіб дає нам можливість заглянути в об'єктивний характер групи. В деяких випадках помічається така протилежність і поміж переживаючими й глядачами. Загальний світогляд і пануючі погляди часто витворюють глядачі. Яко приклад цьому, Фіркандт подає звичай „кривавої помсти", а також сучасні війни, в яких не учасники і не ті, що понесли якісь втрати, роблять вплив на тих, що беруть безпосередню участь в боях. Наслідок цього є такий, що глядач в деяких відносинах стоїть на вищім щаблі ніж переживаючий і активно беручий участь в якійсь події.

Автор, старий, досвідчений етнолог, спростовує розповсюджену в широких колах думку, що примітивна людина цілком охоплюється групою, тоді як в дійсності вільність практичної і теоретичної поведінки, на його думку, відома людям з самих початків їх існування. Він погоджується з тим, що існувала сильна залежність одиниці від настрою групи в загальному способі тримання, виходячи з економічно-господарчого боку.

Подібно одиниці група також має свою самосвідомість, яка теж розвивається в напрямку уяви почуття й волі. Умовою для її розвитку є те перш за все, щоб група себе відчула і зжилась з думкою про себе, як про щось ціле, і що вона відріжняється від инших груп. Допомагає цьому тісне співжиття й певна однаковість її членів. В такому разі група пристосовується й завойовує життя, чим виявляє свою спільну волю; вона захищає себе від загрожуючих їй небезпечних симптомів, хоч-би вони навіть і далеко стояли від її головної мети. Приклади цьому бачимо в тому, як аристократія з володущої класи захищає свої привілеї, коли їй здається, що їм щось може загрожувати. З негативного боку, на думку автора, виявляється тут перевага колективних інтересів над індивідуальними, особливо в тій байдужості, з якою група ставиться до знищення і втрат одиниці на фізичному, економічному чи інтелектуальному терені. В вищій мірі явище це виявляє себе у війні. Справа йде не про етичний чи практичний бік проблеми, а про колективну думку, яка приймає ці жертви, як щось само собою зрозуміле в інтересах загалу. Ця байдужість до долі одиниці збільшується ще інтересним механізмом соціяльного життя—нерівним поділом радости й страждання, що зводиться до німецького прислів'я—хто мав невдачу, той неправий. Із всього цього витікає дуже важливий наслідок що до колективного світогляду аж до сучасности: він є сприятливий для оптимізму, тому що при утворюванні колективних переконань беруться до уваги більше щасливі ніж нещасливі обставини.

Свідомість групи про свої власні справи й обставини має частиною імпульсивний зміст—як у якогось наукового товариства в його публікаціях, в державі в її політичних інтересах—і нормативний, догматичний,—коли кожна професійна, напр., група має свою лінію поведінки. Історично найважливіші випадки життєвого порядку витворили звичаї й право.

Але-ж існування групової самосвідомости в групі не повинно викликати помилкову уяву, що група є якась тісно компактна єдність, подібна в загальному до осіб. В дійсності, єдність цієї свідомости (напр., в політичних і культурних об'єднаннях) витворюється із ріжниць, турбот і протилежностів в самій групі. З другого боку група й одиниця у своїх відношеннях з оточенням показують низку східніх рис: вони легко підпадають під впливи, особливо група, яку використовують часто демагоги: помиляються в протилежності поверхових і глибоких мотивів, вибираючи їх для своєї діяльности в певних випадках; далі можна нагадати про колективну гарячку й гнівливість, як і у одиниці, про однобічність поведінки й реакцію що до нового, а також і в законі пристосовання.

В цій, п'ятій частині книги остання глава говорить про Причини соціяльної рівноваги та її порушення і на самому початку її ставить досить в ненауковій формі питання, що можна-б поставити і в цілком протилежній формі: „Чому знищення народів буває досить рідко? Чому рідко трапляється, або-ж і ніколи анархія разом з загибеллю народів?"

Але рядом з цим знаходимо декілька дуже інтересних сторінок і особливо про ті соціологічні події, що їх грунтовно висвітлює автор етнологічним матеріялом. Соціяльний дарвінізм, що був збудований на біологічні й підставі і згідно з індивідуалістичним розумінням з'ясовував причини соціяльної рівноваги, не звертав досить уваги на взаємовідносини та впливи оточення (milieu). Соціяльна рівновага також мало спирається на страховиттю перед карою й корисних розрахунках, а далеко більшу ролю відограють тут несвідомі сили обмінних впливів, і особливо коли помічаються симптоми якихось перешкод в рівновазі, що впливає на функцію солідарности. Кожна зміна сталого соціяльного стану загрожує його рівновазі; в сучасних европейських культурах допомагає цьому розвиток індивідуалізму й раціоналізму. В порівнянню з сучасною европейською культурою, що має характер антитрадиційний, перманентних змін, всі попередні культури мали традиціоналістичний настрій. Кінець глави цілком песимістичний; автор гадає, що над-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

звичайний розвиток сучасних технічних засобів знищення може повести до того, що „одного дня два наймогутніших народи знищать оден другого до щенту“ (sich gegenseitig mit Stumpf und Stiel ausrotten).

Але і в цій найінтереснішій частині помічаються деякі серйозні суперечки в теорії З одного боку проф. Фіркандт настирливо підкреслює значіння оточення і придбаних здібностів і таким робом у людей не існує ніякої сталої духовної природи. А з другого висловлює як-раз протилежний погляд. Так, на ст. 431 він пише: „Соціяльний характер думки (Gesinnug) витворюється більше з природніх соціяльних ухилів (Anlagen) людей, і вони повинні бути наперед визнані за постійні для всіх епох“.

Ця теорія проф. Фіркандта про колективні явища з погляду соціології, що надає великої ваги колективові й зменшує значіння одиниці та її власного самовизначення, не зустрінула, як зазначено вище, прихильного до себе відношення серед представників наукової думки Німеччини. Одначе треба визнати, що коли вона й не вирішила остаточно, то в кожному разі поставила на обговорення багато складних і важливих для сучасного моменту питань.

В центрі книжки,—в третьому відділі з'ясовані проблеми про форми відносин і звязку між людьми—унормовані й неунормовані.

Передостанній відділ—четвертий—говорить про головні історичні форми громадського життя: сем'ю, місцеві групи, чоловічі й професійні союзи, класи, політичні партії, а також про культурні об'єднання—плем'я, народ, націю, про громаду й державу. Перші дві частини книги присвячені звязку між людьми, як основній категорії соціологічного думання й інстинктам одиниці.

Завдяки своїй послідовності й методичності, спорідненій, як зазначено, з науковою школою Дюркгейма, автор не впадає в крайності. З одного боку він розходиться з ідеалістичною теорією, що вважає соціологію виключно за історію розвитку людського духу, з другого—рішуче відкидає і не дає місця в своїй книзі певним „американським“ системам соціології, які відповідають на сотні ріжнорідних питань, починаючи від історії культури, церкви та громадянства і кінчаючи іміграційними законами та дитячими притулками. Таких речей не можна в'язати до купи під тією чи иншою назвою, запозиченою в соціології. В дійсності—це цілий ряд незалежних одна від другої наук.

Але згідно з самою назвою своєю книга трактує перш за все про ідею громадянства. Всі найвидатніші соціологи висловлювали вже свої думки в цьому напрямку. Зіммель визнавав за підставу для утворення громадянства інстинкт здійснення. На його думку, люди, що випадково зійшлися коло театральної каси—се вже громада. По Буґле,—публіка, що їде трамваєм, з яким в дорозі щось скоїлося і тому вона починає суспільно працювати—є початок громадянства. Дюркгем вишукував причинний звязок і витворив постійніший критерій і певні закони для соціології. Слідуючи за ним, і Фіркандт подає ширшу й загальнішу формуловку, означаючи громадянство, як групу людей, поскільки в ній з'являється зовнішній інтенсивний вплив одної людини на другу.

На жаль, дуже мало уваги звертається в книзі на владу взагалі і на взаємовідношення між нею та одиницею зокрема, а це саме одна із найцікавіших проблем в науці про громадянство. Можливо, що питання це замовчено тут тому, що воно ширше обговорювалось в раніш опублікованих тим-же автором працях [1]).

Про другу, не менш важливу проблему—відношення між державою й громадянством—автор висловлюється так: „Тут перехрещуються між собою два розуміння: по одному—держава є загально поширена організація, від якої жодна людська група не може ухилитись. Відчута в ній з самого початку потреба керування, яке не може бути виконане одиничними, або меншими частинами групи, провадить хоч і до слабо виявленої, але зовнішньо автономної формації. Згідно з другим розумінням, держава починається тільки по існуванню класів і ясно виявленій владущій організації. При цій ріжниці треба знов таки розділяти поміж ріжницею в назві і такою-ж в розумінню реальних справ“. Автор одначе ясно не зазначає, до якого розуміння сам він приєднується.

У вступі до книги приведена головна соціологічна література, яка поділяється на два напрямки: а) енциклопедично й історико-філософський і б) науково-аналітичний, що з'являється дуже доцільним з педагогічного погляду.

Маю на меті тільки звернути увагу на спробу утворення Фіркандтом нової німецької теорії колективного мишлення, про яку в соціологічній літературі Радянського Союзу ніде не пригадується,—решта книги більш загального змісту і тому не вимагає в рамцях короткої рецензії ширшого обговорення. Бажано, щоб наші видавництва потурбувались про переклад українською мовою коли не всієї книги Фіркандта, то принаймні останнього—п'ятого її відділу,—його теорії про колективне мишлення.

Федір Савченко.

---

[1]) З цього погляду особливо інтересні його праці: Machtverhältniss und Moral (1915) Staat und Gesellschaft in der Gegenwart (1916), Macht und Herrschaft (1922).

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

К. М. Тахтарев, *Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм,* часть I і II, Ленінград, Гос. Изд., 1924, ст. 371 і 366.

Ся книга інтересує нас тут як підручник соціології для радянського університету. Автор, тепер вже покійний, викладаючи в ленінградськім університеті «історію розвитку суспільних форм», для вжитку своїх слухачів і підготовлення їх до іспитів, захотів відновити свій курс генетичної соціології, що друкувався в 1905 р. п. н. „Основные ступени развития общества", та загинув підчас грудневого московського повстання. Але се показалося практично нездійснимим, і йому прийшлося наново написати сей курс, очевидно притримуючися основних принципів своєї ранішої роботи і маючи на увазі своїх теперішніх слухачів.

Як довідуємося з передмови, автор (по спеціяльності лікар) уже з початком 1900-х рр. зайнявся спеціяльно соціологією, опинившися закордоном „наслідком політичних обставин", і вибравши своєю науковою базою бібліотеку Британського музею. Підготовивши тут курс генетичної соціології, він читав його в 1903—5 рр. у паризькій „Руській Вищій Школі Соціяльних Наук", організованій М. М. Ковалевським, і з його передмовою сей курс почав друкуватися в додатках до журналу „Научное Обозрѣніе", а в 1905 р. мав вийти окремо, як згадано. Пізніше, після нових занять в Британськім музею автор від генетичної соціології перейшов до соціології теоретичної, або як він її зве сам—„загальної соціології", і від р. 1911 читав в петербузьких вищих школах паралельні курси теоретичної і генетичної соціології. Його інтереси все більше скуплялися коло соціології теоретичної, і тільки в останніх роках, коли катедра теоретичної соціології в ленінградськім університеті перестала існувати, автор був змушений обмежитися соціологією генетичною.

Таким чином соціологічні погляди автора зформулювалися головно під впливами англійської соціології кінця 1890-х і початків 1900-х рр., коли вона стояла вповні під впливами Спенсера й Тейлора, і тільки що починали здобувати признання праці Фрезера. Автор зістається вірним ісповідником анімістичної теорії, хоча в сильній мірі рахується з поміченням Фрезера[1]). Високо цінить працю Люїса Морґана, хоча й не ставиться до неї безкритично. Особливу-ж вагу надає дослідам австралійського життя 1880—1900 рр.: Файсона і Гавіта, Б. Спенсера і Ґілена й ин. Досліди і методика Французької соціологічної школи пройшли повз автора, хоча йому звісні роботи її над австралійським світоглядом. Преанімістичні розвязки первісного світогляду, манічна теорія—не відбилися на його праці зовсім. Він вперед обеззброює всякі критичні завваження своїми жалями на виїмково трудні умови праці: повну недостачу нової соціологічної літератури в ленінградських бібліотеках, неможливість її одержувати—все те що ми занадто добре знаємо і у себе. Але се таки треба констатувати, що загалом інтерпретація соціологічних явищ у автора доволі перестаріла.

Свій курс починає він оглядом—досить просторим (і треба сказати—занадто загромадженим, як на університетський курс, іменням і літературою, для основного завдання другорядною)—розвою тих дисциплін, які готовили підвалини для генетичної соціології, та праць її основоположників,—як таких він вичисляє: Л. Морґана, Е. Тейлора, Г. Спенсера, Г. Мена, А. Поста і М. Ковалевського. Далі переходить до огляду „основних ступенів розвитку суспільства і культури". Таких у вступі (с. 81—87) він нараховує шість, але в дальшім викладі вони зводяться на п'ять, котрі автор характеризує з боку продукції й економіки, форм соціяльних відносин і світогляду. Сі степені у нього, в останнім рахунку, такі:

а) Перший степінь „тотемічне громадянство палеолітичної людини"; автор добачає його у австралійської людности—в кількох словах відкинувши міркування дослідників, що найстарших форм культури і громадянських відносин шукали у Пігмеїв та инших малорослих рас або у цейлонських Веддів (с. 95—7). Австралійські племена, на погляд автора, в матеріяльній культурі не пішли далі техніки середньо-палеолітичної доби (Солютре); їх світогляд характеризується відсутністю реальних уявлень про фізіологічний порід людини (з чого виникають тотемістичні уявлення, котрі автор за Фрезером толкує неправильними поняттями про зачаття) і такими-ж хибними поглядами на смерть—з чого виникає примітивний анімізм.

Дещо в сім толкуванню автор сам признає не досить погодженим: напр. існування таких детально розроблених подружніх обмежень при недостачі реальних уявлень про фізіологію подружжя; але тим не менше він настоює на зазначених вище особливостях найстаршого, нашому дослідові приступного людського життя. „В кождім разі стоїть поза всякими сумнівами, що тотемізм як і анімізм се найраніші витвори уяви і творчости людської думки, і вони дають найдавніші форми людського світогляду, їх понять про себе і доохресну природу, а також їх відносини до сеї природи в данім стані їх продукційних сил". І автор продовжує далі, механічно підвішуючи до анімізму факти магічного світогляду,—як се практикувалось багатьма прихильниками анімізму, після спостережень Фрезера над магічними уявленнями: „Тотемічні й анімічні поняття і вірування людей, що вони можуть впливати на продукційні сили природи за поміччю свого чародій-

[1]) „Теорія Е. Тейлора, що в анімізмі бачив найранішу форму понять і релігійних уявлень, потвердилась блискуче. Тотемічна закраска примітивного анімізму також знайшла своє наукове об'яснення", пише він—I, с. 93.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ства, особливо характеристичні для такого ступеня інтелектуального розвитку людства, на котрім стоїть палеолітична людина, що дійшла вже огню і вироблених з каміння й дерева знарядів, але ще не дійшла зрозуміння дійсної причини своєї власної появи на світ" (с. 158). Як я сказав, все се автор ілюструє поміченнями над життям австралійських племен.

б) Другий степінь—«родове громадянство» неолітичної людини: родова організація в обстанові кочового скотарства і початків хліборобства,—тут спостереження над розмноженням звірят приводять людину до розуміння фізіології її походження і кровного спорідненння, що стає основною підвалиною суспільних відносин (автор не доцінює значіння адоптації і роду як цілком умовної класифікаційної категорії, бо се стало вияснятись тільки в останніх часах [1]). Ілюстрації автор бере скрізь: богато місця дає старо-европейському матеріялові, північно азійському й індо-европейському, і сорозмірно мало уваги уділяє американському, хоча для неолітичної культури і родових відносин як-раз Стара Америка дає тепер найцінніший матеріял. Але він-же—сей американський матеріял—протестує і против одностороннього характеризування родового побуту як побуту скотарського.

в) Третій степінь—«територіяльна сільсько-господарська громада, еолітичної і ранньої металічної культури», з перевагою хліборобства і патріярхальної родини. Автор характеризує сей побут головно матеріялом старо-европейським і дає богато місця східньо-слов'янському.

г) Четвертий степінь—«феодальне громадянство», «епоха металів, ручної продукції та простіших машин».

д) П'ятий степінь—«громадянство політичне»: простіше (характеризоване античною політією) і складніші форми його—характеризовані політичними формаціями Нової Европи.

Як видно з самого наведеного перегляду, автор почавши від загальної генетичної соціології, в другій половині перейшов на те, що можна-б назвати: «походженням сучасного соціяльного ладу Европи». Се особливо різко відчувається почавши від розділу про феодалізм. Західньо-европейський феодалізм, котрим автор тут головно займається, як відомо—не може вважатись чистим типом сеї стадії соціяльних відносин, бо в нім мішаються елементи варварського, германського феодалізму з результатами розкладу класової римської держави, дуже складного типу,—так що для богатьох істориків зах.-европ. феодалізм являється явищем регресивним, як се зазначує й сам автор. (В тім лежить і один з найсерйозніших аргументів против усіх дотепних аналогій, виведених пок. Павловим-Сильванським між західньо-европейським феодалізмом і явищами східньо-слов'янського соціяльного укладу, що на них покликається автор: на Заході сі явища розвинулися з розкладу класової імперії, а в Східній Европі—з родо-племінного побуту, не без деяких, розуміється, запозичень з пізньо-римського, візантійського права). В курсі генетичної соціології феодалізм, як загальний соціяльний ступінь, повинен бути випроваджений порівняним соціологічнім дослідом з даних ріжних країв і епох, і тільки таким методом можуть бути уставлені його типологічні риси. Так само і формація класової держави як соціологічний тип повинен бути даний не самою лише аналізою західньо-европейських відносин, а порівняним дослідом найбільш типових рис з ріжних епох і народів.

