

Р 617
Р 4W
п

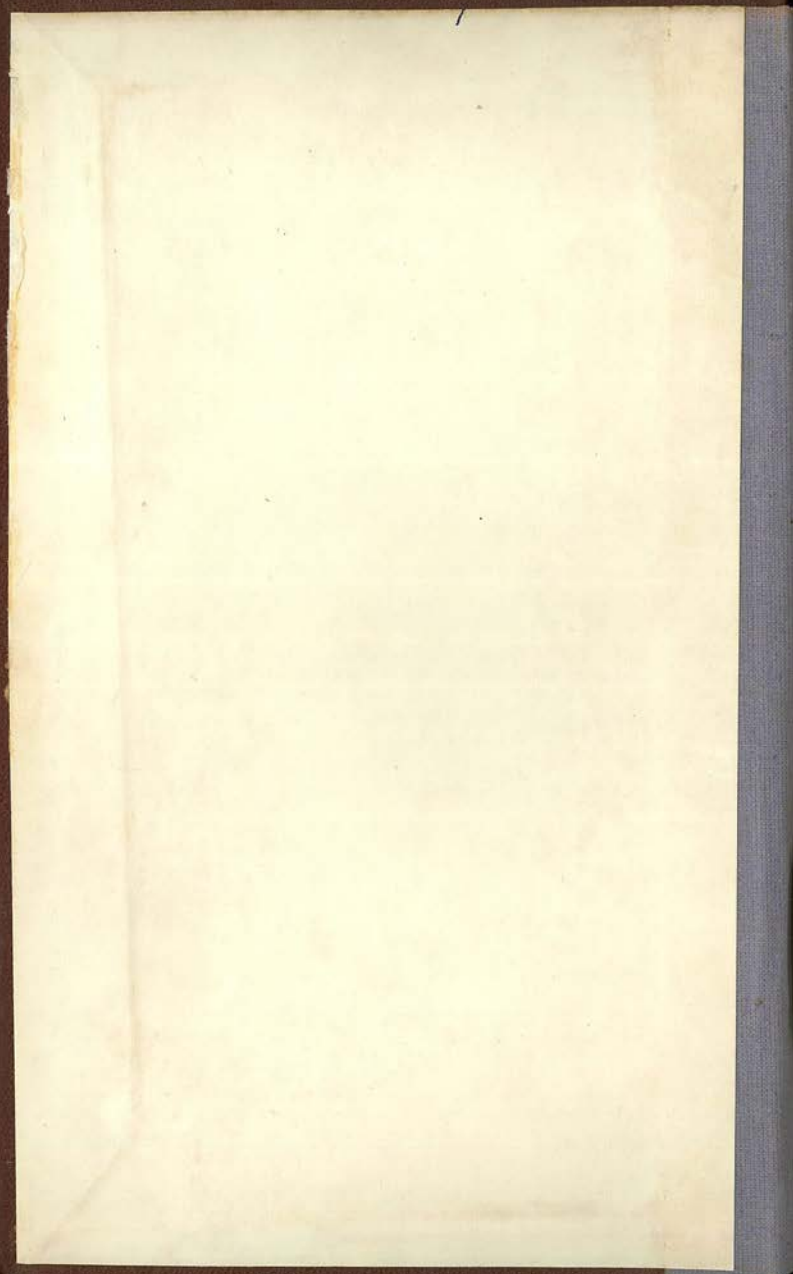
УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ
ВІСНИК

кн. 4

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

У Києві — 1927





УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

пр 617
4

06
E-8

пр 617
4

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 4

22

За головним редагуванням
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

Державна історична
БІБЛІОТЕКА УРСР

1964

У КИЇВІ

З друкарні Української Академії Наук
1927

64541

ВН
К/

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

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

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

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

Вийду за ворота, гляну по селу —
Дівчат табунами, хлопців не дного!
Вийду у садочок, стану на голі —
Старики гуляють, хлопці на війні!
Гуляла-гуляла в зеленому саду,
Он говорить: „На воєну службу йду!
Давай, мила, (в)двоєм богу молицца,
Ой, щоб мині од прийому назад воротитицца!“
Ой, над „прийомом“ та ворон краще,

А в „прийомі“ та милочка плаче:
„Ой, ти прийомщику та отець родний,
Ой, скажи, миленький: „та негодний!“
Над „прийомом“ та голуб буркує:
„Ой, не плач, миленька, може, ізбракую;
Ой, не плач, мила, да не три глазки,
Він, може, приїде і к святой паски.
Не плач, мила, сльози не допоможуть,
Вони тільки дужче серце розтрівають!“

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

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

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

Вышел мальчик из приёму,
На коленишки упав;
Сколько богу не молился,
Во солдатунки попал!