З другого боку, в курсі генетичної соціології, яка читається незалежно від соціологічної теоретичної, повинні бути вияснені основні поняття соціяльної організації, соціяльних феноменів, і мусить бути освітлене питання соціяльних початків. Не можна так просто, як то робить автор, відмахнутися від питання полігенізму і моногенізму людської породи, від форм доплемінного, аморфного людського побуту: нема чого відсилати слухача чи читача шукати інформацій в сих основних питаннях в якійсь спеціяльнішій літературі, коли його саме тут уводиться в розуміння основних понять дисципліни.

Михайло Грушевський.

G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde.* Unter Mitwirkung von Dr. A. Byhan, dr. A. Haberlandt, prof. dr. M. Haberlandt, dr. R. Heine-Geldern, dr. W. Krickeberg, dr. R. Lasch, prof. dr. W. Volz, herausgegeben von,... Studigart, 1922—23. T. I (2-ге вид.). Amerika—Afrika; XVI + 686 ст. in 8°, 20 таблиць, 289 ілюстрацій, 4 мапи народів. Т. II. (вид. 2-ге й 3-те)—Australien und Ozeanien. Asien; XXXII + 1077 ст. in 8°, 49 таблиць, 587 ілюстрацій, 9 мап народів і мов.

Розвиток інтересу до примітивних культур і до питань, звязаних з ними, на Заході і в Америці, що позначився особливо останніми десятиліттями, викликав там жваву наукову роботу. Численні спеціяльні вищі школи, наукові товариства, журнали, музеї і показна література, що де-далі збільшується,—результат і покажчик того многоважного наукового процесу, що силкується вияснити судьби людського роду. Дані для цього беруться не тільки серед примітивних народів, а й у народів культурних (культурні переживання), і об'єктом дослідів поволі стає все людство. З наук, що досліджують примітивне людство, одно з перших місць належить етнології чи порівняльному народознавству. Наука ця, що не має собі постійного притулку у нас на Україні, добре розроблена в

[1]) Чіткий підсумок цих спостережень в книзі К. Грушевської «З Примітивно Культури».

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Німеччині, Франції, Англії та Америці. Досліди, що переводяться там, приносять що-раз нові матеріяли, а разом з тим старі погляди і поняття відмирають, і творяться нові. Крім численних дослідів і студій, присвячених окремим питанням, час від часу з'являються там праці, що систематизують весь відомий матеріял і роблять підсумки цим дослідам за найновішими даними науки. До таких праць належить і наведена вгорі книжка.

Ця капітальна праця, результат колективної роботи гуртка німецьких учених з Німеччини і Австрії, є справжньою підручною книгою з етнології. Вийшла вона після війни, знайшла цілковите признання серед німецької публіки, і після першого її видання з'явились друге й третє. Перероблена й доповнена після першого видання, виросла вона на працю, що становить значний доробок в німецькій етнології і робить велику честь німецьким етнологам, їхній дбайливості та солідності. Том перший з попередньою статтею Ляша взяли на себе Крікеберґ (Америка, 375 ст.) та А. Габерляндт (Африка, 140 ст.). Велика кількість місця, відданого Америці, пояснюється, очевидячки, тим, що в останні часи Америкою німецькі учені особливо цікавились (у Ратцеля на Америку маємо 162 ст., на Африку 395). З тому другого Австралією, Тасманією та Океанією займається Бушан (272 ст.); що до Азії (696 ст.)—Біган взяв на себе північну, середню й західню Азію, південною й східньою займались Фольц, А. Габерляндт та М. Габерляндт, південно-східньою Азією — Гайне-Ґельдерн. Европі має бути присвячено окремий том (третій).

Обидва томи багато ілюстровані. Мапи народів і мов, ілюстрації з життя господарського, речей матеріяльної культури (як житло, одяг, прикраси, зброя, посуд, археологічні знахідки), образки й сцени з життя соціяльного, предмети культу, ілюстрації до життя духовного (мистецтво, наука), типи народів—все це робить виклад приступнішим, зрозумілішим, вносить в нього елементи наочности, конкретности. Часто маємо на одній таблиці кілька малюнків (див. ст. 208—9: типи старомексиканських храмових будівель) чи цілу колекцію речей (посуд різних форм, різна зброя, то-що). Мапи зроблено за найновішими даними; так само найновіший матеріял подають ілюстрації. Упорядчики віддали багато уваги цій справі, вони використали для цього окремі колекції і величезні етнографічні музеї в Штутгарті, Кельні, Берліні, Відні та Амстердамі.

Бібліографічний покажчик до обох томів (з розділами, відповідними до розділів у самому тексті) займає 60 стор. Це здебільшого німецькі, а також англійські, французькі та американські праці. В розділі про північну Азію згадано кілька російських праць. Покажчик відзначається докладністю і свіжістю наукового матеріялу. Є праці, позначені 1627 роком, є й видання 1920, 1921 і навіть 1922 року. Покажчик імен і речей підвищує вартість книги і полегшує користування нею. Упорядчики зробили все, щоб праця їхня була пожиточна й корисна з усякого погляду.

Із старих праць найбільше наближаються до цієї книги „Народи й раси землі" Денікера, особливо її друга частина—Антропогеографія, а ще більше „Народознавство" Ратцеля. Тільки супроти останнього наші автори більше віддають уваги розвиткові культур, їхнім впливам і наверствуванням в звязку з історією народів, та їхнього розселення і більше спиняються на лінгвістичних особливостях груп і племен. Відомі у нас праці з історії первісної культури—Ліпперта, Шурца відрізняються од „Ілюстрованого народознавства" своєю методою: вони розглядають не окремі народи і групи, а слідять за розвитком культури в поодиноких її виявах: за еволюцією господарства, матеріяльної, соціяльної й духовної культури. З них Ліпперт за двигуна культури вважає працю (до неї спонукують людей потреби); Шурц за таку рушійну силу культури має людський дух. Вихідний пункт, що освітлює напрямок всієї праці авторів „Ілюстрованого народознавства", дещо відмінний. „Порівняльне народознавство, чи етнологія,—пише в передмові Ляш,—є наука про психічну й соціяльну людину; вона займається нею, як духовною і громадською (приналежною до громади) істотою, а також тим, щó утворила ця громада. А що діяльність людського духу—окремих індивідів і цілих громад—виявляє себе у творенні певних матеріяльних і духовних надбань, що хоч і різко змінюючись, здебільшого побільшуючись і поліпшуючись, переходять од покоління до покоління і мають загальне означення культурних дібр,—то через це і етнологія мусить у дослідженні цих надбань бачити своє головне завдання. А що людину взагалі не можна й уявити собі без певної, хоч і незначної культури, то порівняльне народознавство є також наука про культуру (чи культурологія) в найширшому і найправдивішому розумінні цього слова. І як така, становить вона окрему галузь в історії культури науки про причиновий розвиток усього того, що творить духовне життя й зовнішню поведінку теперішніх чи вимерлих народів землі". З цим підходять автори до своєї роботи.

Передмова Ляша, вводячи читача в етнологію, досить добре знайомить його з поняттям і поділом цієї науки і дає ключ розуміння всього дальшого матеріялу і його систематизації. Вона спиняється на завданнях етнології, поділі її на окремі галузі (соціологія, наука про господарство, дослідження матеріяльної культури, правознавство, чи етнологічна юриспруденція, і наука про духовне життя—релігію, мистецтво, науку; до цього додано ще порівняльне дослідження мов, що дає вказівки на спорідненість народів і культур). Автор одрізняє од порівняльного народознавства—етнології народознавство описове—етнографію. (Слід зауважити, що терміни ці не скрізь прийнято, і серед учених французьких та англійських поширена инша термінологія, напр., англійські учені

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

терміном антропологія визначають те саме, що в цій книзі приймається за етнологію та етнографію разом). За тим іде коротка історія порівняльного народознавства, розвиток окремих його галузів і огляд важніших праць дослідників в сих галузях (Бахофена, Морґана, Кровлі, Фрезера, Гарленда, Штарке, Вестермарка, Бастіяна, Тейлора, Г. Спенсера, Вундта, Штайнталя, Бюхера, Шурца, Поста, Колера, Фробеніуса, Ґребнера, Фой, Анкермана і В. Шмідта).

Далі розглядає автор початки й форми людського громадянства. Слідом за Е. Мейером Ляш вбачає початки державного життя в мужеських союзах і розвиткові ватажківства, а не в організації кровного споріднення—скупинах і родах.

Людське господарство він ділить на: 1) господарство збирацьке (збирання перебуває здебільшого в руках жінок; лови і рибальство—заняття чоловіків); 2) господарство продукційне (різні форми обробки землі, скотарство, промисловість—окремих станів, групова чи племінна промисловість, поодинча (індивідуальна) промисловість, утворення ремісничих каст; торгівля—у формі дарунків, ціна риночна; гроші; засоби зносин); 3) походження матеріяльних культурних надбань (ергологія і техніка)—різні способи здобувати огонь, кухарське приладдя, куховарство, захист—житло, одяг, оздоба, зброя, хатні речі.

Початки правового життя складаються з таких моментів: право посідання, особисте й племінне, право на речі індивідуального вжитку і еволюція цього права, право на землю, право, звязане з полюванням, рибальством; розвиток права спадщини; право карне, кривава помста, божий присуд; присяга; право захисту.

Нарешті—духовні культурні надбання. Автор спиняється на пробах—на його думку безрезультатних—найти примітивнішу од анімізму стадію релігії—преанімізм. Виясняє початки мистецтва: початки малярства в косметиці примітивних народів, драматичного мистецтва в танцях. Переглядає початки науки—знання медичні, географічні, антропологічні, історичні перекази, поділ і рахування часу (напр., за порами року). Окремо оглядається ріжні способи ховання покійників. Закінчує автор теорією німецької культурно-історичної школи в ентології—про культурні круги, він намагається примирити обидві методи в етнології—і природничу й історичну,—бо не можна відкидати першу за її думку про еволюцію, коли й другій не чужа ідея поступового розвитку.

Автори окремих розділів не обмежуються одним описом, чи простим порівнянням народів, груп і племін, що заселюють ту чи иншу територію. Вони намагаються визначити культурні круги і культурні наверствування, спиняються на еволюції окремих культур і народів, на переплітаннях і обопільних впливах культурних комплексів, слідять за історичним розвитком культур і намагаються його з'ясувати. Вони ставлять не тільки питання: яка це культура? але й инше: як вона такою зробилась? Так, Крікеберґ вбачає слідом за иншими дослідниками (Шмідтом, Норденшіельдом) культурні та антропологічні звязки між Південною й Північною Америкою, між Америкою й Азією; у Південній Америці досліджує культурні взаємини різних примітивних народів, спиняється на великих впливах Арауканців. Бушан слідом за Шмідтом і Ґребнером, спираючись на лінгвістичні досліди першого, на соціологічні та ергологічні другого, що майже покриваються взаємно, докладно аналізує 5 періодів заселення Австралії, нашарування там ріжних комплексів культурних елементів, знову таки шукаючи звязків з культурою азійських народів. Він підкреслює полінезійські впливи на Полудневу й Середню Америку, тимчасом як Крікеберґ відзначає там впливи південно-східньої Азії та Китаю (молодоазійської культури). Північну, середню й західню Азію Бушан ділить на три життьові круги: 1) Північ—(людина послугується оленем, господарство збирацьке), 2) Пустелі й степи (кочовники, скотарі), 3) Південні низини й долини (осілі хлібороби). У північному крузі Бушан вбачає впливи зі східньої Азії та фінсько-угорські і поза тим ще два шари ріжних инших культур. Культурних наверствувань шукає він і в долинах та низинах південної Азії. В Азійській височині та в Передній Індії А. Габерляндт бачить два культурні круги—передньоазійський та задньоіндійський—і в них ріжні наверствування. Так само в Китаї відрізняє М. Габерляндт північний культурний круг, звязаний з Сибіром і центральною Азією, та Південний круг, звязаний з культурою південно-східньої Азії. Для першого характерні пшениця, хліборобство, бик, як робоча худоба; для другого—риж, сади. У першому шляхи сполучення ідуть суходолом, се кінь, осел, верблюд і вози; у другому сполучення водою, в човнах і т. д. Гайне-Ґельдерн розглядає індійський, арабський і китайський впливи на культурне життя південно-східньої Азії: на її релігію, соціяльну й матеріяльну культуру, архітектуру, літературу, письмо, театр, музику.

Автори легко орудують величезним матеріялом, особливо багатим на елементи лінгвістичні, технологічні і соціологічні.

Більшість праць починається з коротенького геологічного та географічного екскурсу, що вводить читача в колишні й теперішні умови життя на даній території. Далі йде огляд антропологічних та лінгвістичних особливостів населення, окремих його груп, їхніх культурних взаємин межи собою та з иншими ближчими й дальшими територіями. Потім поділ на культурні зони, провінції чи круги. Иноді до цього прилучаються дані з археології та преісторичної антропології (треба завважати, що цими даними зовсім не користується Шурц). За тим іде опис окремих примітивних і культурних народів, їхнього господарства, матеріяльної культури, соціяльного й духовного життя. Є історія відкриття Австралії, в окремих місцях розкидані дані про відкриття Америки. Цікаві

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

сторінки присвячені Китаєві, що притягує до себе увагу сучасного читача в звязку з нинішніми подіями в Китаї.

Особливо добре розроблено розділ про Америку. Багато уваги віддано культурним американським народам в Середній і Полудневій Америці. Спираючись на теорії Ґребнера і Крікеберґа, що порівнює вже не окремі елементи, а цілі культурні комплекси Нового й Старого Світу, Бушан пробує підтвердити можливість генетичного звязку межи цими культурами й культурами старого Єгипту та Азії, відкидаючи незалежність американських народів, їхніх культур і мов. Оцей нахил до широко-закроєних гіпотез, що часто інтерпретуються не як гіпотези, а як факти, безперечно шкодить книзі. Тут є і гіпотези власні, вироблені самостійно, і такі, що їх недавно прийнято. Бушан перед війною не визнавав доктрини Шмідта й Ґребнера, а в цій книзі приймає їх цілком. Найсміливіші твердження й гіпотези у Крікеберґа—про міграцію народів і культур американських, занадто відважні в питаннях хронології американських культур. Обережніші А. Габерляндт (про Африку), М. Габерляндт (про Індію), Гайне-Ґельдерн (про Індо-Китай).

На карб авторам треба поставити й те, що вони грунтуються переважно на дослідах німецьких учених, не беручи на увагу здобутків французьких та американських дослідників, або мало їх використовуючи. Як мінус треба відзначити і те, що Ляш у своїй вступній статті, яка цим самим є немов програмовою статтею,—виводить цілу еволюцію культур з людського духу, що мало пасує до ідеї еволюції. Але разом з тим, описуючи окремі народи, автори більш усього й перед усім спиняються на матеріяльній культурі й соціяльному житті, і найменш подають матеріялів про духову культуру. Це призводить до певної неув'язки межи вступом і конструкцією цілої праці; конструкція-ж праці в цілому цікава й окремі розділи збудовані зовсім добре.

При всій своїй науковості книга визначається ясним популярним викладом, подаючи широким колам освіченого громадянства в приступній формі результати наукових етнологічних дослідів. Коли випустити деякі місця, друковані дрібним шрифтом,—спеціяльніші екскурси в ту чи иншу галузь,—її залюбки може прочитати кожна освічена людина, не бувши спеціялістом в порушених питаннях. Зовнішній вигляд книги прекрасний: добрий папір, оправа, малюнки чіткі і виразні. Маємо відомості, що третій том, присвячений Европі, уже вийшов. В цьому томі сподіваємось знайти окремий розділ про Україну, і чекаємо його з особливим інтересом.

Тодор Гавриленко.

Edwin Sidney Hartland, *Primitive Society. The begining of the family and the reckoning of descent.* London, Methuen, 1921, с. 180.

E. S. Hartland, *Primitive Law,* London, Methuen, 1924, с. 222.

В одній з перших своїх праць, що займалась питаннями порівняної мітології, в 1894 р. Е. С. Гартленд звернув увагу на деякі форми відносин батька до дитини у ріжних примітивних народів, видобувши таким чином зовсім нові вказівки для історії примітивної сем'ї. Новіші відкриття і спостереження ріжних дослідників побуту малокультурних народів дали потім Гартлендові змогу розгорнути сі свої загальні помічення в цілу фундаментальну студію про „Примітивне батьківство“ (Primitive Paternity. The Myth of supernatural birth in relation to the history of the family)—одну з цікавіших праць з історії сем'ї, що з'явилась в 1909—10 рр. в двох томах. Але ся праця займалась тільки одною стороною історії родинної спілки і не давала суцільної історії розвою сем'ї. В пізніших часах англійський дослідник займався ще иншими спорідненими питаннями, але все таки не робив спроби синтетичного досліду примітивної сем'ї в цілому,—і тільки в 1921 р. випустив невеличку книжечку про Примітивне Громадянство, початки родини та рахунки походження, і тут в популярній формі виложив свої гадки про розвій родини і становище в сем'ї жінки й чоловіка та їх відносини до своїх дітей. Правда, в такій невеличкій популяризаторській роботі не можна чекати багато наукових висновків або спостережень, але нова книжка Гартленда цікава тим, що в сій праці він уводить у певну систематичну цілість свої попередні спостереження і досліди. „Примітивне Громадянство“ дає нам змогу пізнати, яке саме місце відзначив Гартленд тим примітивним батьківським відносинам, які він дослідив в своїй старшій, великій праці. Друга його публікація—книжечка про „Примітивне Право“, що вийшла 1924 р., до певної міри продовжує сю-ж таки роботу, переносячи студії родинних відносин на ще ширше тло—загальних правових понять примітивного громадянства. Обидві книжечки мають своє самостійне значіння і власну наукову вартість, але попередні праці Гартленда роблять особливо цікавою саме першу з його нових книжечок—власне його дослід над історією сем'ї, що займає певну частину і його „Примітивного Права“. Ми хочемо зайнятись головно підсумком вказівок до історії родини, що дають нам сі книжки. За-для сього мусимо де в чім повернутись і до старої роботи Гартленда про „Батьківство“, у нас мало звісної.