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

Далі починається вже й служба.

Прашайте, дівичи красоти,
Прашайте, милые друзья!
Отец и мать благословили
На службу сына своего...
Сиддайте мне коня гнидого
Черкеским убранным сидлом!
Ой, сяду на коня гнидого,
Слезам грудь я оболью;
Ой, я разбеденький салдатик,
Я рад цвилому сухарю!
Бувало, дома напьюсь чаю,

Спишу на улицу гулять.
Тепер заграють марш вуенной,
Спишу в казарму, ложусь спать.
Вхожу в казарму я холодно,
Ложусь на голому полу.
Чужая маминька не скаже:
„Вставай, сыночек, постелю!“
Бувало, з вечора до ранку
Сидять дивченка на руках;
Тепер же з вечера до ранку
Стоить винтовка в головах! ¹⁾

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

Сестри брата провожали,
Коня йому споружали.
Старша сестра коня веде,
Середульша сідло несе,
А найменша коня сідла,
Коня сідла, брата пита:
„Ой, брате наш, ти один у нас;
Коли будеш у гости до нас?“
— „Возьми, сестро, піску жменю,

Посій, сестро, на камені;
Вставай, сестро, ранесенько,
Поливай пісок частесенько“.
Нема піску, нема зміни,
Нема брату переміни.
Нема піску, нема сходу,
Нема брата із походу.
Нема піску, нема цвіту,
Пішов брат наш по всім світі.

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

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

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

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

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

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

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

По горах Карпатским метелиця вьєт,
 На дворе морозы сильные трещат:
 Там наши солдаты в окопах лежат.
 Девуцы-красавицы по улицам гуляют,
 А хлопцы-молодцы в окопах страдают.
 Лежу я в окопи, скучно мне (о)диному:
 Про родину здумаю — аю слезы ручьем!
 Тяжко мне, важно в окопи лежать,
 А еще тяжче, важче родных забывать.
 Ранили-поранили в руку меня,
 Откинул гвинтовку-ружье от себя (від той-ж особи).

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

Истерзанной, измученной
 Наш воин трудовой
 С одной ногой аторванной
 Гранатой проклятой.
 На костыль опирается,
 Идет бедняк дамой.
 Пойдет тропой знакомаю
 С калеченой ногой,
 Стречает он друзей своих...

„Ах, боже, што с тобой?!“
 — „Кадасть я был работником,
 Я молатам кувал,
 Асталса я калекаю,
 На фронте пастрадал!“
 Идет бедняк измученнай,
 Кружится в галаве...
 „Зачем, зачем не вбит я был
 В кривавой той вайне!“

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

¹⁾ М. Донець од Г. Ярош.

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

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

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

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

Из востока солнце сходить,
 Едет, едет русской цар...

¹⁾ Див. варіант Г. Єрко (запис Буримової):

Оженила меня пуля быстрая,
 Звенчала меня шашка острая,
 Что бояры булы — во все звоним ревали,
 А светляки булы — свечи восковые;
 У мене батенька був — як голубчик гув,

У мене мати була — як голубка гула,
 У мене свашки булы — як комашки гулы;
 А приданні булы, як закопували,
 У мене мати була — як сырая земля.

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

„Ой, драстуйте, мої діти,
Перва рота — молодці!
Я приїхав розпроситися
Ще й хрестом благословить“.

Річ у тому, що „цар германської пише к білому царю“:

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

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

Ой, ти ворон, чорний ворон,
Что ти в'иошся надо мной?
Ти добичи не доб'иошся,
Бо салдат іщю живої.