Вихідним пунктом для сього досліду примітивного батьківства були студії автора над мітологічними оповіданнями про неприродній порід. Автор ствердив, що майже всі народи світу мають оповідання, легенди або казки про те, як деякі люди (особливо

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

герої з надлюдськими прикметами) родяться не звичайним способом, а завдяки впливові яких-небудь незвичайних факторів. Се повір'я виявилось далі, відбивається також в цілій силі ріжних звичаїв і „забобонів", звязаних з дітьми, звісних почасти і у культурних народів. Се всі ті чудесні способи, якими неплідні або ново-одружені жінки стараються здобути собі дитину: амулети, уживання одежі жінок, що мають багато дітей, та инші складніші магічні операції. Далі у багатьох народів розповсюджена віра в те, що покійні члени роду часом вертаються знов до життя, прийнявши для того образ новонародженої дитини; сі предки вселяються в лоно якої-небудь жінки або дівчини і з'являються на світ, не дбаючи про звичайні умови народження людини, зовсім неприроднім способом. Всі сі звичаї і погляди виявляють думку, ніби народження людей може залежати не від самих природніх умов розмноження, і Гартленд зробив з того висновок, що на якімсь дуже примітивнім рівню свого розвою люди дійсно не уявляли собі фізіологічної сторони посвоячення. Се виразно виступає в деяких старих формах родинного життя; дуже багато народів сучасних, а в минулому їх було значно більше, рахують потомство тільки по матері, так що сем'я в дійсності складається з матери, її братів, синів і дочок і з внуків по дочках. В такій сем'ї головує старший брат або дядько, а чоловіки жінок, батьки дітей являються тільки гостями, органічно незвязаними з родом, і чужими, так що навіть коли вони й живуть з своїми жінками, то не мають власти над своїми дітьми: діти підлягають як голові дядькові, що дивиться на них так, як у культурних народів люди дивляться на своїх власних нащадків.

Така організація сем'ї, на думку Гартленда, повстала не з того, що батьки дітей в дійсності були невідомі родові, як се думали давніше, але через те, що роля батька в появі дитини на світ вважалась мало важною. Коли жінка з-під влади брата чи дядька перейшла під власть свого чоловіка (з'явився патріярхальний устрій),—певність що до батьківства теж не стала більшою. В примітивнім патріярхальнім устрою дуже загально практикуються обміни жінок, позичання жінок гостям і подібні звичаї, і тому нащадки часто бувають не дітьми чоловіка їх матери, але инших чоловіків, з відому їх офіціяльного батька, який тим не менше вважає їх своїми дітьми. Отже перехід від матріярхату до патріярхату стався не через те, що викристалізовувались і оформились відносини між чоловіком і жінкою, але з инших мотивів, соціяльно-економічного характеру. Гартленд намітив кілька доріг, якими народи могли підійти до патріярхату, через розрив великого роду на індивідуальні ізольовані родини, під впливом скрутних умов життя: урвавши звязок з родиною жінки, такі родини мусіли прийти до думки, що батько являється зверхником і господарем не тільки своєї дружини, але й її дітей, або і навпаки—тому, що сини матріярхального роду, щоб не ослаблювати своєї родової спілки, стали забирати жінок до себе, і діти зоставались в сем'ї батька (такий здогад що до старо-арабських відносин) і т. и. У сих обставинах, розуміється, зміна відбувалась не зразу, і не просто. В дуже численних випадках витворювались посередні форми: діти сами вибирали, до чийого роду будуть належати, або їх приділяли відповідно до умов і т. и.

Кінцевий висновок „Примітивного Батьківства", здобутий на підставі величезної сили фактів, був той, що первісне громадянство не уявляло собі механізму розмноження та не доцінювало значіння чоловіка в породженні дитини. Сей висновок, зроблений спочатку зовсім гіпотетично, Гартленд міг обгрунтувати в сій праці багатьма фактами з добрих етнографічних джерел, які перераховувати тут зайве. Се примітивне незнання, на думку автора, зникло тільки поволі в обставинах патріярхальної родини, а пережитки тої віри лишились в оповіданнях релігійно-мітичного характеру.

Таким чином головний здобуток праці Гартленда був той, що поняття про спорідненння батька і дитини, таке, як воно існує у культурних народів, оперте на свідомості кровного звязку, не споконвічне явище,—бо примітивному людству се поняття було чуже. Тільки згодом, під впливом господарських умов свого побуту, людство дійшло до признання юридичного звязку дітей з батьками, а з сеї юридичної фікції (a legal fiction) виросло питання фізичного батьківства завдяки тому, що чоловікам стало корисним вважати дітей своїх жінок своїм добром і своїми нащадками. Така в головному думка Гартленда про батьківство.

Хоч окремі звістки про такі погляди у примітивних в літературі часто зустрічалися з недовір'ям, але праця Гартленда обставила се твердження такою скількістю добре вибраних фактів, що основне твердження про нерозуміння породження на певнім щаблю культури після сеї праці можна вважати доведеним. Зате супроти инших тез Примітивного Батьківства, що являлись другорядними в сій праці, критика виставила поважні закиди. Найважніший фундаментальний закид був той, що скупчивши всю увагу на своїй негативній тезі—доводі, що погляд примітивних на батьківство инший ніж у цивілізованих народів,—Гартленд не постарався вияснити, яке-ж в дійсності було поняття примітивних про батька. Дуже справедливо було вказано, що такий дослід не доходить до реального грунту примітивного побуту: він ніби приймає як само собою зрозумілу основу сучасне знання людини, що до нього людство доходило напомацки, як до наперед означеної певної мети. Тимчасом воно мало свої власні позитивні поняття, здобуті з свого досвіду, хоч і на підставі невірних міркувань і помилкових спостережень. Не маючи природничо вірних поглядів на батьківство, примітивні народи могли і мусіли мати якісь инші своєрідні погляди на се питання. Р. Герц, що присвятив був праці Гартленда дуже

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

уважну рецензію (Revue de l'histoire des religions, t. LXII), противставив чисто фіктивному батьківству Гартленда ідею містичного звязку батька і дітей, що для примітивних незалежно від фізичного споріднення являється цілком вистачаючим поясненням сих відносин. Дійсно, без якої-небудь ідеї рідности батька і дітей, хоч-би тільки містичної, не можна зрозуміти напр. такого, дуже розповсюдженого, примітивного звичаю, як «кувада» і багато магічних та релігійних звичаїв сих народів. Поняття батьківства у примітивних існує, тільки воно опирається на містичнім звязку, незалежнім від фізичної рідности, і сей звязок треба дослідити. Бо тільки такий дослід поможе зрозуміти розвій родинних відносин, як він відбувався в дійсності, в своїх зовнішніх формах, і в свідомості громадянств.

Перейдім тепер до нових праць Гартленда. Книжечка про примітивне громадянство (Primitiye Society) складається з 12 розділів; чотири розділи мають загальний вступний характер, розд. 5 займається Австралією, 6—Меланезією, Полінезією і Мікронезією, 7—Африкою, 8—Індією, 9—Індонезією, 10—Азією і середньоморським басейном, 11—Америкою, а в останнім—12 розділі зроблено висновки з роботи. Сей перелік виявляє, що автор зайнявся більше описом етнографічного матеріялу, в тій ріжнородності, як він існує в ріжних частинах світу, ніж дослідом історії інституцій та їх обопільних впливів. Читачеві зразу насувається питання, які-ж з отсих культурних провінцій являються осідком примітивного погляду на батьківство, що його так основно дослідив Гартленд, а які треба вважати осідками більш раціональної ідеології, а разом з тим—які форми родинної організації відповідають сим світоглядам в окремих частинах світу—але се питання зістається без виразної відповіди.

В першім розділі він знайомить читача з історією досліду сем'ї починаючи від Мейна (Main), Бахофена, Макленана, Робертсона Сміта, Б. Спенсера, та переходить до своєї теорії початків громадянства взагалі (с. 71). Не запускаючись в докладні представлення найстарших форм людського громадського співжиття і сем'ї, Гартленд припускає, що найстаршим типом людського співжиття був невеликий гурт чи невелике стадо людей (hord, як принято казати в західній літературі), серед якого від часу до часу складались тимчасові подружжя моногамного характеру (P. Society, с. 11). Абсолютної сумішки Гартленд не припускає; він завважує, що полові зносини, як і всякі инші взаємини, підлягають певному нормуванню громадянства, навіть в найнижчих культурах (P. Law, с. 60). На жаль, він не спинився при тім над сим нормативним нахилом примітивного побуту, що загалом робить сей побут дуже формалістичним в ріжних життєвих питаннях. Ся примітивна формалістика, що опираючись на містичний світогляд громади охоплює майже всі сторони індивідуального життя, являється дійсно дуже важним аргументом проти теорії повної сумішки; але здається, що для непідготовленого читача відірване твердження Гартленда про ближче упорядкування полових зносин в примітивній громаді без докладнішої характеристики сього примітивного світогляду може здатись непереконуючим. Та, як згадано, все се належить до найстаршої доби, науці ближче невідомої.

З існуючих форм родинного життя Гартленд відмічає як найбільш примітивну, як він каже—рудиментарний тип: родинне життя найпримітивніших ізольованих народів Огнеземельців (Яґан і Она), Ескимосів, Андаманців і Бушменів. Всі сі племена загнані культурними народами в некорисні міцевості, з тяжкими умовами життя, і в сих умовах їх життя зісталося при найбільш примітивних нині відомих формах організації. Вони живуть дуже невеликими гуртками, часто окремими родинами і в звязку з тим їх родина має досить тверді, закінчені форми: вона складається з одного чоловіка і звичайно з одної жінки та дітей. Через се-ж напр. у Андаманців і Ескимосів діти вважаються однаково членами батькової й материної сем'ї. У Ескимосів при розводі вони ідуть з матір'ю до її роду. Про Огнеземельців і Бушменів відомості не досить докладні, хоч загалом сем'ю Яґанів вважають матріярхальною, і Гартленд теж думає, що в більш сприятливих умовах, при більшому розгалуженні громадського життя сей устрій і у Ескимосів і у Огнеземельців правдоподібно розвинувся-б в матріярхат (P. S., с. 31). В сім випадку знов годиться піднести закид, зроблений рецензією Герца старшій праці Гартленда, що поняття примітивного батьківства не можна оцінювати з самого становища кровної рідности. Бо коли отсі „рудиментарні культури" (дійсно одні з найнижчих!) мають зрозуміння для значіння матери і батька, то доведеться констатувати, що матріярхальні культури, до яких він переходить слідом: австралійські, меланезійські і навіть індостанські, в родиннім устрою виявляють регресивні форми. Але правдоподібніше, що в сих матріярхальних культурах ми маємо не регрес, а инший напрямок розвитку громадської культури, обумовлений більш розгалуженим соціяльним життям та інтензивнішим колективізмом. В сих умовах мишлення, звернене більш на події і форми громадського життя, звикає дивитись і на чисто фізіологічні переживання людини з становища певних соціяльних категорій: воно, так-би мовити, соціялізується. Для громадської думки сих культур приналежність дитини до певного колективу, батьківського чи матірного роду, важніші ніж її фізіологічне походження від певної пари людей. Тимчасом в культурах рудиментарного типу, як їх називає Гартленд, громадське життя дуже убоге, майже замкнене в рамках невеликої сем'ї і не впливає своїми формами на думку одиниці в такій мірі, як се буває в вищих культурах примітивного типу. Коли в Австралії і навіть Індії людина перш за все являється членом якогось роду чи якоїсь частини племени, у ізольованих Андаманців або

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Яґанів вона не належить до ніякого вищого колективу понад свою сем'ю, а тому й походження людини уявляється в більш природніх, менш таємничих формах. Вищости чи нижчости культури в дійсності тут нема, ані навіть поступу чи регресу: се своєрідні світогляди, витворені певними побутовими умовами.

Матріярхат, до якого переходить Гартленд, характеризує він так: 1) Нащадки рахуються тільки по матері. 2) Матріярхальний клан вірить в своє походження від одної спільної пра-баби. 3) Члени клану не можуть дружитись між собою. 4) Обов'язок кривавої родової пімсти лежить на цілім клані. 5) Кермує кланом жінка, але 6) частіше правлять чоловіки, що рахуються членами клану по своїх матерях, а їх власні діти членами їх клану не являються. 7) Одружившись чоловік або далі живе з матір'ю і сестрами і тільки ходить до своєї жінки, або переходить до свекрів (матрилокальне подружжя). 8) Спадок переходить від дядька до племінника, і від брата до сестри.

Розуміється, не всі сі умови необхідні для існування матріярхату: 3 і 4 належать і до патріярхального устрою, з другого боку, як каже Гартленд, рішаючий вплив матірного брата (вуя) в родині завжди вказує на пережиток матріярхату. Так само співжиття чоловіка з сем'єю його жінки, і вплив жінок в управлінню взагалі, на думку Гартленда, являються безумовно слідами матріярхального устрою.

Спиняючись на окремих культурах, Гартленд все дуже обережно відзначає форми сем'ї, що належать до властивого матріярхату, і такі, що виявляють переходові моменти до патріярхальної сем'ї або обопільні впливи і схрещення сих двох форм. Він не спиняється спеціяльно над питанням, чому такі примітивні народи як австралійські виявляють перехід до патріярхального роду, тимчасом як деякі досить культурні народи Індії ще й досі держаться повного матріярхату. Правдоподібно він приймає ту думку, що юридичний устрій родини не має великого значіння, бо-ж він не відповідає справжньому розумінню природніх підвалин сем'ї. Так, племена центральної Австралії, що перші стали відомі як носії теорії про неприродній, чи містичний порід, рахують сем'ю по батьку і вірять, що діти се предки батьківського тотему, які вселяються в жінок своїх нащадків, і так родяться знов в своїм тотемнім роді. Отже жінка в такім випадку являється тільки засобом для породження людини—активна сила в продовженню роду се сам рід (патріярхальний). Старі члени роду вертаються до нього знов, вибираючи для сього сем'ю одного з мужеських нащадків. Тому не вважаючи на нерозуміння фізичного породу у сих народів, головним для дитини являється батько, і тут вірно буде підчеркнути, що примітивні легковажать часом не лише ролю батька, але й матери в порівнянню з властивою силою невмирущого роду. Але центрально-австралійський патріярхат Гартленд вважає пізнішою формою, що замінила колишній рахунок по матері; звідси новий рахунок сем'ї разом з иншими звичаями розійшовся по решті континенту, не встигши цілком закрити давнішого: сліди матріярхальної сем'ї помітні ще й нині.

Такий процес наверствування патріярхату на ранішу форму родини добачає Гартленд і в Океанії, тільки тут він лишив більше місце жіночому впливові в родині.

Та не будемо спинятись на описах звичаїв усіх тих країв, які приводить Гартленд для історії розвою сем'ї. На 10—20 сторінках, що уділяються для кожного окремого розділу, він дає не лише описи ріжних форм родини, але й знайомить з ріжними поглядами на них, ілюструючи оповідання цитатами з описів очевидців. Дає таким чином живий образ і знайомить читача не лише з схемами теорій, але і з побутом окремих народів. Згадаємо лиш, що Гартленд дуже сильно підкреслює при сім сліди матріярхату у Слов'ян і приймає думку М. Ковалевського про колишнє подружжя братів з сестрами на Русі.

На закінчення Гартленд спиняється над причинами переходу народів до патріярхальної сем'ї і властиво виставляє тільки одну—завоювання і умичку. Завойовники хочуть вважати нащадків від підвладної жінки своїми дітьми, і так заводять рахунок рідні по батькові. Гартленд говорить загально, що перехід відбувся з громадських і економічних мотивів, але, як бачимо, власне сі мотиви: вплив громадського окруження, його вимог і світогляду, в праці лишились не освітленими.

Отсей загальний осуд, що не умаляє одначе інформативної цінности книжки і вірности її головних провідних думок, можна-б повторити і про другу книжечку—„Примітивне право". Поділ матеріялу тут зроблено инакше ніж в попередній роботі—відповідно до окремих ділянок права, і такий поділ здається дійсно найбільш практичним для сеї теми. По короткому вступі маємо розділи: „конституційне право"; далі особисті права і обов'язки; майно, власність, спадок, обмін, гроші; міжнародні зносини; санкція; процес; законодавство. Розділ про „конституцію" (устрій) починається і тут від найнижчих народів, а саме від Яґанів і Андаманців. Гартленд констатує, що їх громадська організація, оперта на малих групах під проводом батька, не знає обов'язкової власти, бо провід, властиво вплив у громадськім життю являється наслідком особистих прикмет людини: пошани, яку до неї мають, а не юридичних прав її позиції. Одначе такий вплив — не влада — може мати теж нормативне правне значіння, і шкода, що Гартленд, вдовольнившись загальним твердженням, не навів прикладів: випадків, в яких виявляє себе сей особистий вплив провідника і з яких було-б видно відносини групи до його волі. В відділі про „санкцію"—наслідки порушення права,—автор дуже влучно і широко аналізує ті факти, в яких виявляє собе акція даного громадського авторитету, власти, і унагляднює нам її пластичність. Ми бачимо тут, як авторитети без примусового характеру, що

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

зовсім не відповідають поняттям цивілізованих конституцій про владу, забезпечують собі послух часом навіть такими слабкими, в примітивнім-же побуті дуже могутніми засобами—як осміщення винуватця. Се розділ дуже цінний і цікавий, але здається було-б доцільніше розглянути сей матеріял разом з відомостями про конституцію і владу, бо тільки завдяки отсьому своєрідному примітивному поняттю санкції закону—громадської кари, що забезпечує його існування, можна зрозуміти і природу самої примітивної влади. Загалом-же в сьому розділі Гартленд дуже влучно вказує читачеві на величезну ріжнородність примітивного правового життя—почавши від заборон їжі, за порушення яких людину можуть розірвати надприродні сили, і до вбивства, за яке відповідає цілий рід убивця, а часом і зовсім непричасні люди, на яких падає вина з певних, дуже обдуманих, хоч мало раціональних, мотивів. І в однім, і в другім випадку кара за провину має правильний, повторюваний і неминучий характер, бо той, що порушив заборону, дуже часто вмирає або довго хворіє зі страху перед своїм злочином, себ-то карою, в яку він міцно вірить,— і таким чином збільшує авторитет даної норми. Бо всі сі кари, навіть надприродні,—кари установлені громадянством, нагадує Гартленд. Вони виводять свою міць з загального переконання громади про їх реальність: віри настільки сильної, що вона дає сим карам автоматичну необхідність (с. 141).