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

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

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

„Первым долгом постарайтесь
Златой хрест получить;
Вторым долгом постарайтесь
Всех германцев перебить;
Третим долгом постарайтесь
Свои го́ловки сложить!“

ДО ТЕКСТІВ Т. ЗВ. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

Під „Калинівськими“ піснями ми розуміємо всі ті пісні релігійно-моралістичного чи легендарного змісту, що їх підчас недавньої хвилі чудес і легенд і в зв'язку з нею, переважно в році 1923-му й пізніше, співали поміж народом на Україні, надто Правобережній¹⁾.

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

Сюди ввійшли й пісні зв'язані з т. зв. „Сафатовою долиною“, другим значним осередком тодішнього руху²⁾. В пісенному циклі, що його точніше було-б назвати з огляду на ці два найважливіші осередки „Калинівсько-Сафатовським“, ми не відрізняємо окремо тих і інших пісень, як не відрізняють їх збирачі й, здається, сам народ.

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

Навколо цих пісень бажано як-найшвидше з'ясувати кілька досі ще виразно не освітлених питань, як от, напр., про справжній обсяг, джерела, тенденцію, хронологію³⁾, територію⁴⁾ і т. ин. „Калинівського“ циклу.

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

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

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

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

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

Останнім часом „Калинівські“ пісні почали з'являтися і в друкові. Значніші з опублікованих записів такі: шість пісень у 11 варіантах, що їх записали різні особи на Київщині й Волині, видані в першій книжці „Етнографічного Вісника (1925 р.)“, в статті „Калинівські пісні“¹⁾, і шість-таки, а за нашим підрахунком власне сім²⁾ пісень у 15 варіантах, у записах також кількох осіб, видані цього (1926) року в статті Юхима Філя: „Народні пісні, що виникли підчас пошести чудес на Поділлі“, в першому томі „Записок Кам'янець-Подільського Наукового при У. А. Н. Товариства“³⁾. Видано й деякі поодинокі записи⁴⁾.

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

Видано досі такі пісні:

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

В святий четвер по вечері
Ішов Господь із беседи⁵⁾.

Видано 3 варіанти у Філя за ч. VI.

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

Чириз море широкее
Там литіло три янголи.

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

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

Страшний, страшний, смертельний час
Живущим во гріхах.

В „Етногр. Вісн.“ 1 варіант за ч. IX.

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

¹⁾ Етногр. Вісн. I, 62—65.

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

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

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

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

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

Щасливая тая путь,
Де поклонники ідуть.

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

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

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

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

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

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

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

7) Пісня про антихриста¹⁾. Поч.

Будуть собаки гавкати
Скотина сильно ревіти.

В „Етногр. В.“ 1 варіант (ч. X.).

8) Пісня про Калинівський хрест. Поч.

В чистім полі на горбочку
Чистив москаль винтовочку.

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

9) Інша пісня про Калинівське чудо. Поч.

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

В ст. Якимовича (ч. II) 1 варіант.

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

Ой у одній криниченьці
Совершилось чудне діло.

У Філя 1 варіант за ч. II.

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

Це не дуже в далечені
На Сафатовій долині

У Філя 1 варіант за ч. III.

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

¹⁾ За матеріалами „Етнограф. Вісника“, цю пісню власне тільки побічно зв'язано з „Калинівським“ циклом („Етногр. В.“, кн. 1, стор. 65, прим. 2).

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

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

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

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

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

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

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

Ці п'ятеро додаткових текстів такі:

I.

ПІСНЯ ПРО РОЗЛУКУ ДУШІ З ТІЛОМ.

1. В неділю рано сонечко зійшло¹⁾,
Сонечко зійшло, три манаших йшло.
Зустрічає їх Божая Мати.
Божая Мати стала їх питати:

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

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

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

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

Варіанти ці особливо значних відмін у поданий текст не вносять.

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

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

Варіант 3. У запису Г. Іванюка такі відміни:

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

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

В неділю рано сонечко зійшло ¹⁾
Сонечко зійшло, три манашки йшло.