Гартленд загалом старається завжди виявити сю своєрідну містичну закраску примітивного права та його тісний звязок з ріжними сторонами життя, що у нас давно вже вийшли з-під безпосереднього громадського контролю. Треба відзначити теж відсутність тенденційного прирівнювання примітивних явищ до категорій сучасного права. Одначе часом автор вдовольняється занадто поверховим поглядом на якусь галузь відносин. Так, в розділі про міжнародні зносини він займається тільки питанням приймання чужинців та міжплемінними договорами. Тимчасом зовсім занедбане дуже цікаве питання про становище, status чужинців взагалі, їх правне положення супроти тої громади, серед якої вони живуть, і до тої, в якій вони жили до сього часу. Відомо, як абсолютно звязані примітивні люди з своїм громадським колективом і як вороже ставляться вони до чужого. З другого боку людина, що довго була поза своїм звичайним осідком, часто вважається деякий час чужою для свого колективу, так що часом її приймають назад до роду з захованням певних юридичних формальностей. Дуже цікаві відносини колективу до свого подорожуючого члена, які слід було-б освітити хоч загально, щоб з'ясувати, чи відсутній громадянин тратить свої права і потім мусить здобувати наново, чи може подорожній, відлучаючись з дому, вступає тим самим в спеціяльний правовий стан, що кінчається по його повороті певною формальністю переходу до загально громадського стану.

Над иншими розділами сеї книжки спинятись не можемо. Наш побіжний огляд нових книжок Гартленда мав на меті підкреслити, що з одної сторони автор зістався надалі при своїм догматичнім методі роботи, не зробивши спроби охопити своєрідність примітивних інституцій в звязку з цілим складом життя і світогляду, з другої-ж, як і давніше, він дав прозорий і добре документований погляд на дані примітивні інституції, свобідний від упереджень ріжних старших етнологічних шкіл. Особливо-ж треба признати, що в такій простій, популярній формі він знайшов можність розглянути навіть дуже складні питання, не зменшуючи наукової правди за-для „загальноприступности" викладу.

Катерина Грушевська.

Die Religion der Ostslaven von **V. I. Mansikka.** I. Quellen. Suomalainen Tiedakatemia, Helsinki 1922 (F. F. Communications № 43), с. 408.

„Живий інтерес до студіювання історії релігій східньо-европейських народів, що виявився в останнім часі в моїй вітчині, викликав гадку—піддати новому переглядові також і східньо-слов'янський мітологічний матеріял, себ-то руський, український і білоруський"—починає автор передмову своєї книги. Поясняє далі, що протягом трьох літ, підчас світової війни, за матеріяльною підмогою гельсинфоргського університету, він займався підготовчими студіями в російських бібліотеках, але революція перебила сю роботу, і він мусів її перенести „до місця, де було більше спокою й порядку, але менше засобів і можливостей". Через те, як сам він признає, його матеріял зістався неповним, і праця значно відходить від начеркненого з початку плану.

Таким чином перед нами книга з безконечного ряду праць, „пошкодованих війною і революцією". Те, що автор дає в ній—се властиво історично-літературний і бібліографічний апарат задуманої праці, далеко ще не закінчений, а з другого боку наслідком того, що його прийшлось публікувати окремо, перед виданням самої праці,—змішаний і доповнений ріжними елементами, які властиво належали-б до самої праці, або мали служити підготовчим матеріялом—не призначеним на те, щоб бути введеним до остаточного викладу. Автор дав не те, що хотів, а те, що міг дати в тих несприятливих його праці обставинах, в котрих вона опинилась. В дальшім, другім томі сеї праці він задумує представити культ мертвих у Східніх Слов'ян, а далі—ряд томів, присвячених „релігіям инших слов'янських народів, перед усім—Слов'ян Полудневих".

Нинішній том, присвячений джерелам, поділений на дві нерівні частини: перша невеличка (с. 5—27) присвячена „археологічному матеріялові"; друга займає решту книги, присвячена „писаним джерелам", і поділяється на такі розділи: „староруські хроніки"

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

(с. 28—132), „з польських хронік“ (с. 133—141), звернені против поганства поучення і послання (с. 142—242), „староруське церковне законодавство і постанови про покуту“ (с. 243—280), „ріжні инші пам'ятки“ (с. 281—319), „свідоцтва заграничних письменників“ (с. 320—378), „додаток“—„про богів літописи“ (Перун, Волос і инші божества, с. 379—397).

Як видно з вище наведеного, автора в процесі праці, чи може—в процесі оброблення зібраного матеріялу головно займали питання культу небіжчиків, і се дає себе відчувати і в доборі матеріялу і в його освітленню, хоча тема поставлена ширше, і ріжний матеріял: мітологічний, обрядовий, побутовий взято з ріжних сфер народнього світогляду. Тим пояснюється, що автор уділив багато уваги археологічному матеріялові—хоч огляд його вийшов досить побіжним і в сій книзі дає небагато конкретного. Недостача часу чи якісь спеціяльні перешкоди обмежили його власне археологічним та історично-літературним матеріялом—при тім доведеним властиво скільки-небудь повно тільки до XVII віку. Лише кілька побіжних стрічок (с. 318—9) присвячено матеріялові актовому, документальному, історично-побутовому і юридичному, хоч він має навіть спеціяльні колекції що до чарівництва, ворожбитства, історії обряду і и. под.,—далеко богатші відомостями як ті, що автор виловлює в ріжнім дрібнім історично-літературнім матеріялі. А вже зовсім полишено на боці сировий етнографічний матеріял, хоч, розуміється, його величезне значіння, певно, не було ігнороване автором. Річ ясна, що добрий етнографічний запис XIX чи XX віку, зроблений в побутових обставинах, які сприяли консервуванню архаїчного світотляду, обрядовости і словесного репертуару, далеко цінніший ніж яка-небудь побіжна історично-літературна згадка, в котрій не ясно, чи маємо діло з відгомоном реального місцевого побуту (теж звичайно незвісного ближче що до місця і часу)—чи просто з яким-небудь літературним запозиченням, перерібкою, чи простим непорозумінням, що перенесло наче-б-то в місцеві східньо-слов'янські обставини яку-небудь недорічну комбінацію літературних споминів з джерел зовсім чужих: античних, біблійних і т. под. Автор супроти сих літературно-історичних джерел і сам настроєний дуже скептично (иноді може й—гіперкритично),—тим більш односторонній вигляд має його огляд джерел при такім освітленню: головно літературно-історичних.

Далі, хоч автор у вступних рядках своєї книги виразно підчеркує тричасність поняття Східнього Слов'янства як суму Велико-руського, Українського і Білоруського,—але в дальшім викладі ся тричасність пропадає цілком, і автор говорить тільки про „руський матеріял“ („Слово о полку Ігоревім“ у нього пам'ятка „руської“ літератури кінця XII стол.“, с. 281)—хоча в вищенаведеній його вступній схемі руський = великоруський, і фактично українська наукова література не використовується. Взагалі се відчувається, що центр тяжкости праці лежить на півночі, в сусідстві впливів фінських і скандинавських,—хоч се й змушує автора ставити над тутешнім матеріялом знаки запитання що до його слов'янської стихії—чи ілюструє сей матеріял світогляд і обряд слов'янський, чи скандинавський, чи фінський?

Автор дуже добре обізнаний, розуміється, з літературою скандинавською і фінською, і се могло-б в значній мірі нагородити читача за инші недостачі, коли-б книга увела його ближче в висліди сих малоприступних для українських чи великоруських читачів дослідів. Але на жаль, автор держить свій виклад для читачів добре обзнайомлених якраз з с и м и дослідами, і тільки побіжно згадує про них; натомість докладніше інформує про російські,—так що наш читач небагато скористає з сього. Автор іде головно за двома новішими працями на сім полі—першим томом праці Нідерле Život Slovanu і працею Гальковського: Борьба христіанства съ останками язычества въ древней Руси (2 т., 1913—16 р.). Він провіряє і доповняє зібраний в них матеріял, а своє скаже очевидно в книзі про культ померлих,—котру бажано було-б побачити як-найскорше.

В очікуванні її я вважав-би потрібним спинитися на деяких загальних питаннях.

Автор ставить вихідним моментом „представлення передісторичної культури східньо-слов'янського племени, себ-то давніш єдиної племінної групи, з котрої пізніш утворилися теперішні Великоруси, Білоруси і Українці“ (с. 5). Він не вказує, де лежить, на його погляд, межа сеї передісторичної доби, та можно зміркувати, що історичні часи для нього починаються з появи письменства. Але річ очевидна, що існування в тім часі єдиної племінної групи, з єдиною культурою і єдиним світоглядом—само се вимагає доказу, що воно б у л о. Автор сам далі (с. 11) приходить до переконання, що „поодинокі східньо-слов'янські племена задовго до тої археологічної доби, яку ми тепер обговорюємо (т. зв. слов'янської епохи VI—XI вв., *М. Г.*) підпали ріжним впливам, які викликали зміни в первісних звичаях і поглядах — я к щ о в з а г а л і м о ж е б у т и м о в а п р о п е р в і с н і, п р а с л о в' я н с ь к і, в с і м С л о в' я н а м с п і л ь н і з в и ч а ї й п о г л я д и“ (підчеркнення моє, *М. Г.*). Се вірно, що се ще велике питання, але супроти того чи не краще було, замість сортувати матеріял по категоріях для всього величезного простору, де коли-небудь товклось Східнє Слов'янство, розділити матеріяли за певними районами географічними чи сферами культурних впливів, і полишити виводи спільних елементів східньо-слов'янського обряду чи світогляду на закінчення досліду, а не виходити від такої передпосилки?

З другої сторони, рахуючися з певними рисами спільности в світогляді не тільки слов'янських племен між собою, але й балто-словено-литовської групи, і ширше—всіх народів індоевропейської язикової родини,—що дійсно виявляють часто яскраві аналогії

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

в своїй обрядовості, — чи можна так різко протиставляти слов'янське і східньо-германське чи скандинавське, як то робить автор? Аналізуючи напр. договір 945 р., автор, ідучи за Рожнецким, доводить, що присягаючи при своїй зброї, київська Русь „ішла за своїм скандинавським законом“ (хоча вказує при тім аналогічну присягу на зброї у ріжних північно-азійських народів); „згаданий формулою присяги 945 р. будучий вік теж скорше треба звязати з скандинавськими релігійними представленнями, ніж староруськими: свобідний скандинавський вояк нічого не боявся більше, як становища невільника в Валгалі“ (с. 36). Такі здогади можна висловляти принагідно, але в книзі, спеціяльно присвяченій виясненню релігійного світогляду Східнього Слов'янства, так собі апріорно рішати таке питання—на тій підставі, що у Скандинавів були такі погляди і такі звичаї, ніяк не можна. Належить довести, для такого висновку, що вони були у Скандинавів, але їх не було, або не могло бути у Слов'ян, і аж тоді говорити, що се робилось „за скандинавським законом“. Коли нема безпосередніх вказівок в слов'янськім фольклорі, треба прослідити порівняним дослідом індоевропейського матеріялу, і ширше—загальним культурно-історичним матеріялом, чи не належали згадані обряди і погляди до загального людського матеріялу, що так само було у скандинавських вояків як і всяких инших? Бо апріорно зовсім нема ніякої підстави уявити собі таке непроходиме провалля між світоглядом скандинавського і східньо-слов'янського вояка X в. Коли уявляти—то треба доказати!...

Але, повторяю, все се повніш і ясніш, очевидно, виступить перед нами в заповідженім другім томі сеї праці; поки що маємо тільки принагідно висловлені гадки. Коли наші побажання можуть іще в час дійти до автора, побажаємо, щоб у сій праці про культ померлих,—котрої потреба дійсно дуже відчувається, виводи були оперті на грунтовно переведенім порівнянім методі, і поруч історично-літературного був як-найширше використаний новіший фольклорний матеріял, котрим не можна помітувати і його легковажити, коли він зібраний і препарований відповідно науковим вимогам.

Михайло Грушевський.

Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, napisał Dr. **Adam Fischer**, wicekustosz biblioteki N. im. Ossolińskich. Lwów, 1921, стор. 1 + 400.

Серед ріжних явищ, що їх спостерігає примітивна людина, найбільше її вражає факт смерти: жива людина перестає жити, тіло її розкладається. Не можучи пояснити це природніми причинами, примітивна людина утворює своєрідні пояснення смерти і відповідно до цього поступає: формує свої звичаї, відносини до трупа, взаємини живих і мертвих і т. д. На давні погляди наверствовуються новіші, більше чи менше зміняючи їх, але з-під них можна вибрати давнє. Похоронні звичаї і звязаний з ними фольклор мають характерну властивість триматися дуже консервативно — часто майже незмінно. Одна з причин цього—боязкість нарушити той старий звичай, щоб не накликати на себе лиха. У народів, що найбільше зазнали нових впливів, прийнявши новий, більше раціональний світогляд, часто заховуються дуже архаїчні звичаї, і з смертю, мерцем та „посмертним світом“ звязується найбільше таємничого.

Зібрані за XIX та XX вв. спостереження над похоронними звичаями багатьох примітивних і культурніших народів та звістки старих письменників остільки численні, що дають змогу дослідникові порівняти і висвітлити ці звичаї, простежити як у різних народів вони повстають і зникають, якої форми вони набирають, зустрінувшися з новими впливами, та виявити обопільний вплив і дифузію світогляду і поглядів ріжних народів. Робота Др. Фішера є спроба порівняти польські похоронні звичаї з звичаями инших народів: „у науці, як і вжиттю—все відріжнити можна тільки через порівняння“, каже він (18 ст.). Порівнянням автор хоче виділити характерні риси польського народу, випуклити й пояснити споріднені з иншими народами звичаї.

У невеликім вступі (8 сторінок) автор торкається таких питань: 1) ляк смерти, 2) причина смерти за уявленням примітивної людини: а) душа розлучається з тілом, b) смерть є вчинок надприродніх сил і т. д., 3) похоронні звичаї.

Про літературу похоронних звичаїв автор відзивається так, що в ній мовляв майже немає вичерпуючого опрацьовання похоронних звичаїв, крім праць E. S. Hartland, The death and the disposal of the dead. (в: Hastings, Encyclopedia of religion and ethics, III.IV с. 411—444)та J. G. Frazer, On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the Soul. Німецька література не обробила проблеми похоронних звичаїв у цілому. У польській етнології, крім дрібних праць, теж нічого немає, і це утрудняє завдання автора зробити повний огляд польських похоронних звичаїв. Тому він мусів тільки стисло подати матеріял для розважань над самим похоронним ритуалом польського народу і заохотити до студій на теми: 1) Свята на честь померлих, 2) Уявлення смерти у народу, 3) Душа вмерлих блукає по смерті, опирі і т. д.

Розподіл роботи такий: 1) вступ, 2) віщуватели смерти, 3) хвилина конання, 4) від хвилини конання, 5) виставлення трупу, 6) плачі за вмерлими, 7) винесення трупу, 8) жалібний похід, 9) ховання трупу, 10) поминання вмерлого. Кожний із цих розділів має підрозділи від двох до двадцяти. Пр., 1-й розділ, віщуватели смерти, поділяється: а) собака, що виє, b) кінь, c) кріт, d) сова і т. д. або 5-й розділ: а) укладання до труни, b) труна, c) обдаровування мерця, d) давання грошей мерцеві і подібне.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Автор не ставить собі за мету аналізувати поданий матеріял, виділити з нього рештки давніх вірувань і класифікувати їх; аналізу звичаїв автор не робить, а тільки описує їх, додаючи невеличкі зауваження про подібність того чи иншого польського звичаю до звичаю иншого народу. Тому поруч такого, що відбиває давній погляд, автор уміщує й нове, виникле під новими впливами, аби тільки воно стосувалося до певного моменту в похороннім обряді.

Так само подано матеріял і инших народів слов'янських—Українців, Чехів, Кашубів, Лужичан, Сербів, Болгар, не слов'янських: Німців, Французів, Англійців і позаевропейських народів. Цей матеріял багато перевищує польський, але цим порівняльним матеріялом автор не висвітлює польські звичаї похоронні, а тільки систематизує його поруч польського за зазначеним вище порядком.

Усе-ж, хоч і не виділено в роботі слідів давніх вірувань, звязаних зі смертю і посмертним життям, і нових наверствовань на них,—можна з поданого матеріялу бачити і те й друге. Давні уявлення польського народу, звичаї та обряди серед инших слов'янських народів зазнали найбільшого впливу церкви. Польська католицька церква випихнула і змінила багато давніх вірувань, ввела звичаї і вірування в церковні рамці. Як на один із багатьох прикладів на це, можна навести, що поширений серед багатьох слов'янських народів звичай голосити над умерлими в польського народу зник. Тільки в перші хвилини по смерті вибігає одна з жінок перед хату і голосно плаче, цим сповіщаючи, що сталася смерть. Иноді крізь плач прориваються слова—як „O rety, rety, matka Boska Częstochowska, hu, hu, hu" або „O biedna ż, ja, biedna sierota! Cóż ja se teraz poczne biedna na swiecie! O Boże, mój Boże, zacóżeś mię tak ciężko skarał? co ja też teraz sama bedę robić!"

Автор більше зразків не подає, зазначивши, що у польського народу слабі сліди голосінь, як і багатьох инших примітивних звичаїв. Ця велика галузь народньої усної творчости, що впливала на розвиток пісенности і в багатьох народів дожила і до останніх часів, яскраво відбиваючи давні погляди на смерть і посмертне життя,—серед польського народу, очевидно, зникати почала давно. Принаймні вже XVI віку Кльонович у своїй Роксолянії голосіння голосільниць описав не з польських прикладів, а з українських.

Давні уявлення посмертного життя з певними відношеннями поміж мерцями, їх відносинами до живих рідних і т. д., як це переховалося нпр. в українських уявленнях, у Поляків теж майже зникли, заступлені християнським світоглядом.

Але поруч з цим серед польської людности переховався давній погляд на труп, як на джерело магічної сили, що шкідливо впливає на оточення, і віра, що мерці по смерті можуть повертатися і шкодити.

Прикладів віри в магічну силу трупу автор в різних підрозділах додає багато. Сила трупу позначається в тому, що труп шкідливо впливає на плідність—не можна сіяти, ані доторкатися до зерна того дня, коли був похорон; вагітній жінці не вільно торкатися мерця, бо в народженого буде мертве тіло; через поле де сіють не вільно везти мерця, тільки дорогою,—хоч-би й далеко то було,—це нашкодить урожаєві; хліб у хаті, де лежить мрець, цвіте; навіть свячена вода тратить силу, коли вона стоїть у хаті, де лежить мрець; можна накликати на злодія смерть, поклавши до труни шматок речи, подібної до вкраденої і т. д.