¹⁾ Після кожного віршу приспів: „алілуй“, потім знову повторюється той самий вірш („рядок“), після якого „Господи помилуй“, напр.:

В неділю рано сонечко зійшло

Аліуя

В неділю рано сонечко зійшло

Господи помилуй і т. д.

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

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

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

II.

ПІСНЯ ПРО СМЕРТЬ СПАСЕНОГО ЧОЛОВІКА.

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

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

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

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

III.

ПІСНЯ ПРО ПОКЛОННИКІВ ДО РАН ХРИСТОВИХ.

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

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

IV.

ПІСНЯ ПРО ІНОКА.

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

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

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

V.

ПІСНЯ ПРО ХРИСТА Й ДІТЕЙ У САДУ.

В неділю рано сонечко сходить¹⁾
 Сонечко сходить, сам Господь ходить.
 Сам Господь ходив, сліди послідив,
 Сліди послідив, сади посадив,
 Сади посадив, трижди раз полив.
 Зацвіли сади аж у три ряди.
 Маленькі дітки зірвали квітки.
 — Ой Боже, Боже що ми зробили.
 — Не плачте дітки в полі квітки:

В полі підете терну нарвете,
 Вінок зів'єте мене вберете,
 На хрест розп'єте,
 Гвоздями вб'єте.
 А мов серце коп'єм проб'єте.
 А з того серця тече кров, вода.
 Своєю водою весь мир напою,
 Своєю кров'ю весь мир испасу.

Цей запис з своїх етнографічних матеріалів ласкаво уділив П. С. Глядківський. Широ йому за це дякуємо.

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

II.

До текстів „Калинівських“ пісень, як раніш виданих, так і тепер доданих, маємо ще подати кілька уваг історично-літературного змісту. Поминаючи інші цікаві питання, що повстають у зв'язку з „Калинівськими“ піснями, цим разом обмежуємося на питанні, досі найменш з'ясованому — про джерела цих пісень, про зв'язок їхній з давнішою усною традицією і літературною спадщиною²⁾.

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

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

²⁾ Один із видавців „Калинівських“ пісень Ю. Філь висловив був думку про те, що ці пісні „новоутворені“ (ор. cit., стор. 1 і 8). Але, як побачимо далі, це твердження потребує великого обмеження.

³⁾ Пор. „Труды этногр.-статист. экспедиции в зап.-русский край“. Юго-Зап. отдѣл. Матеріали и изслѣдованія, собранія П. П. Чубинскимъ, т. III. Спб. 1872, стор. 444, щедрівка № 8; А. Н. Малинка, Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору (Черниг., Волинск., Полт. и нѣкот. др. губ.), Черниговъ, 1902, стор. 51, щедрівка № 70. Див. і по інших збірках. До порівняння варто притягти також пісню про грішну душу

Святий Петре, святий Павле,
Берить ключі пекельнії,
Пустить душі спасенії.
Тільки тії не пустить,

Що в п'ятницю пісні піла,
А в суботу рано їла,
А в неділю довго спала,
В церкві служби не застала¹⁾.

Що-до першої і головної частини, то пісня про Христа й грішну діву, відома була й раніш і не тільки серед українців, але й серед інших слов'янських народів²⁾. В основі її, правдоподібно, лежить євангельське оповідання про Христову розмову з самарянкою біля криниці (Іоан IV, 4—30), народньою фантазією перетворене (мабуть, уже в межах слов'янства)³⁾ в своєрідний апокриф-баладу.

На Україні ця пісня не належить до особливо розвинених у своїй сюжеті і поширених у своїй території (з Східньої України не знаємо жадного запису), але на Західній і Південній Україні, себ-то саме у сфері „Калинівських“ подій, вона була досить відома, причому її записувано тут то як колядку⁴⁾, то в складі репертуару одного з волинських лірників⁵⁾.

Але нас тут більше цікавить інше. Ця пісня в колядковому циклі і в лірницькому репертуарі Правобережної України відома вже в контамінованому вигляді, до того без спроби погодити між собою ці дві складові частини⁶⁾. Це виразно доводить нам, що в даній „Калинівській“ пісні таке сполучення не є оригінальне, і що тут народ скористався з цілком готової пісні, яка потрапила під тодішній його настрій. Через споріднені також і іншим „Калинівським“ пісням деякі образи (жінка біля криниці, провалювання в землю), і через подіб-

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

¹⁾ Філь, ор. cit., стор. 6, № VI.

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

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

⁴⁾ Хр. Ящуржинський, „Колядки релігійно-апокрифичного характеру“ — „Кіев. Старина“, 1895, т. XLVIII, стор. 214—215. Див. „Колядку VIII“ (з Гуманщини).

⁵⁾ А. Малинка, „Лірникъ Евдокимъ Мыкитовичъ Мокровизъ“. — Київ. Ст. 1894, т. XLVI, стор. 440 (з Острозького пов. на Волині).

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Пор. колядки цього самого змісту з Пинського Полісся (Чубинський, т. III, стор. 367, № 91), з Чернігівщини (Малинка, „Сборник матеріалов“... стор. 48, № 62) і з інших місць.

²⁾ Пор. більше-менше подібні колядки: з Херсонщини (Етногр. Збірник, т. XXXV, стор. 91, № 56⁶), Чернігівщини (Малинка, „Сборн. мат.“, стор. 49, № 63), то-що.

³⁾ „Етн. Вісник“ т. I, стор. 64.

Хоч пісні на ці теми взагалі належать до найдавніших і найпопулярніших творів релігійної поезії у східних слов'ян¹⁾, проте, на Україні особливого розвитку есхатологічної народної поезії ніби-то не спостережено. „Мрачний образъ антихриста (за ак. М. Сумцовим) почти не коснулся малорусской народной словесности“²⁾. „Небагато цікавого“ (як гадає ак. М. Грушевський) дають : українські народні пісні про страшний суд³⁾.

Проте, ідеї початку антихристового царства, кінця світу й страшного суду з давніх-давен, особливо за напруженої боротьби з католицизмом у XVI і XVII вв., дуже захоплювали широкі верстви українського народу. Старе українське письменство, досить багате на есхатологічні оповідання, катехізми, трактати, апокаліпсиси, промови, шкільні вірші і т. и.⁴⁾, розуміється, не могло не вплинути і на народню усну творчість. Хоч вплив цей не досліджено, проте, не підлягає сумніву помітний відгук есхатологічних концепцій мало не на всьому просторі України — в українських лірницьких репертуарах⁵⁾.

Есхатологічні народні й півнародні пісні добре були відомі й на Правобережній Україні: лірникам Поділля⁶⁾, Волини⁷⁾ та Київщини⁸⁾.

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

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

²⁾ Н. О. Сумцовъ. „Очерки истории апокрифическихъ сказаній и пѣсень“. Київ, 1888, стор. 143.

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

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

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

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

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

⁸⁾ А. Малинка, „Лирникъ Андрій Корнієнко“ — „Київ. Ст.“ 1895, т. L, с. 61—62. № 3.

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

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

На превеликий жаль, переказів про „Калинівські“ події мало зібрано і ще менше видано. Оскільки нам дозволяє опублікований досі незначний матеріал, зазначимо такі мотиви спільні пісням і переказам: салдат („москаль“) стріляє в „розпяття“ на хресті, стріляє сім разів, а за восьмим тече з хреста кров, мати салдатова „умовляє нарід простити сину“, або за іншими варіантами — мати проклинає сина¹⁾.

Щодо пісень про „Осафатову долину“, то тут подібність до відповідних переказів, здається нам, не така прозора, можливо, з огляду на те, що прозаїчних легенд і їх варіантів про „Осафатову долину“ видано обмаль. Пастух побачив у криниці жіночу постать і з того стала жінка чи дівчина з розпущеним волоссям²⁾, потім коли тая жінка провістила кінець світу, з рота в неї огонь показався³⁾. Друге чудо на „Осафатовій долині“: пастух „по коліна в землю встряв“ і проказував, щоб несли хрести на ту долину⁴⁾. Варте уваги те, що звичайний і в прозаїчних легендах та переказах мотив угрозання в землю навіть у невеликому колі виданих „Калинівських“ пісень повторюється двічі: в пісні про „Осафатову долину“ і в пісні про дівку-покритку біля криниці (див. у Філя чч. III і VI).