Щоб мрець не повертався, польський нарід уживає всіх можливих заходів, обдаровує його грішми, дає йому всього потрібного; обсипає збіжжям (мрець доти не повернеться, доки не перелічить його); виливає за мерцем воду, з якої буде озеро, через котре мрець не перейде і т. д.

Порівнюючи похоронні польські звичаї з подібними звичаями инших народів, автор відзначає багато спільного загально-слов'янського. Польські звичаї ближчі до звичаїв західніх Слов'ян: Чехів, Сербів, Лужичан, Словаків, а також Словінців і Хорватів,—бо західня церква менше полишила примітивних звичаїв, аніж східня, що провадила боротьбу з рештками поганства не так активно.

Українського матеріялу автор подав багато—чи не найбільше з-поміж усіх слов'янських народів. Використано відповідні розвідки з Київської Старини, „Труды" Чубинського, „Lud Ukrainski", Матеріяли до україно-руської етнології т. I, Шухевича „Гуцульщина", Кузелі „Посиження й забави при мерці в українських похоронних обрядах" й ин., т. I, але чомусь автор не зазначив у бібліографії і не використав Етн. Зб. т. XXXI—XXXII, що його ще 1912 року видала Етнографічна Комісія Н. Т. ім. Ш. у Львові за ред. I. Свєнціцького і Гнатюка. В похоронних звичаях й обрядах і в голосіннях—зібраних у сім XXXI—XXXII т. Е. З.—багато переховалося давніх вірувань, багато більше ніж польських,—а ці звичаї безперечно впливали на звичаї польської людности, що територіяльно межує з українською, затримуючи зникання цих звичаїв. Як приклад, можна подати таке: звичай обсипати мерця збіжжям, переховаиий в української людности, у польського народу переховався тільки в близьких до українського населення місцевостях—Савіно, Дубенки. Навпаки, мабуть під впливом звичаїв сусіднього народу в деяких районах нашої Галичини зник звичай голосити (Сосниця Руська, Гарп.). У майбутньому потрібно пильніш простежити обопільні українсько-польські впливи в сфері похоронного обряду, не зазначені у Фішера.

Його робота цінна, як спроба систематизувати для порівняння з польськими похо-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ронні звичаї багатьох народів. Проробити це значить зробити початок синтезу цілої галузи народнього життя. Але треба зазначити, що польські похоронні звичаї, як певна система звичаїв в цілому, з цієї роботи яскраво не виступають. Перша причина цього та, що автор був звязаний своїм способом подавання матеріялу, який змусив його повторювати факти і відривати їх від органічно звязаних явищ, подавати лаконічні звістки з ріжних районів Польщі, а иноді й із звичаїв инших народів. Непольський матеріял, поданий у роботі—часто ідентичний—з ріжних районів ріжних народів, часто показує тільки поширеність того чи иншого звичаю[1]). Автор не відзначає бодай принагідно впливу инших народів на польські похоронні звичаї, хоч цей вплив помітний і з боку Німців і Українців.

Так само хоч побіжно варто було-б більше відзначити вірування і погляди, з яких виник той чи инший звичай і його місце у світогляді народу. Ріжні маніпуляції, пророблювані з мерцем чи при мерці, напр., не остільки важливі тим, що вони пророблюються за певний момент у похороннім обряді, як тим, які погляди й вірування вони відбивають.

Треба особливо відзначити, як негативну рису праці, що часом матеріял, узятий із української території, автор без зауваження приєднує до польських звичаїв. Приклад: Na Podgorzu Wschodnio-Małopolskiem wisielca nie można grzebać na cwentarzu, tylko na granicy wsi na grób samobójcy koło Kołomyi... (с. 357).

Отже район Східньої Галичини названо Мало-Польщею. Взагалі терміни що до України автор не впорядкував; він уживає „Na Małorusi", „Ruś-Węgierska"; „Ukraina" він уживає в значінню Наддніпрянщини. Стрічаємо такі приклади: „W okolicach Uszycy na Podoliu rosyjskiem".

Результати своєї праці автор підсумовує в короткому резюме французькою мовою (Analyse succincte des usages funéraires en Pologne, с. 403—409). До книжки додано бібліографію, ст. 410—419, та покажчик імен і речей, ст. 420—439.

Василь Денисенко.

Izydor Kopernicki, *Textes Tsiganes, contes et poésies, avec traduction française; premier fascicule. Teksty Cygańskie, zeszyt pierwszy. W Krakowie*, 1925, ст. +VIII 103.

Орієнталістична комісія Краківської Академії Наук видала останнього часу кілька праць з життя народів як далекого, так головне ближнього Сходу; серед них і названа книга „Циганські тексти" Ісидора Коперніцкого, відомого польського антрополога й етнографа. Ця книга містить у собі лише десять оповідань, казок, писаних циганською мовою, польським фонетичним правописом, з паралельним перекладом французьким. Ісидор Коперніцкий, нині вже покійний, на жаль, не залишив певних відомостей як що до походження подаваних матеріялів, так і що до місця та способу, як саме він переводив запис їх; і тільки зі слів його сина, Станислава Коперніцкого, як це зазначається в передмові Розвадовского, дізнаємося, що тексти ці зібрані серед Циган, що жили коло Рабки (Rabka) в Краківськім воєводстві, в горах, та мали назву „Слон". Записувано їх вже давно, ще перед світовою війною, і матеріялу зібрано чимало: щось із тридцять оповідань та коло ста поезій (пісень). За оповідача Коперніцкий мав якогось Чорона, Цигана, що за злочин мусів відсиджувати довгий час свою кару в краківській в'язниці. Поза тим автор книги, лікар з фаху, проводячи літо в Рабці на бальнеологічній станції, мав змогу використати околишніх Циган, яких там було чимало. Записи почали були видавати ще перед світовою війною, але встигли надрукувати тільки два аркуші цієї книги. Війна й події після неї на доволі довгий час припинили видання книги, і тільки 1925 рік побачив перший випуск, перший зшиток зі збірника Коперніцкого з десятьма оповіданнями.

Автор подав дуже цінний і інтересний матеріял: записи фольклору Циган—оригінального й своєрідного історичною долею народу. Ми часто зустрічаємо як поодиноких представників цього народу, так і цілі групи їх, що стають табором десь коло населених місць: сіл, містечок та городів, і зовсім небагато знаємо за історію, за культурну й інтелектуальну фізіономію його. Адже-ж мусіло бути щось цікаве в нього, в його психології, коли звернули увагу на його життя видатні поети, письменники й композитори. В Англії існує товариство „Gypsy-lore Society", що спеціяльно вивчає історію, побут цього народу. Та й инші країни не відставали з вивченням цього інтересного племени. Існує чимала література про Циган.

Як відомо, Цигани живуть не окремою компактною масою, як більшість европейських народів, а лише поодинокими групами: чи то родинами, чи цілим родом, у ріжних кутках Европи й передньої Азії. До останнього часу вони вели напівкочове життя—явище серед сучасного культурного світу далеко небезінтересне. Довгий час були суперечки що до походження Циган. Уже одна назва їх, ріжна у ріжних народів, свідчить за ріжні теорії що до появлення Циган. Довгий час думано, що Цигани нарід з Єгипту (анг. Egypsian, Gypsy), але досліди над їх мовою (Кравзе, Грельмана та инш.) довели, що вони вихідці з Індостану, належать до так званого „дравідського племени", до касти судрів або до паріїв. Що примусило їх кинути рідну землю та посунути далеко на Захід—не-

[1]) У вступі автор зазначає, що буде подавати характеристичне, що пояснює тільки суть певного явища, не збільшуючи без ліку й мети одиничних прикладів, як то, мовляв, часто роблять німецькі етнологи (ст. 18). Але як бачимо, не дотримується цього принципу.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

відомо. Історичні дані показують їх уперше під 1417 р. на Угорщині коло Пешту, де зібралися вони в великій кількості під проводом свого царя „Сінделя“, пройшовши, мабуть, через Єгипет, передню Азію та Балканський півострів. В короткий час розселилися вони по цілій Европі окремими групами, не зайнявши якогось певного місця, певної території. В історичних джерелах XV та початку XVI ст. можна зустріти вказівки на Циган у багатьох европейських народів. Як це буває завше з тими, хто пізно приходить та хоче й собі знайти місце в культурній країні—Циган було зустрінуто вороже. Займаючись ріжними ремеслами, Цигани ставали в пригоді місцевому населенню, але їх постійний рух з місця на місце, кочове життя серед осілого люду, очевидно, штовхало їх і до „легкого заробітку“. Стали помічати, що Цигани торгують краденими кіньми, а то й сами крадуть як коні, так і ріжні дрібні речі, обманюють людей ріжними фокусами, а це справедливо, як і досі бачимо, викликало підозріливі відносини. Посипався цілий ряд нагінок на них: то їм казали зовсім залишити територію країни, то стати на осіле життя й т. ин. Але не так легко було впоратися з народом, що не віджив іще періоду свого кочового життя, а вигнати їх з країни не можна було. Вжито було инших заходів. Стали призначати Циганам начальників, дававши їм назву королів, баронів, лордів та инше [1]).

Ці начальники мали порядкувати справами своєї громади, але які саме права й обов'язки надавано їм, які їх були функції—встановити важко за відсутністю документальних даних. Відомо тільки, що на „циганського короля“ збирано податки серед Циган. Назначалося на „королів“ не тільки Циган природніх: у Польщі „королями“ бували збіднілі шляхтичі, що чимсь прислужились королеві чи магнатам. Головної мети, а саме примусити Циган до осілого життя культурні держави так і не осягнули. Лише в поодиноких випадках можна зустріти Циган, що живуть осілим життям.

Гоніння та утиски, що зустріли Цигани в перші часи свого приходу до Европи, розуміється, не залишились без наслідків, викликавши у них відповідну реакцію. Цигани замкнулися в своїй тісній громаді, заховуючи старі традиції в власнім житті, поглядах, побуті та настроях. Консервативність їх стала відома. Але з другого боку, живучи серед чужих їм народів та племін протягом довгого часу, Цигани не могли не зазнати ріжних впливів на себе від околишньої людности, як, розуміється, не могли і не впливати на своє оточення. Це позначається перш за все на їх мові, що приймає до свого лексичного обігу цілий ряд слів з околишньої людности. Загалом мова Циган по всіх місцевостях їх пробутку однакова, ріжниця лише в говірках, в запасі чужих слів, що засвоїли вони в даній країні. Один з дослідників циганської мови каже, що „помалу втрачаючи свої типові форми, непомітно запозичаючи слова, ба навіть цілі вирази у околишнього населення, циганська мова даного часу становить доволі дивну, забарвлену в національний кольорит мішанину слів з ріжних мов світу... Тут поруч з словами санскриту ми зустрічаємо слова італійські, німецькі, слов'янські, грецькі, то-що. Порівнюючи чиста мова збереглася в піснях“... Краще заховали вони свій мистецький стиль; це позначається, між иншим, на народніх оповіданнях.

Розглядувана книга „Циганські тексти“ особливо показна що до цього. Вона наочно свідчить, як нарід, консервативний в своїй окремішності, що заховує досі багато з таких примітивних звичаїв, що инші народи давно вже пережили й забули (Цигани напр. заховали матріярхат), сприймає від околишньої людности художні образи та цілі оповідання і перетворює в цілком своєрідній формі. Вже судячи з самих тільки заголовків оповідань [2]), можна сказати, що це казки з мотивами поширеними не тільки в околишнім населенні, а і в цілій Европі. Здебільшого це мотив про трьох братів—старших розумних, а молодшого дурня, що за свою слухняність батькам, після ріжноманітних пригод, жениться з царівною, стає королевичем та живе щасливо; мотив чудесної подорожи і зустрічів з чарівниками, чарівницями, драконами; суворого короля та його лагідної дочки, що визволяє героя під загрозою власного життя; мотив пізнання свого милого по золотій обручці й т. ин. Але зустрічаємо й суто циганський утвір—це подорож та вистави дурного брата, що вдягнувшись у слонову шкіру, видає себе за добре видресуваного слона, що вміє навіть читати й писати. Докладне дослідження кожного з оповідань виявило-б багато дечого цікавого для порівняного досліду казок. Але матеріял, подаваний у цій книзі, дає мало підстав для цього. Маємо тексти й тільки, випадково й безсистемно поданий матеріял; нема жадних указівок на паралелі, не кажучи вже в світовім або европей-

[1]) В Угорщині 1423 р. на циганського начальника було призначено воєводу Владислава; шотландський король Яків V призначив 1553 р. якогось Івана Фава на циганського начальника, назвавши його „лордом Малого Єгипта“. Знаємо цілу низку циганських королів в Польщі: якийсь Василь 1501 р., Янчій 1651 р., Матяш-Королевич 1652 р., Станислав Шпаковський—1704 р., Бонавентура Ян Вера, Мольський, Андрей Дубищський—1705—1706, Якуб Годзема Ніжинський—1715 (відомості з статті І. Каманіна, „Цыганскіе короли въ Польшѣ въ XVII и XVIII вв.“, Сборникъ статей и матеріаловъ по исторіи Юго-Западной Россіи, в. 2, Кіевъ 1916, сс. 109—118).

[2]) 1) Розумний хлопець та царівна; 2) Дурний брат, що показував вистави, передягшись у слонову шкіру; 3) Дівчина продана чортові та її брат; 4) Розбійники та мельникова дочка; 5) Дурний хлопець та дракон; 6) Розумний жидок та золота курка; 7) Дурний брат та чудесний кущ; 8) Дочка купця; 9) Чарівниця; 10) Золота птиця та добрий заєць.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ськім матеріялі, але хоча-б околишньої людности: Поляків, Українців, Чехів, то-що. Не зазначено спільних мотивів, не подано варіянтів... В самих текстах трапляються перерви, що очевидно походять од збирача. Та дивитись на ці тексти лише як на матеріял до вивчення циганської мови (а це очевидно мали на увазі видавці) не доводиться. Вони дають інтересний фольклорний матеріял, який варто використати і з боку дослідження духової культури Циган.

Візьмемо наприклад казку про дурного брата та чудесний кущ, та попробуємо зазначити, що в ньому є своєрідного проти подібних-же оповідань сусідньої людности: Поляків та Українців.

В циганськім варіянті маємо такі мотиви: 1) мотив про трьох братів, що серед них два старші розумні, а молодший дурень, 2) трьохразову подорож їх до царівни, що стоїть на другому поверсі свого палацу: молодший дістає царівну за допомогою чудесного коня та одружується з нею; 3) дурний брат побиває ворогів тестя-короля. Молодший дурний брат, що став за предмет глузування в родині, виходить за свою слухняність переможцем в змаганні за царівну. В ролі помічника дурному братові стає чудесний кущ, з-під якого являється фея та дає героєві одяг і коня, щоб дістати царівну. Оповідання відоме в багатьох народів і в літературних обробках казок, правда трохи в иншій компоновці. Подібне оповідання зустрічаємо напр. у Kolberg'a [1]) про трьох братів, серед них молодший—дурний; батько вмираючи наказує їм ходити на могилу вартувати три ночі, але ходить тільки дурний; батько встає з могили та дає дурному волоски (чудесний дарунок); за їх допомогою дурний дістає коня, одяг, а з ними вже й царівну. Таке-ж саме оповідання, де чудесним дарунком батьковим стають три волосині, маємо у Цішевского [2]). Серед українських записів такі оповідання зустрічаємо у Роздольського (вар. галицький 1) [3]), у Чубинського (1) [4]), у Грінченка (1) [5]), у Малинки [6]); те-ж саме маємо в варіянті з Банату [7]). Другий галицький варіянт розказує, що батько за варту на його могилі дає дурному синові гнуздечку; нею дурний трясе, і раптом з'являється кінь, одяг; він дістає царівну та одружується з нею [8]). Третій галицький варіянт оповідає, як дурний син лежить на могилі батька (стереже її) та одержує за це кантарку і перстень [9]). Поруч із цим маємо оповідання (галицький IV вар.) з подробицями чудесних дарунків, що дуже близько підходять до оповідання циганського [10]). Тут батько дає слухняному синові прутики; ними треба вдарити коло кирниці, де росте дерево, тоді з'являється кінь й т. д. У Чубинського (II варіянт) дід заповідає онукам чи синам ходити на могилу читати молитву [11]); старші ходять, але читають мало, а молодший дурний читає всю ніч; дід устає з могили та дає три патички молодшому, щоб він передав патички і старшим; одержавши патички, старші брати сміються з нього, один навіть кидає об землю патичком,—і несподівано прилітає кінь і т. и. В третім варіянті Чубинського [12]) батько не дає молодшому нічого за варту на могилі, але що-разу, як тільки цьому синові стає скрутно, він іде на могилу; батько встає з могили та свистить: з'являється кінь та инше. Одмітимо іще один варіянт: тут мати має три сини; на її левадах що-ночи з'являється троє коней, виходячи з дерева: ті коні—то закляті панни, наймолодша з них живе на скляній горі; за свою слухняність матері наймолодший син дістає її з скляної гори [13]). Не маємо тут змагання за панну.

У всіх поданих паралелях до циганського оповідання (крім останньої) виразно виступає роля батька, що вмираючи дає певного заповіта трьом синам, з котрих молодший—дурень; у всіх показаних оповіданнях виконує заповіт тільки дурний та одержує за це чудесні дари, а за допомогою їх—царівну і царство (королівство). В циганськім оповіданні цей момент батькового заповіту зовсім відсутній. В звязку з цим з першого погляду здається ніби немотивованим епізод з чудесними речами (дарами), що їх одержує молодший—дурний син. Це своєрідне спрощення компенсується в циганськім варіянті так: в ролі опікуна, батька, тут виступає мати, що наказує дурному синові робити чорну роботу, а той без суперечок виконує (можливо, що це є наслідок матріярхату, рештки якого ще зберігаються в Циган); що-разу виконуючи материні завдання, дурний син іде до куща, тричі б'є об нього, з'являється фея, дурень дістає коня й одяг і т. д. Отже моралістична думка — слухняність батькам та виконання заповітів померлих батьків, що, треба гадати, лежить в основі цього поширеного оповідання та здається спершу немотивованою в циганськім варіянті, одержує в нім доволі своєрідну трактовку.