Хоч ці сюжети, загалом кажучи, залежать від ходу самих чудесних подій, як їх уявила собі народня маса, проте цього роду пісні окремих своїх мотивами мають і безпосередній стосунок до давньої народньо-поетичної скарбниці. Отож, напр., в усіх 12 виданих і 7 відо-

¹⁾ Див. в поданому вище спискові „Калинівських“ пісень №№ 8—10; почасти сюди треба віднести і пісні про „подорожі поклонників“ до „Калинівського хреста“ і до „Сафатової долини“ (№№ 4—5).

²⁾ Пор. Н. Дмитрук. „Про чудеса на Україні року 1923-го“. „Етногр. Вісник“, кн. 1, стор. 50, 56 (ч. 9), 57 (ч. 11), 59 (ч. 21).

³⁾ Олена Пчілка. „Укр. народні легенди останнього часу“, *ibid.*, стор. 43—44. Цю легенду названо тут „основною“. Пор. пісню, зазначену в нашому спискові за ч. 9. Чи нема тут відгуку чуд з іконами в криницях. Пор. Потебня „Об'ясненія“... II, стор. 239.

⁴⁾ В. Кравченко. „Осафатова долина“. Етн. Вісн. кн. 2, стор. 109, ч. 3; Н. Дмитрук, *op. cit.*, стор. 59, прим. 1; стор. 60—61 (ч. 26). Пор. ту-ж саму пісню в нашому спискові за ч. 9.

⁵⁾ Н. Дмитрук, *op. cit.* стор. 50 (побіжно сказано про відновлення „легенди про закопаного до половини чоловіка в землі“), стор. 52 (хрести на долині ставили, щоб самим не провалитися крізь землю). Пор. подібну пісню, зазн. в нашому спискові за ч. 10.

мих нам невиданих варіантах¹⁾ пісні про Калинівський хрест неодмінно є мотив: з того хреста „кров іде рікою“, тимчасом як аналогічні прозаїчні перекази оповідають що-найбільше — про „кров'яну нитку“ до землі з простреленого на хресті місця²⁾. „Ріка з крові, сліз, роси“ — відомий пісенно-казковий мотив³⁾.

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

А на хресті сам Спаситель,
А під хрестом діва мати
Прийшла мати одвідати:
— Ой ти, сину, ти синочку,
На що ти родився?
Уродився на гуляння,
Взяли тіло на мучення,

А на хрест на страдання!
Ви люде—християне,
Христу Богу поклонитесь.
Будуть люде невірні,
Будуть церкви замикати,
А тіатри справляти і т. д.⁴⁾

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

Коло криста його мати (= салдатова)
Стала людей умовляти:
— Простить люди сина мого,
Сина мого проклятого.
Ой ти сину, ти мій сину,
Бодай-же-б ти не родився,
Що весь народ збунтужився.
— Не лай, мати, що вродився,

Бо весь народ пробудився,
Бо вже давно люди спали
І за Бога забували,
І до церкви не ходили,
Малих дітей не хрестили,
І всі церкви замикали,
А театри устроляли... і так до кінця⁵⁾.

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

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

²⁾ Етн. Вісник, кн. I, стор. 56.

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

⁴⁾ Етн. Вісник, кн. I, стор. 63.

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

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

Переходимо до пісень уперше тут виданих.

Думка релігійно зворушених мас природньо перекидалася від кінця світу й усього людства до кінця-смерти окремої людини, від загального суду—до суду персонального й посмертної заплати кожному за діла його. Цьому звичайному додаткові до народньої есхатології присвячено серед виданих вище „Калинівських“ пісень дві: перша—про розлуку душі з тілом людини, що жила в світі грішно, і друга пісня—про смерть людини побожної. В першому випадкові (у більшості варіантів) душа докоряє тілу, і вони розлучаються, тіло йде в землю, а душа—до пекла; в другому випадкові—янголи ведуть душу праведника, архангол Михайло спориться з нечистим за його тіло; нарешті, душа з тілом, опинившись удвох у раю, дякують одне одному за введення до раю через праведне життя обох. Рай описано в останній пісні як сад, де горять свічі і праведні душі сидять за столом—картина в народньому дусі, добре знайома нам хоча-б із візій підчас обмирань¹⁾.