Друга частина, а саме трьохразова подорож братів на змагання за царівну, в циганськім варіянті становить деякий інтерес. Одмітимо тут такі моменти: брати три рази їдуть до короля дістати поцілунок королівни, що стоїть на другому поверсі свого палацу. Дістає молодший-дурний за другим разом. Третього разу він цілує царівну двічі

[1]) Pokucie, t. IV, c. 108. [2]) Ciszewski. Krakowiacy. t. I, s. 192.
[3]) Етнографічний Збірник, т. I, с. 36—39.
[4]) Труды этнограф. экспедиціи, т. II, с. 269.
[5]) Этнографическіе матеріалы, в. I, ч. 170.
[6]) Сборн. мат. по малорус. фолькл., с. 300. [7]) Етнограф. зб. т. XIV, с. 169—175.
[8]) Етн. зб. т. VII. с. 136—141. [9]) Етн. зб. т. I. с. 138.
[10]) Ibid. c. 139. [11]) Чубинський Op. cit. c. 277. [12]) Ibid. c. 278.
[13]) Kolberg, Lud. t. XIV, c. 3.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

і дістає обручку. У згаданім вже варіянті Малинки царівна стоїть на п'ятому поверсі; герой—дурний брат—дістає її за третім разом, вона дає йому зірку на лоб і кільце в пучку. У Чубинського (III вар.) царівна поставлена на високий будинок; дурний брат дістає царівну за другим разом, бере од неї персня; третього разу дістає од царівни хустку з печаткою. У Грінченка царівна—на високому теремі: герой дістає від царівни персня та стає її чоловіком. В галицькім III варіянті цісар поставив свою дочку на високий мур. Героєві, що дістає її, вона дає половину свого персня. У варіянті з Банату царівна стоїть на високому стовпі, звідкіль дістає її герой. Мотив діставання царівни з високого терему належить до дуже давніх, принаймні він занотований ще в стародавньому Єгипті [1]). В инших варіянтах місце, де стоїть царівна, трактується як скляна гора, куди можна виїхати тільки за допомогою чудесного коня. Це маємо в I, II і IV галицьких варіянтах та в варіянті в Банату. У Чубинського маємо скляну гору (I варіянт) та скляний міст (II вар.). У Кольберга також зустрічаємо скляну гору, де живе царівна. В примітці до цього варіянту подано переказ у паралелю до казки: „Скляна гора"—то руїни замку Кінаст, де колись сиділи князі Пясти (на Шлезьку); переказ оповідає про горду й неприступну принцесу Брунгільду, що обіцяла стати за жінку тому лицареві, що три рази в повній зброї об'їде верхи на коні замковий мур, оточений глибоким ровом з водою; після багатьох спроб, що кінчалися смертю, знайшлася відважна людина, що об'їхала по тому мурові три рази, але руку гордої принцеси той лицар не прийняв.

Мотив самого змагання за царівну приймає ріжні вигляди. Вкажемо тут на згаданий вже варіянт у Цішевського, де розказується, як наймолодший дурний брат виходить переможцем та здобуває царівну у такім змаганні: він устромлює пальця в перстень, що висить високо на мотузку; героєві помагає померлий батько, що його заповіти він свято виконав. Класичний приклад цього бачимо ми в Одісеї: герой прострілює з лука дванадцять сокир (з відтулинами посередині), поставлених одна за одною, й тим перемагає своїх конкурентів.

Не входячи в історично-літературний розслід сих деталів високого муру, будинку, стовпа, скляної гори, моста, то-що,—які їх вихідні точки,—підкреслюємо тільки, що в циганськім варіянті цей мотив трактується, як діставання царівни з високого будинку (другого поверху) і очевидно в старій формі.

Одмітимо ще один епізод. Їдучи на змагання за царівну, дурний зустрічає своїх розумних братів і невпізнаний ними немилосердно б'є їх, а потім дає гроші; сю деталь—давання грошей, мусимо віднести на рахунок суто циганського утвору, оскільки в инших варіянтах ми бачимо, що дурний тільки б'є братів та їде собі далі, нічого за це не даючи. В деяких варіянтах момент побивання братів взагалі відсутній.

Остання частина оповідання: дурний побиває у вигляді невідомого принця (знову таки за допомогою померлого батька) ворогів свого тестя—витримана у своїх звичайних рисах.

Такі особливості циганського варіянту про чудодійні дарунки в порівнянні з варіянтами головно українськими та польськими. Треба думати, що ширше порівняння, взявши до цього европейський, а по змозі й світовий фольклорний матеріял цієї теми, виявив-би дещо більше до історії вандрівки цієї теми та її змін, але тепер ми не ставимо собі цього як завдання.

Як зазначається в передмові до „Текстів...", це тільки перший випуск матеріялів циганського фольклору з багатої збірки І. Коперніцкого. Висловимо побажання, щоб дальші випуски „Текстів", які має видати орієнталістична комісія краківської Академії Наук, маючи безперечно інтересний матеріял, подавалися у вигляді більше обробленому ніж перший.

Павло Глядківський.

Súpis slovenských rozprávok — Collection de contes slovaques populaires. Napisal dr. *Jiří Polivka.* 1924, в Турчанському св. Мартині, т. I і II, ст. 338 + 496.

Звісний чеський філолог ак. Юрій Поливка, знавець фольклору і народньої літератури, випустив в світ коштом Словацької матиці з підпорою Чеської Акад. Наук поки що 2 томи словацьких народніх казок, а ще буде їх чотири томи. Тому що словацька мова досить різко розріжняється од чеської—та й правопис теж,—то словацьку обробку чеських статтей редактора Поливки прийшлось зробити другому, а саме Фр. Германському. У першому томі знаходимо передмову та обширний вступ Поливки (1—158 ст.), де він подає відомості про історію збирання словацьких казок і про самих збирачів, потім вже надруковані сами казки, але поки-що тільки казки зі змістом надприроднім. Звісно, що систематизація такого величезного матеріялу, як казки, почалася не так давно, і тут велика заслуга належить фінському вченому Анті Аарне (див. його «Verzeichniss der Märchentypen» 1910, Гельсінгфорс). Чеський вчений Вацлав Тилле таку-ж роботу зробив для чеських казок, але його слов'янський оригінал поки що не надрукований; тільки велика його частина у німецькому перекладі з'явилась 1921 р. у тому-ж

[1]) Зі збірки Масперо „Les contes populaires de l'Egypte ancienne", див. Істор. Укр. Літер. М. С. Грушевського, т. I. с. 330.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

таки фінському виданню, де була надрукована праця Аарне, а саме у «FF Communications-Böhmische Märchen». Поділ казок по системі Поливки такий: казки надприродні, казки зі змістом з дійсного життя, оповідання новелістичного характеру та гумористичного, жарти й анекдоти, легенди, казки звірячі та байки. Поки-що всіх №№ казкових тем опубліковано 30: у першому томі—2, у другому—28, а на кожну тему зібрано кілька десятків казок з ріжними варіянтами і версіями. Матеріял дуже цікавий для порівняльних студій, бо зібраний серед такого стародавнього слов'янського народу, що його найменше торкнулася західньо-европейська культура і що зберіг у собі найчистіші і найсвоєрідніші слов'янські елементи. *Андроник Степович.*

Sitte Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, von **Alois John,** Reichenberg, 1924. Zweite vermehrte Auflage (Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde. VI Band, стор. XX+421).

Книжка А. John'а вийшла друком уже другим виданням. Поміж етнографічними виданнями з'являється вона безперечно досить помітним з'явищем як своїм змістом, так і з боку принципу, що лежить у її основі, а тимчасом у нас є маловідоме і перше її видання, що вийшло друком перед дев'ятнадцятьма роками.

Наші етнографічні збірки та видання, коли їх потрібно було обмежити якимсь обсягом, укладалися звичайно за територіяльно-адміністраційним принципом: брався полудневно-західній край, губернія, повіт. Рідше, як напр. в „Гуцульщині" В. Шухевича, територіяльні межі припадають із лінгвістичними.

A. John свій матеріял теж обмежує рамками певної язикової области, вважаючи, що тільки в такий спосіб можна виявити як-найкраще внутрішні особливості мешканців західньої Чехії в їх звичаях, віруваннях та забобонах, порівнюючи до загальної національности.

Автор точно визначає топографічні межі лінгвістично-етнографічної території т. зв. „північної язикової области" (Nordgauisches Sprachgebiet,—див. стор. V) і прикладає також мапу: Karte des nordgauischen Dialekts (стор. 421).

Матеріял, на підставі якого John складав свій твір — почасти друкований, почасти новий, зібраний і надісланий дописувачами.

З друку John брав усе, що можна було знайти в найріжноманітніших виданнях, і при тому не нехтував ані найменшою подробицею. Подаючи яку-небудь відомість про звичаї, повір'я, то-що, автор завжди вказує джерело. Окрім того на початку праці знаходимо покажчик цитованої літератури (стор. XVII—XX); друге видання (1924-го р.) доповнене тими даними, що з'явилися друком по р. 1905-ім. Українському дослідникові, позбавленому можливости користати з багатьох мало приступних першоджерел, книжка John'а до певної міри може їх замінити.

Друге видання книжки містить у собі ті самі розділи, які були в першому, а власне: I. Das festliche Jahr (стр. 1—100); II. Geburt und Taufe (стр. 101—124); III. Die Hochzeit (стр. 122—163); IV. Tod und Begräbnis (стр. 164—182); V. Landwirtschaftliche Gebräuche (стр. 183—232); VI. Volksmeinungen und abergläubische Anschaungen (стр. 233—263); VII. Volksaberglaube und Volksmedicin (стр. 264—327); VIII. Volksrecht (стр. 328—352); IX. Sprichwörter und Redensarten (стр. 353—372); X. Nahrung (стр. 373—391); XI. Nahren. Anhang. Einige Proben von Volkshumor (стр. 392—412).

Критика вказувала на відсутність в книжці таких розділів як одяг, будування будинків, народня пісня, народне мистецтво, але автор не вважав за можливе зараз виконати сі побажання.

Було-б зайвим переказувати бодай один із розділів книжки. Вкажемо тільки принцип їхнього побудування. Автор по змозі уникає пояснень фактів, про які трактує; його завдання подати матеріял. Отож він, напр., у першому розділі подає в хронологічному порядку свята, не уникаючи заразом і їх класифікації, яка дає змогу розповідати поруч про аналогічні, подібні факти. Так ось, про карнавал розповідається в такому порядку: Приготовання до карнавалу, карнавальська неділя, карнавальський понеділок, карнавальський вівторок; окремо говориться про танки на карнавальське свято (див. стр. 36—46). Окремо групуються відомості про карнавальські процесії неускладненої, простішої будови й окремо розповідається про процесії складніші (стор. 37—38).

Критика могла-б вказати на необхідність розташовувати з'явища, про які в книжці говориться, в порядку їх архаїчности, щоб читач, знайомлячись із звичаєм, одночасно пізнавав процес його внутрішньої зміни на протязі століть. Та при великій ріжноманітності матеріялу (звичаї, повір'я, право, то-що) подібний виклад міг-би значно й ускладнити працю, на багато збільшити розмір її й одночасно призвів-би до необхідности поряд з певним, досить теоретично обгрунтованим, подавати в недостатній мірі підперте фактами. Очевидно, автор книжки надавав їй передусім ролю справочника, тому й не забирався на великі теоретичні високості.

Реальний, лінгвістично-етнографічний принцип, якого в ній додержано, варт найпильнішої уваги. Зокрема українських етнографів ми застерегли-б від спроб укладати подібні оброблені збірки матеріялів по адміністраційних „округах". Не можна сказати, щоби принцип, якого додержано в John'а, був єдиний добрий,—у всякім разі за ним є більше прав на виправдання, аніж за адміністраційно-політичним—найменше тривким.

Кость Копержинський.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Етнографічний Вісник, кн. 1. За головним редагуванням акад. **А. Лободи** *та* **В. Петрова.** Українська Академія Наук. Етнографічна Комісія. Київ, 1925, с. 95.

Після низки окремих випусків ріжнородних етнографічних праць Етнографічна комісія УАН приступає до видання свого Вісника, що, треба надіятись, стане скоро періодичним часописом.

В першому випуску обидва редактори Вісника в своїх програмових статтях означають той напрям, в якому мало-б повести працю се нове видання, розгортаючи загальну, але суцільну програму для етнографічних дослідів.

Перша стаття академика Лободи має заголовок: „Сучасний стан і чергові завдання української етнографії". З'ясувавши значіння етнографічних дослідів для епохи національного відродження, спеціяльно українського, автор оповідає про ті засоби і установи, якими велась етнографічна робота до сього часу, та робить при тім підсумок сеї роботи в головних рисах. Спиняється спеціяльно над деякими хибами, прогалинами в сих студіях; як пр. се, що досить занедбані антропологічні досліди та досліджування мішаних територій (де Українців менше як 50%). Відзначає важну посребу критичної перевірки старих етнографічних джерел, систематичних критично-бібліографічних оглядів попередньої роботи, нарешті—поновлених видань кращих давніх етнографічних праць.

Ак. Лобода підносить також корисність для етнографії періодичних етнографічних з'їздів, нагадуючи ту ролю, що відіграли старі археологічні з'їзди в розвою тої науки. На кінець ставить питання: „Чи-ж варто одначе тепер, коли перед нами стоять найближчі пекучі практичні завдання, працювати хоч-би й над народньою творчістю? Не тільки варто, ба навіть необхідно, оскільки тут виявляє себе та маса, що за наших часів відограє таку видатну, головну ролю в житті. Великі недороди, приміром, раз у раз в Росії повторюючись, витворили були в народі, як зазначили ще Толстой і Короленко, певну ідеологію, що часами аж надто поважного життьового значіння набувала; тимчасом освітити сю ідеологію допомагає як-раз фольклор".

Такі актуальні потреби висунено на перше місце в сьому новому виданню етнографічної комісії.

З практичного боку до сього завдання підходить друга стаття Вісника: Віктора Петрова, „Місце фольклору в краєзнавстві" (с. 12). Вона займається питанням досліду сучасного фольклору та сучасного селянського побуту, головно за допомогою школи та сільських установ—сільрад, хат-читалень. Краєзнавча робота сих установ повинна „дати нашим дослідникам відповідний фольклорний матеріял". Місцевий краєзнавчий матеріял, досліди над місцевим фольклором мають лягти в основу позашкільної політосвітньої роботи різних гуртків при хатах-читальнях, сельбудах, робітничих клубах. Т. Дзерва цілком слушно писав: „Краєзнавчий матеріял надзвичайну вагу має як ілюстративний, ним можна ілюструвати й окремі теоретичні тези діялектичного матеріялізму і розвиток господарчих форм, історію релігії, революційних рухів та инше". „Тільки праця над місцевим конкретним, життьовим матеріялом, а не абстрактно-книжковим,—пише В. Петров далі—призвичаїть членів гуртків доцільно провадити масову працю. Вивчення оточення дасть значно більш, аніж вивчення бушменів та асирійців" (с. 17—18). Як один з найзначніших засобів для сеї праці, автор радить використати шкільні праці учнів на краєзнавчі теми. „Постійний і сталий звязок з науковими інституціями дасть можливість об'єднати дослідчу працю широких мас з дослідчою працею цих інституцій. Краєзнавча праця і є переважно масова колективна праця. В звязку з масами—запорука її успіху".

В звязку з так поставленим питанням про дослід сучасного побуту инші статті у „Віснику" присвячені сучасному фольклорові. Маємо тут: „Коротенькі пісні, частушки років 1917—1925", матеріяли з вступними замітками О. Олексієвої (с. 22) та В. Білого (с. 27). Володимир Білий подав оповідання селянина—про те, як він права добивався у деникінців (с. 37). Дуже багата серія сучасних релігійних оповідань і чудес: Олена Пчілка, „Українські народні легенди останнього часу" (с. 41) і Ніканор Дмитрук, „Про чудеса на Україні року 1923-го" (с. 50). Дуже цікава замітка про маловідомий аграрний обряд О. Курило, „Як водили перегеню" (с. 66).

Далі маємо замітку Р. Ревуцького „Сучасна пародія на Українську народню думу" (с. 69). В відділі „Огляди, критика і бібліографія" треба відзначити огляд К. Квітки, „Музична етнографія на Заході" (с. 72), та кілька рецензій ак. Лободи, С. Савченка і В. Петрова.

Як видно з сього побіжного перегляду—перша книжка Етнографічного Вісника дуже витримана в накресленій ділянці і цікава з погляду поставленої мети: наукового дослідження сучасного народнього побуту, світогляду і творчости в їх статиці. Очевидно, дальші книжки часопису розгорнуть ще ширшу працю в сім напрямку.

На кінці подано звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії від її заснування до 1/VII. 1925, і зокрема про діяльність Музично-етнографічного кабінету.

Катерина Грушевська.

Записки Етнографічного Товариства, Книжка I. Київ, 1925, с. 64.

„Етнографічне Товариство" в Київі, що його органом являються отсі „Записки" було організоване, як довідуємось з огляду діяльности (с. 61), протягом друго половини 1924 р. і ввійшло в життя в першім місяці 1925 р. Його перша рада булаї,Можена з таких київських етнографів і лінгвістів як Ганцов, Дзбановський, Малеча 'зламонтів,

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Онищук, Шульгина, Щербаківський. У вступній статті „Етнографічне Товариство в Київі“ ся Рада поясняє нам завдання отсеї нової інституції. Згадавши побіжно ті умови, в яких з'явилась вперше етнографія в сучаснім розумінню слова, чи вірніш—інтерес до побуту простого народу взагалі, вона переходить до спеціяльних умов української етнографії. Вихідною датою для історії української етнографії взято 1818 р. і визначивши заслуги в етнографічних дослідах Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, а в новіших часах деяких народознавчих інституцій Радянської України (особливо Відділу Етнології Кабінету ім. Вовка УАН), автори переходять до потреб і можливостей етнографічної науки в сучасну добу економічної та ідеологічної перебудови життя. „Старі форми народнього побуту гинуть безповоротно. Будується нове. Але ця нова будівля не може бути тривкою, якщо вона не грунтується на глибокому і всебічному знанні віками вироблених форм дотеперішнього життя“. Пізнання старих побутових форм стає негайною потребою, а разом з тим збирання етнографічного матеріялу для сього пізнання, етнографічна робота, знання побуту допоможуть зрозуміти психіку народу і знайти ключ до його розуму. А цього ключа нині так дуже потрібно... з усіх усюдів так і чуємо: „не знаємо села!“ Це підкреслюють історики культури, це категорично сказав нам XIII з'їзд партії, це зазначив харківський „Всеукраїнський з'їзд для вивчення продукційних сил України“, і все се витворює потребу нової організації для проведення етнографічної роботи і саме організації громадської. Се тим більше, що етнографічна робота в Галичині спинилась, і на радянське громадянство лягає весь тягар продовжування сеї роботи. На сім грунті і виросло Етнографічне Товариство, що має метою „створити певну економічну базу для дослідчої праці над народнім побутом та повести її методами, що цілком відповідають вимогам новітньої науки про людину та потребам сучасного моменту“ (с. 5).

Нове Етнографічне Товариство ставить справу дуже широко. „Тут немає тієї обмежености, що в суто наукових, академічних інституціях, де бажано мати головним чином наукових робітників“—товариство закликає в свої ряди селян і робітників, учителів, лікарів, агрономів, кооператорів, себ-то всяких людей, що в якій-небудь формі стикаються з народнім побутом і з старими культурними пережитками, всіх, що як висловлюється стаття, потрібують „ключа до колективної душі народньої“. Етнографічне Товариство має надію—власне дати сього ключа.

Як бачимо, завдання нового Товариства і його журналу мають характер перш за все практичний, і статті уміщені в першій книжці підібрані з сього-ж становища: інформації, до окремих питань етнографії і вказівок до збирання відомостей що до ріжних окремих мов. Виїмок творить тільки маленький, цікавий причинок до обрядового вживання горіхів, з приводу колекції народнього печива в Харківськім музею ім. Сковороди, Р. Данківської: „Народні обрядові печива горішки“ (с. 27 з ілюстраціями). Між статтями ширшого, інформативного характеру найбільша і найзамітніша своєю темою стаття у сій книжці: К. Квітка, „Вступні уваги до музично-етнографічних студій“ (с. 8), що уводить читача в ріжні теоретичні питання цілої великої галузи знання—„порівняного музикознавства“.

Другою по обсягу треба згадати статтю Л. Шульгиної, „Фізичне виховання немовлят“ (с. 41). В сій статті маємо і програму для збирання матеріялів про виховання і життя дитини протягом її першого року життя. Тут треба відзначити увагу, яку авторка звертає на ріжні приладдя, що служать фізичному вихованню селянської дитини, і на які мало було звернено уваги в великій праці про дитину Марка Грушевського і Зенона Кузелі, яку авторка вповні використовує разом з ріжним порівняним матеріялом. До статті додано цікаві рисунки ріжних прикладів фізичного виховання.

Инші статті в книжці на такі теми: Є. Рихлік, „Досліди над чеськими колоніями на Україні“ (загальні уваги) (с. 33); Вс. Ганцов, „Чергові завдання української діялектології“ (с. 37). Дуже цікавий також нарис програми для досліду міського фольклору Н. Загляди: „В справі дослідження міської людности“ (с. 51). Далі маємо: Д. Щербаківський, „Відділ народнього мистецтва у Всеукраїнському Історичному Музею імени Т. Г. Шевченка у Київі“ (с. 54), Гр. Махулько-Горбацевич, „Початки медично-етнографічної роботи в Київі“ (с. 60) і Є. Дзбановський, „Огляд діяльности Етнографічного Товариства за час з 11 II—1. VI. 1925“ (с. 61).

Загалом зміст першої книжки Записок Етнографічного Товариства інформативний і агітаційний. Завдання книжки—зацікавити широке громадянство етнографічною роботою, надати сій роботі поваги—переконати в її життєвій вазі, і треба признати, що матеріял зібраний в книжці дійсно може зацікавити публіку і приєднати товариству багато нових членів і робочих сил. Очевидно, зовсім успішно провадити свою працю Товариство зможе в наміченім собі напрямі тільки тоді, коли до нього приєднаються як філії етнографічні гуртки поза Київом, в ріжних кутках України, і ми сподіваємось, що в слідуючій книжці Записок вже почуємо дещо про роботу таких філій з-поза Київа.

Катерина Грушевська.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

КАБІНЕТУ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧІЙ КАТЕДРІ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТИ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

1-е засідання 21 листопада 1925 р.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Г. П. Житецький, К. Б. Кондратьева, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко і В. І. Щербина.

Засідання відкривається промовою голови ак. М. С. Грушевського про заложення Кабінету Примітивної Культури та його завдання.

Л. Шевченко зачитує свій програм для збирання матеріялів про закладини будівель на Україні. В дискусії беруть участь: М. С. Грушевський, П. С. Глядківський, Т. М. Гавриленко, В. І. Щербина, В. С. Денисенко і Ф. Я. Савченко.

Г. П. Житецький читає поминку з нагоди 10-річчя смерти О. О. Русова.

Ухвалено: відбувати засідання раз на місяць в першу неділю по 15-м.

2-е засідання 19 грудня 1925 р.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко і Ф. Я. Савченко.

Заслухано доповідь П. С. Глядківського про книжку I. Kopernicki, Textes Tsiganes, видання Орієнталістичної Комісії Краківської Академії Наук. В дискусії брали участь: В. С. Денисенко, К. М. Грушевська, М. С. Грушевський, Ф. Я. Савченко.

В. С. Денисенко читає свій програм для збирання історичних пісень на Запоріжжі. Слово беруть: Ф. Савченко, акад. Грушевський, К. Грушевська.

Т. М. Гавриленко дає звідомлення про статтю Шнайдера Mit o kurze niebieskiej в дискусії беруть участь акад. Грушевський, В. С. Денисенко і К. М. Грушевська.

3-е засідання 17 січня 1926 р.

Головує В. І. Щербина, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьева, І. Лютий, В. Г. Ляскоронський, Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський читає вступ з своєї праці про українські тексти казок і легенд на тему „Вдячного Мерця". В дискусії беруть участь: К. Грушевська, В. Денисенко, В. Ляскоронський.

В. С. Денисенко читає свої записи повір'їв про чорногузів на Запоріжжю. З сього приводу висловлюються: К. Грушевська, Л. Шевченко, В. Ляскоронський.

К. М. Грушевська читає свою доповідь з приводу статтей про символізм W. Deonna і A. v. Gennep'a в Revue de l'histoire des religions. З сього приводу висловлюється В. Г. Ляскоронський.

4-е засідання 21 лютого 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. Б. Кондратьева, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко і В. І. Щербина.

Голова оповіщає збори про смерть кореспондента Культурно-Історичної Комісії О. Федьорка; збори вшановують пам'ять покійного вставанням.

Заслухано анкету акад. М. С. Грушевського при „Постриження й инші обряди відправлювані над дітьми і підлітками". В дискусії беруть участь: В. Ляскоронський, Л. Шевченко, К. Квітка, В. Денисенко, Т. Гавриленко, К. Грушевська, Ф. Савченко.

Ф. Я. Савченко читає оцінку книги A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. Слово забирають: К. Квітка, ак. Грушевський, К. Грушевська.

П. С. Глядківський читає свою працю на тему „Вдячний мрець в українськім і світовім фольклорі". За браком часу дискусія відкладається до наступного засідання.

5-е позачергове засідання 7-го березня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьева, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко і Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський подає висновки з своєї праці про вдячного мерця. В дискусії беруть участь: В. Ляскоронський, Ф. Савченко, В. Денисенко, К. Грушевська, ак. М. Гру-

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

шевський, Т. Гавриленко, Л. Шевченко. Після дискусії зібрання висловлює побажання, щоб доповідач прослідив еволюцію і походження сеї теми, використовуючи гадки, висловлені в дискусії; доповідач погоджується.

М. С. Грушевський читає свою оцінку праці проф. Mansikka, Religion der Ostslaven.

6-е засідання 21 березня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко.

Голова сповіщає, що за посередництвом професора колумбійського університету Ф. Боаса Бюро Американської Етнології ухвалило вислати всі свої публікації до бібліотеки Культурно-Історичної Комісії. Ухвалюється висловити проф. Боасу подяку.

Оголошуються списки співробітників і постійних учасників занять Культурно-Історичної Комісії, Комісії Історичної Пісенности і Кабінету Примітивної культури для доповнень.

Т. М. Гавриленко зачитує рецензію на книгу Buschan, Illustrierte Völkerkunde т. I—II нове вид. В дискусії беруть участь: ак. Грушевський, Ф. Савченко, В. Ляскоронський.

В. С. Денисенко читає доповідь про книгу Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Слово беруть: ак. М. Грушевський, Ф. Савченко, В. Ляскоронський, Л. Шевченко.

Оголошуються матеріяли, одержані від С. В. Тобілевич і від О. Черкаського. Ухвалено дати т. Черкаському вказівки до збирання етнографічного матеріялу.

7-е засідання 18 квітня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, В. Г. Ляскоронський, акад. В. М. Перетц, Ф. Я. Савченко, С. В. Тобілевич, Л. П. Шевченко.

Акад. Грушевський читає доповідь про „Відродження Французької Соціологічної Школи". В дискусії беруть участь: Ф. Я. Савченко і В. Г. Ляскоронський.

К. М. Грушевська читає доповідь про соціологічні способи дослідження казок (з приводу книги Saintyves, Les contes de Perrault). З цього приводу висловлюються: Ф. Я. Савченко В. Г. Ляскоронський, П. С Глядківський, ак. Грушевський, ак. Перетц.

Л. П. Шевченко ділиться результатми своєї поїздки до с. Виступовичів, Овруцького району.

8-е засідання 16 травня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, О. С. Грушевський, В. С. Денисенко, М. А. Жуковська, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, акад. В. М. Перетц, Ф. Я. Савченко, А. І. Степович, Л. П. Шевченко.

В. Г. Ляскоронський зачитує свій запис „Русалчиного Великодня" з Чернігівщини. До обговорення слово беруть: акад. М. Грушевський, Ф. Я. Савченко, К. М. Грушевська, акад. Перетц, О. С. Грушевський, Л. П. Шевченко, Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, А. І. Степович. Докінчення дискусії переноситься на пізніше засідання.

9-е позачергове засідання 29 травня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко.

Л. Шевченко читає програм для збірання відомостей про скотарство, зложений з 5-и частин: Народні погляди на худобу; Скотарський рік; Випас худоби; Купівля і продаж худоби; Лікування худоби. Після кожного розділу відбувається дискусія, в якій беруть участь: ак. Грушевський, Ф. Я. Савченко, В. Г. Ляскоронський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко і Т. М. Гавриленко. Доповідачка зачитує ілюстрації до скотарського фольклору з своїх матеріялів.

Дальше засідання заповідається на 6-е червня.

10-е засідання 6 червня 1926 р.

Головує акад. М. С Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, С. Т. Якимович.

Акад. М. С. Грушевський повідомляє, що УкрНаука поставила в план 1926 р. перетворення Кабінету Примітивної Культури в Інститут Примітивної Культури.

К. О. Копержинський зачитує свою працю про „Обряди збору врожаю в слов'янських країнах в новішу добу розвитку". З цього приводу висловлюються: Ф. Я. Савченко, К. М. Грушевська, С. Т. Якимович, П. С. Глядківський, Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко і акад. М. С. Грушевський.

Ф. Я. Савченко зачитує свій програм на збирання матеріялів „про парубоцьку та дівоцьку громаду". В обговоренні забирають слово: акад. Грушевський, К. М. Грушевська, С. Т. Якимович.

Дальше засідання намічується на 18 липня 1926 р.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ТИМЧАСОВИЙ ВИСЛІД ДОСЛІДУ НАД ТЕМОЮ; „ВДЯЧНИЙ МРЕЦЬ“.

Досліди над похоронними звичаями, обрядами та віруваннями про мерців виявляють цікаві пережитки далекої старовини. Ці пережитки позначаються не тільки в самих звичаях та обрядах: ми маємо в численній кількості оповідання з народньої словесности, де ці звичаї, обряди й вірування залишили яскраві й цікаві сліди. Серед таких оповідань здавна звернули на себе увагу оповідання про вдячного мерця. Це широко розповсюджена в народній словесності тема, відома своєю літературною перерібкою в апокрифічній книзі Товії (II ст. н. е.). Фольклорний характер цієї пам'ятки оцінив ще в середині XIX ст. K. Simrock (1856), використавши на пояснення мотиву німецькі оповідання цієї-ж теми та звязавши його з німецьким середньовічним романом „Der gute Gerhard“. Th. Benfey (1859) подав кілька нових варіянтів цієї теми, звязуючи її з темою про вдячних звірів. Köhler (1858), і E. Cosquin (1886) опублікували нові варіянти цього оповідання, не даючи проте суцільного досліду теми. Подібно до Simrock'а над нею працював Stephens (1860) звязуючи оповідання про вдячного мерця з одного боку з оповіданнями про вдячних звірів, з другого—з сюжетом середньовічного англійського роману „Sir Amadas“. Спробу аналізи цього мотиву в народній словесності подав Liebrecht (1868), який вважав, що ця тема походження европейського. Віддав кільки уваги цій темі і Sepp (1876), що головно зостановився над повір'ями, звязаними з „священним обов'язком похорон“, як в класичних, так і в докласичних часах.

Найсерйознішу для того часу спробу дослідити тему про вдячного мерця маємо у M. Hippe'a (1888), знов таки в звязку з згаданим англійським романом „Sir Amadas“. Hippe доводить, що в основі оповідання про вдячного мерця лежить два мотиви: властивий „вдячний“ мрець та „заклята дівчина“ (дівчина з смоком в череві).

Новішу класифікацію варіянтів на тему вдячного мерця в світовім фольклорі та спробу віднайти первісну форму та пояснити первісний зміст його подав Gerould (1907). В протилежність до Hippe'a він доводить, що первісна форма оповідання мусіла мати форму простішу (так зв. простий сюжет—simple theme), де подякою мерця за похорон було придбання майна, уся-ж ріжноманітна скількість варіянтів—се комбінації з иншими мотивами, часом випадково прилученими до головної теми: певні ускладнення, пізніші наверствування. Але французький дослідник Huet (1915), полемізуючи з Gerould'ом, підносить, що оповідання про вдячного мерця могло з'явитись тільки в такій комбінації і формі, яку воно має в книзі Товії; ріжноманітні перерібки цього мотиву в Европі були тільки певною одміною того оповідання, що стало за підставу авторові побожного роману II ст. н. е.

Українські варіянти нашої теми в зазначених дослідах не зачеплені зовсім. Тому першим завданням нашим було розглянути українські варіянти та визначити їх місце в міжнароднім репертуарі цього сюжету. По дискусії, переведеній над цією працею в Кабінеті Примітивної Культури і в Науково-дослідчій Катедрі Історії України, це завдання поширено, метою праці поставлено: вияснити по змозі й еволюцію теми та первісний зміст в звязку з дослідами над примітивним світоглядом та обрядовістю.

В записах українського фольклору ми знайшли 11 варіянтів казки про вдячного мерця: 4 галицьких, 6 наддніпрянських, 1 з північної України (Городенщина). Аналізуючи ці українські оповідання, позначаємо такі головні мотиви: в I галицькім варіянті: 1) визволення мерця від покути за невідданий довг, 2) мрець дякує своєму ратівникові, допомагаючи йому одружитися з дівчиною, у якої мруть чоловіки першої шлюбної ночи (або мотив дівчини з смоком в череві); тут-же зустрічаємо епізод з поділом жінки, що в инших варіянтах стає і поділом майна. Узявши за основу цей варіянт, як найбільш архаїчний, загальною конструкцією та однаково витриманими мотивами подібний до книги Товії, побачимо, що инші українські варіянти змінюються. Так, в 4-х наддніпрянських варіянтах особа мерця ускладнюється появою поручника за борг, св. Миколая (власне ікони Миколая), якого герой оповідання визволяє від знущання разом з мерцем, заплативши борг, і подяку бере на себе св. Миколай у вигляді дідка; в другій частині цих 4-х варіянтів мотив дівчини зі смоком в череві перетворюється на мотив дівчини заклятої од нечистої сили, що лежить в труні в церкві або в склепі та поїдає кожного, хто стає на варту до неї, або береться її відчитати. В двох з них маємо епізод поділу жінки (Ястребов, Кравченко), в двох (Чубинський, Ястребов) виступає поруч з визволенням від покути і похорон мерця. В V наддніпрянськім (Стрижевський) і в варіянті з північної України (Драгоманов) мрець як такий зникає, залишаючи місце добродійному вчинкові, що його діє герой казки невідомому старцеві (або „дідові“). Друга частина: мотив дівчини, заклятої од нечистої сили, витримується як і в чотирьох попередніх. В галицькім II варіянті навпаки: своєю першою частиною він подібний до галицького I, герой визволяє мерця від покути за борги; в другій частині сей варіянт відходить ще далі, перетворюючись на мотив дівчини, що тільки заклята злим духом: вдячний мрець навчає, як звільнити дівчину від пут злого духа й одружитися з нею; немає

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

похорону, поділу майна (жінки), немає змія. Ще далі відходить галицький III варіянт, де маємо такі моменти: мрець лежить непохований за борги (з нього не знущаються); герой оповідання платить борг та ховає і замість визволення мерця з покути бачимо визволення дівчини (царівни) від полону у чортів; мрець у вигляді птиці допомагає героєві одружитися з царівною; поділу жінки нема. В галицькім IV варіянті вдячний мрець (визволення з покути, заплата боргів та похорон) сполучається з мотивом про „живу воду", що нею може залікуватись батько героя, і вплітається сюди не як найголовніший мотив, а як один з моментів підчас подорожи поруч з найріжноманітнішими пригодами. Останній (VI) наддніпрянський варіянт не має будь-якої послуги мерцеві: герой тільки бачить мерця, який потім стає йому за співмандрівника, товариша й порадника; це варіянт явно здегенерований.