Пісню про розлуку душі з тілом раніш записано було на Україні як колядку. Такі записи маємо з Галичини²⁾ та з Лівобережної України³⁾. В Галичині цієї пісні вживається також і серед „пісень, які співають в великім пості“, а то й просто „в літі вечором, як женуть худобу з пасовиска“⁴⁾.

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

Порівнюючи до давніших українських записів, помічаємо в цих п'яťох нових варіантах неодмінно недостачу тої частини пісні в початку, де в колядковому стилі оповідалося, що черниці несли: одна хрест, друга—євангелію, третя—кадильницю⁶⁾, а за іншими варіантами—інші

¹⁾ За власними нашими записами з Харківщини. Місце свічок іноді заступають лампадки. Душі іноді сидять у раю кожна за окремим столиком.

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

³⁾ Б. Д. Гринченко. „Етнограф. матеріали, собраныя въ Черниговской и сосѣднихъ ей губерніяхъ“, т. III. Чернігів, 1899, стор. 33—34. Колядка № 43 (з Зміївського пов. на Харківщині). А. Н. Малюка. „Сборникъ матеріаловъ по малор. фольклору. Чернігів, 1902, стор. 50. Колядка № 68 (з Ніженського пов. на Чернігівщині).

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

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

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

речі православного культу: ризи, свічки й „трійцю“ (пасхальний три-свічник?)¹⁾.

Цікаво, що в межах України пісня про розлуку душі з тілом, окрім вищезазначеного звичайного живиння серед колядок або серед просто побожних пісень, входила ще в склад так мало дослідженої сектантської поезії, особливо хлистівської²⁾. Тут тільки інший початок, черниці заступають, як і по деяких великоруських і білоруських варіантах³⁾, янголи і—також нема згадки за церковні богослужбові речі. У духовборців у такому вигляді ця пісня не тільки, взагалі, відома, але й увиходить у склад їх погребового обряду, являючи собою, як гадає спостережник мелітопільських духовборців, „нѣчто вродѣ бабьихъ причитаній у гроба покойника“⁴⁾. Дослідник духовборства проф. О. Новицький вбачав у цій пісні навіть спеціальну рису духовборської догми: мертве тіло, лишаючи душу саму йти на суд, для себе не чекає „воскресіння во плоті“⁵⁾.

Наша „Калинівська“ пісня про розлуку душі з тілом, не вважаючи на вищезгаданий пропуск, а, головне, на звістку, що сектанти, взагалі, й особливо хлисти брали ніби-то найактивнішу участь в утворенні й розповсюдженні Калинівських чудес, легенд і пісень⁶⁾, — спеціально сектантського характеру в собі не має. Навпаки, більша частина варіантів виявляє в кінці різко підкреслену православно-церковну, коли не просто анти-сектантську тенденцію. Душу небіжчика відсилається одразу-ж по смерті до пекла не за будь-які тяжкі гріхи, а як-раз за те, що він зневажав православно-церковну обрядовість:

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

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

²⁾ С. Никольскій. „Новый Израиль“, новая фракція хлыстовства. Часть I. Ставрополь. 1907. На стор. 366—367 за ч. III видано й саму пісню про розлуку душі з тілом в хлистівському варіанті рос. мовою.

³⁾ В. Варенцовъ. Сборникъ, рус. дух. стиховъ. СПб. 1860, стор. 144—148; пор. білоруський варіант, там-таки, стор. 236—239.

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

⁵⁾ О. Новицький, *op. cit.*, 259—260. Автор зазначає, що духовборці перейняли цю пісню у хлистів і внесли до неї зміни відповідно до своєї ідеології.

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

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

— Ой душа, душа чим согрішила?

— В неділю Іла, до церкви не йшла,

Служби не чула, вдарів не несла...

(З варіанту 4, що його записав на Волині М. Абрамович).