Розгляд паралелей до сеї теми, як використаних у дослідницькій літературі, так і невикористаних, показує, що ті самі основні моменти оповідання (визволення від покути, і похорон мерця, иноді сам похорон мерця, поміч героєві одружитися з жінкою з змієм в череві, поділ жінки і майна), які бачимо ми в галицькім I варіянті, зустрічаються в східньо-слов'янських варіянтах (у Садовнікова, Афанасьєва, Худякова, Радлова, Ончукова, Романова, Добровольського, Шейна) та у варіянтах з передньої Азії (кавказькі, циганський варіянт з европейської Турції), а також в сербських і болгарських. Це показує, що український варіянт треба віднести до типу оповідань східньо-европейських та передньо-азійських, що найбільше зберегли архаїчний характер та що своїм трактуванням самої подяки мерця („дівчина зі смоком у череві") подібні до літературної перерібки оповідання в книзі Товії. Західньо-европейські варіянти (німецькі, французькі, англійські, норвезькі, данські та ин.), зберігаючи типові риси в першій частині оповідання (мерця визволено від покути заплатою боргів, иноді є тільки похорон, а визволення переноситься на жінку-царівну, що знаходиться в полоні у розбійників), в другій частині (дівчина з смоком у череві) відходять від варіянтів східньо-европейських, залишаючи тільки одружіння після ріжноманітних казкових пригод. З цими варіянтами ми звязуємо галицький II, III та IV варіянти. Що до впливу літературної обробки нашої теми в книзі Товії на українські варіянти оповідання мусимо піднести, що детальний розгляд їх в окремих епізодах не виявляє цього впливу, в той час як на инших варіянтах (кавказький, болгарський) це позначається доволі ясно. Лише один момент в українських варіянтах (в IV гал.), а саме вилікування батька від сліпоти живою водою, нагадує вилікування батька в книзі Товії (жовчу з риби).

Розгляд варіянтів, як українських, так і загально-европейського і світового фольклору показує, що в основі маємо у всіх них мотиви, зазначені в українськім оповіданню (гал. I): це послуга мерцеві та подяка мерця. І хоч в другій своїй частині оповідання варіюється доволі ріжно (діставання жінки в тім або иншім вигляді), це ще не може дати підстави поділяти всю кількість варіянтів теми, грунтуючися на тім, який вигляд приймає подяка мерця своєму збавителеві, як це робить Gerould, досліджуючи ці оповідання. Треба гадати, що певніший тут був погляд Huet, який виводить всю численну кількість варіянтів нашої теми від того народнього оповідання, що стало канвою для книги Товії та виразно позначається в сучасних східньо-европейських та передньо-азійських варіянтах. Проте, звести усі варіянти до якогось одного первотипу не являється можливим, і тут за підставу поділу треба, очевидно, взяти не другу частину оповідання, а першу, а саме послугу мерцеві, як причину подяки мерця. Тут одріжняємо такі моменти: а) мерця б'ють, вішають на дерево, чужі люди знущаються з нього за те, що не віддав за життя боргу своїм кредиторам, б) мрець лежить непохований через те, що не мав грошей заплатити за похорон, він є невірник, то-що. В обох випадках герой лагодить справу, і мрець дякує, дістаючи жінку чи майно. Характерно, що в більшості варіянтів ці два моменти (покута й похорон) сполучаються та змішуються, але в чималій кількості варіянтів момент похорону відсутній, в деяких виступає припадково, в инших-же стає підставою для подяки, і ця подяка в такім разі прибирає вигляду здобуття майна. Отже поділяємо усі варіянти на дві групи: 1) група, де подяка мерця є наслідок визволення від покути (з заплатою боргів), 2) група, де подяка мерця є наслідок похорону без викупу. Друга частина оповідання (мотив дівчини з смоком у череві) могла бути механічно прилучена до обох груп.

Від історично-літературної еволюції переходячи до аналізи самої теми нашого оповідання, будемо вести її на тлі примітивного світогляду та звичаїв. Аналізуючи примітивний зміст оповідання про вдячного мерця, Gerould, як і инші дослідники (Liebrecht, Hippe), гадав, що в основі цілого мотиву лежить думка про „священну обов'язковість похорон, що має бути в тій чи иншій мірі компенсований особі, що вона його виконала". Але сорозмірна пізність похоронного обряду примушує нас шукати иншої підстави на пояснення більш примітивного змісту, тим більше, що самий похорон далеко не у всіх оповіданнях виступає як причина мерцевої подяки.

З становища примітивнішого світогляду людина має магічну силу впливати на дохресний світ, захищати себе й своїх близьких від злих сил, що шкодять їй, та принаджувати, притягати добрі сили, що сприяють розвиткові життя та добробутові людини. До того в примітивнім світогляді маємо думку про неперервність існування людини до

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

і після смерти. Думка про душу, як про щось окреме від тіла, повстає наслідком довгого еволюційного процесу в житті примітивної людини; перед тим мрець зістається носієм тієї магічної сили, яку він мав за життя. Звідси віра й переконання примітивної людини, що мрець і після смерти, маючи силу й владу, може з'являтися рідним з власної волі (м. и. ві сні), щоб дати знати про свої бажання. Як носій сеї сили мрець є власність роду і тому мусить залишитись в оточенні свого роду, щоб нікуди не згинула його магічна сила та не завдала шкоди свому родові. Спостереження над дикими народами показують, що вони вірять в магічну силу трупа взагалі та особливо видатних своїх членів, всіма силами намагаються повернути тіло свого ватажка, якщо його вбили й захопили вороги; діставши його, часом палять, а з попелу роблять ліки. Правдоподібно, що на цім грунті існувало чимало примітивних оповідань, що вихваляли визволення від чужих рук тіла своїх ватажків. Пізній класичний приклад цього визволення можна бачити в бою за тіло Патрокла в „Іліаді“.

Коли поглянемо на „вдячного мерця“ з погляду сих думок про цінність трупа, то признаємо, що подібна боротьба за володіння трупом та його магічною силою може лежати в основі визволення від ворогів (в наших оповіданнях здебільшого чужих людей, сторонніх), що заволоділи тілом та мучать його. Характер послуги, треба гадати, це визволення набирає пізніше, можливо разом з биттям чи знущанням мерця. Саме биття чи знущання є певне наслідок віри примітивних в можливість будження чи воскрешення мерця. Ми маємо чимало прикладів подібного явища не тільки серед примітивного людства, а й серед культурного загалу, де ці пережитки досі існують. Треба гадати, що це будження (биття), роблене од ворогів, набирає характеру пімсти за щось, що покійник не виконав за життя.

Послуга мерцеві у виді заплати боргу, очевидно, мотив пізніший, і повстав можливо як конфлікт помершого з живими за якісь невіддані мерцеві речі. Мрець з'являється чи ві сні, чи як привид, дух, голос, то-що, та вимагає своїх речей, і за виконання вимоги дякує послужникові. Можливо припустити процес і навпаки—живий вимагає від мерця речей, що їх той не віддав за життя. Розуміється, що повний розвиток мотиву стався лише з розвитком поняття власности в родоплемінним побуті. Чималу ролю в розвою нашої теми відіграли і сни з появою в них мерців.

Похорон, як одна з послуг, роблених мерцеві—се явище, як зазначено, сорозмірно пізне. Але ставши поруч з визволенням мерця від покути та заплати боргу—він подекуди набирає остільки великого значіння (розуміється відповідно до культурнішого світогляду—як це бачимо в книзі Товії), що заступає иноді собою всі инші моменти з мерцем, які подибуємо в инших варіянтах (визволення від покути, биття, заплата боргів).

Мотив здобування заклятої дівчини, як подяки мерця за послугу, не менш інтересний з погляду примітивного мишлення. Навіть можна сказати, що саме сполучення мотиву вдячного мерця з цим примітивним мотивом заклятої дівчини змушує шукати джерел першої теми в примітивнім світогляді. Треба гадати, що мотив заклятої дівчини приєднався до самої теми про вдячного мерця тоді, коли визволення мерця з покути набрало характеру послуги. „Заклята дівчина“, чи „дівчина зі смоком у череві“ се мабуть вислід віри примітивних народів в те, що позбавлення дівоцтва є річ небезпечна для звичайної людини (того роду факти й погляди занотовані в зах.-европейській літературі ще в XIV ст., а серед сучасних диких і півкультурних народів існують і досі). Такий акт на погляд первісної людини може закінчитися смертю чоловіка. В цій вірі відбилися погляди тієї переходової доби, коли суміщку замінювало подружжя; останнє пробивало собі шлях серед старих звичаїв, і в думці загалу було ще гріхом. Щоб відвести цей гріх від себе, доводиться примітивній людині симулювати шлюб з деревом, то-що, а позбавлення дівоцтва покладається або-ж на спеціяльну верству, священницьку, або на якусь невідому зайшлу людину, якій власне немає чого боятися. В нашім оповіданню такою зайшлою людиною стає мрець, який навіть вимагає поділу жінки з молодим в більшості варіянтів.

Послуга мерцеві—як визволення від покути (заплатою боргів) і подяка мерця (здобуття жінки, що в неї мруть чоловіки першої шлюбної ночи)—се старий тип оповідання, і треба думати, що в такім вигляді воно склалося вперше. В дальшім обробленню се оповідання підпадає ріжнородним змінам: з одного боку мрець, як такий, втрачає свій інтерес і силу, і ми бачимо появлення янгола, ще далі—просто ікони, яку разом з мерцем ратують від знущання. З другого боку мотив позбавлення дівоцтва дає дівчину з смоком в череві, що стає дівчиною заклятою від нечистої сили, далі вона опиняється в лабетах злого духа, а потім в полоні в чортів, розбійників, піратів, бандитів, то-що.

В загальній еволюції оповідання мрець зовсім зникає, залишаючи по собі лише добродійний вчинок, за який мрець в образі дідка (жебрака і т. д.) нагороджує героя, допомагаючи йому одружитися з якоюсь дівчиною, що теж позбавляється своїх традиційних рис (змія, нечистої сили, то-що).

Павло Глядківський.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ВІД'ЇЗД У МОРЕ РИБАЛОК ТА МОРЯКІВ У М. БЕРДЯНСЬКУ[1].

До статті К. Грушевської „Дума про пригоду на морі поповича".

Ще до революції, то Бердяне виїжджаючи в море по рибу, чи то на суда взагалі йшли,—перед тим постили й сповідались.

П'яний не мав права виїздити у море—його не пускали.

Благословенія брати в батьків—звичаю не було, але якщо моряк виїздить далеко в глиб моря, то, звичайно, прощався не тільки з своєю сім'єю, а й з близькими сусідами. Як-же в когось був на березі ворог, то мусів з ним помиритися і попрощатися як слід.

Що до самої форми прощання, то вона складалася з того, що як той, хто від'їздить, так і той, що залишається на березі—один одному кланялись у ноги. Той, що від'їздить, промовляє: „Простіть мені, Семене (Іване, Марто, тато й т. и.), може я вас у чомусь обідив?"—„Бог простить... Прости й мені, може й я тебе колись образив" і т. и. Після того—цілуються.

Краще в море виїздить тоді, коли в календарі на той день стоїть якийсь „преподобний", а на „мученика" виїздити не можна.

Коли на морі застає буря, то не годиться хвилюватись, не треба зчиняти загального бешкету. Всякий стає на молитву й кожен молиться сам за себе, але з повним сумлінням. А щоб у наступнім часі не бути лякливим, всяке стоїть на призначеному йому місці, згідно його безпосередніх обов'язків на судні (човні й т. и.), й сміливо дивиться „смерті в очі" чи слухає приказань свого отамана.

У морі обов'язки— отамана, капитана, боцмана, лоцмана—то є святе: бути спокійним, не подаючи жадного знаку про якісь власні хвилювання!

Всі рибалки в Бердянську поділяються на три категорії: „неводчики" (ст.—„забродчики") вони-ж—„волокушники"[2]), „сіточники" й „крючники".

„Забродчики" („неводчики"—„волокушники") живуть ватагами в 30—40 осіб по „заводах"[3]).

На заводі—хата велика.

Всякий „забродчик"—особа побожна, а через те передня частина „заводу" оздоблена іконами й навішано з десяток лямпадок та наліплено багато великих воскових свічок. Що-неділі й що-свята взагалі курять ладаном, світять лямпадки й свічки.

Богу моляться всі разом, а по закінченню молитв на кілька ментів усе товариство разом сідає на ослоні й разом-же встають; а перехрестившись три рази, розходяться хто куди.

В заводі (в будинку) курити—зась, а хто порушить постанову, того наказують. Робиться такий власний суд: винного кладуть упоперек ослону і назначають від 3-х до 10 разів ударити кінцем бечівки згідно провини.

На рибних промислах перед виїздом у море не годиться свистіти і оповідати про зайців.

Перед початком весняного лову рибалки всіх категорій—говіють і вже тільки після причастя справляють молебні в церкві й допіро виїздять у море.

В день від'їзду в глиб моря з хати нікому й нічого не дають (не позичають).

Що до самого виїзду в море, то процес такий:

Нагрузивши свої човни снастями, притягають їх до берега і підіймають свої флаги на маштах. Як-же човен „без машти", а „на веслах", то чіпляють на „кормі" або на „прові".—Якщо справа від'їзду відбувається на великому промислі, то й на заводі виставляють флага. На заводах окремо від церкви справляють молебні (на кожному); а допіро кроплять свяченою водою як рибаків, так завод, все господарство рибацьке й снасть, що на рибу, яка лежить уже на човнах. Після молебну на заводі буває урочистий обід, але й з невеликою випивкою. Потім, помолившись Богу, піднімають паруса й допіро в останнє, перехрестившись по три рази, звертаються до св. Миколая з проханням, аби він захистив їх від нещастя на морі. Допіро з своїми розпущеними флагами відпливають у море. На заводі подають сигнал, с. т. тричі спускають і стільки-ж піднімають флага, це—прощання.. Всякий човен, згідно розподілу на заводі, йде по компасу в той бік, куди йому призначено.

Як тільки прибули на своє місце—знов моляться й „висипають" снасть у море.

---

[1]) Сей матеріял надійшов підчас друку книжки і не міг бути використаний в огляді виїзних звичаїв у згаданій статті „Дума про пригоду на морі поповича"; в звязку з поданим там значіння нижче поданих помічень остільки ясне, що може обійтися без спеціяльних пояснень. Зібрано їх в Бердянську від кількох моряків ріжного віку.

[2]) „Невід"—звичайна довжина до 3-х верст, якщо рахувати й канати від „клячок", а „волокуша"—така-ж снасть, але довжиною не більше одної верстви. *В. К.*

[3]) „Завод"—оселя, в якій мешкають „забродчики".

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

Буває так, що буря зірвала човна (судно) з якоря, кидає його в море на цілком супротилежний беріг під що-найбільші хвилі. Инші попадають у затишок. Через темну ніч дехто попадає на скелі, розбиваються човни... Отаман (капитан) мусить знати все море так, „як свою долоню". Але-ж коли той самий „отаман" недоладний—люди гинуть разом з човном.

Затихає буря звичайно „через те, що ті, що були на морі, щиро помолилися".

Повертаються з моря хто як: одні з флагами, що мають, з піснями, з великою здобиччю! А инші з великими сльозами везуть з собою лише одні кавалки свого „посуду".

В той час, як усяке з них підпливало до берегу, до церкви йдуть усі—одні з них правлять молебінь за гарну здобич, а инші благають про те, аби не повторювалась тая біда, яка їх допіро спіткала в морі...

На цей раз молебінь теж св. Миколаю, йому-ж і свічку всякий і допіро ставить „за цілого карбованця".

А потім—збирається все рибацьке товариство, справляють гульню, підчас якої поминають загинувших у морі товаришів і вихваляють тих, що повернулися з доброю здобиччю...

А ще—прославляють того „отамана", який своїм дотепним керовництвом не дав загинути товаришам!

„У нас, у Бердянську, починаючи з так званої „астраханки" (трьохмаштовка, яку вживають підчас лову риби „крюччям") і закінчуючи всіма парусними судами „каботажного" (місцевого) плавання й які належать приватним особам, мають у себе, яко захисника від усякого нещастя в морі, св. Миколая, с. т.—ікону його. Пам'ятаю часом—побожні Греки голову цього святого вирізували в себе на „прові" (на носі).

Перед тим, як рушати, читають „оченаш".

Перехрестився, узявся за роботу разом з другими, і віра—якор.

У нас не так, як у Тальянців,—завсіди помоляться, як їдуть у море, хто вже як уміє. Але дивіться, як помоляться ото щиро, то вже ніякої халепи не буває.

Про людський глаз не постяться і не сповідаються, а вже там як хто про себе думає.

Щасливий день (для від'їзду) неділя. Є такі приміти: як місяць стоїть (молодик ріжками догори), то матрос лежить, с. т. роботи йому мало; а як місяць лежить (ріжки донизу), то матрос стоїть (працює, *В. К.*). Як падають зорі, то ждать поганої погоди.

Найбільш помічний святий—Миколай. Його почитують не тільки наші православні люди, але й чужі.

От Греки так само дуже стережуть, щоб на морі не було лайки. Як почує хазяїн, що матрос лається і кляне, то такого нізащо на баркасі держать не буде...

А вже образ святого Миколая є на кожному кораблі.

Подав *Василь Кравченко.*

Поправки: на с. 46[13] зг. надруковано: „Iges", треба—ідея, с. 47[14] зг. образі, треба—обряді, с. 49[17] зн. знаками—треба злаками, с. 52[22] вѣеще, треба—вѣеше.

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

ЗМІСТ.

Стор.

Вступне слово, акад. Михайла Грушевського . . . . . III—VIII

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, хрестини, похрестини" (невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича) 76
Акад. Михайло Грушевський, Постриження й инші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками 83
Людмила Шевченко, Звичаї звязані з закладинами будівлі 87
Катерина Грушевська, Спроби соціологічного об'яснення народньої 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. Гавриленко, J. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, t. I, II, 1922—1923 127
К. Грушевська, E. S. Hartland, Primitive Society. The begining of the Family and the reckoning of descent, 1921.
„ E. S. Hartland, Primitive Law, 1924 130
М. Грушевський, V. I. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I, 1922 134
В. Денисенко, A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludy polskiego, 1921 136
П. Глядківський, 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
„ Записки Етнографічного Товариства, кн. I, 1925 143

Протоколи Засідань Кабінету Примітивної Культури, при Науково-дослідчій Катедрі Історії України спільно з Культурно-історичною Комісією. Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання I—X 145
Тимчасовий вислід досліду над темою „Вдячний мрець", *П. Глядківського* 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

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРИЧНА БІБЛІОТЕКА УКРАЇНИ

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА ЛНУ ім. І.Я. ФРАНКА