Можливо, що в цьому загадковому виразі „вдарів не несла“ маємо випадковий осколок якоїсь сектантської редакції цієї пісні, яка, відкинувши згадку про ненавидну для сектантів православну службу, зате вносить натяк на одну з складових частин культу хлістівського („хлистання“, бичування)¹⁾. Проте, за браком ширших матеріалів, а, головне, безпосередніх спостережень, утримуємось від будь-яких рішучих тверджень про вплив сектантства на „Калинівські“ пісні і на цю здавна відому на Україні, але тут рідку і порівнюючи малорозвинену пісню²⁾. Сподіваємось, що це питання буде поставлено, і його висвітлять ті, що ближче стояли й стоять до цієї справи.

Дальша видана тут „Калинівська“ пісня про ченця є, на нашу думку, не менш цікавий, але-ж прозоріший зразок того, як впливає іноді різновір'я на поетичну творчість українського народу³⁾.

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

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

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

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

⁴⁾ Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ, составленный В. Варенцовымъ. Спб. 1860, стор. 183—185. Далі тут ще два варіанти цієї пісні (стор. 185—187: „О старцѣ“) в відділі „Раскольникы стихи“ (пор. „Оглавление“). Три варіанти див. у Киреевського:

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

Коли пригадати, що т. зв. розкол на Україні, особливо південній, досить поширено ¹⁾, знов-же й те, що цієї власне розкольникської (безпопівщинської) пісні співають також і у хлістів ²⁾, а вони в минулому мають генетичний зв'язок з розколом ³⁾, то посередництво розколо-сектантських організацій у занесенні цієї пісні з півночі на південь здається нам досить правдоподібним ⁴⁾.

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

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

¹⁾ Про розкольників і сектантів на Правобережжю, де їх розмноження свого часу хвилювало церковну й світську стару владу, див. цілу літературу в покажчиків О. Сахарова: Література історії і обличчя руського розколу. Систем. указатель книгъ, брошюръ і статей о расколѣ и сектантствѣ, находящихся въ дух. и свѣтскихъ періодическ. изданіяхъ. Вып. 2. Спб. 1892. Про розкол і сектантство на Поділлі див. тут на с. 137—138.

²⁾ Хлістівський варіант пісні про інок див. С. Никольскій, ор. cit., ст. 359—362.

³⁾ Ще на початку XVIII ст. Дмитрій Ростовскій в його „Розыскѣ о раскольникской Брынской вѣрѣ“ (напис. в 1709 р., в перше вид. у 1745 р., част. III, гл. 18, лл. 27—28) помітив зв'язок хлістівства з розколом. Це підтверджено було в пізніших наукових працях з історії розколу. Див. Н. В. Реутскій. „Люди Божьи и скопцы. Истор. изслѣдованіе (изъ достовѣрныхъ источниковъ и подлинныхъ бумагъ)“. Москва, 1872, стор. 84 (про подвійне джерело хлістівства — від „Капитоновскаго безпоповщинскаго поморскаго согласія“ і проповіді Кузьмана); С. Никольскій, ор. cit., стор. 359—362 (про вплив розколу на хлістівську поезію і т. и.).

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

⁵⁾ Цей зшиток-збірничок „псалмъ“, писаний малописьменною рукою на 18 лл. у 8-ку (11 × 16,4 сант.) переховувався в б-ці Смол. Дух. Семінарії за № ^{17.6}_{1.42}. Крім нашої псалми, тут іще їх 8. Збірничок цей в 1840 р. влада конфіскувала у його власника якогось Захара Тарасова. Про це докладніш у невиданій праці нашій: „Описание Смоленскихъ рукописныхъ и старопечатныхъ собраний“ (1916 р.).

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

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

ПСАЛМА.

Идетъ инокъ по дороге,
Черноризецъ идетъ по широкой.
Онъ идетъ самъ слезно плачетъ,
Во слезахъ онъ дороги не видить.
И во рыданіе слова не промолвить.
Встрѣчу иноку царь небесный.
Ты о чемъ инок слезно плачешь,
Черноризецъ о чемъ возрыдаешъ.
Еще какъ мнѣ господи не плакать,
Во младыхъ лѣтахъ я постригся,
Своихъ добрыхъ дель лишился,
Потерялъ книгу золотую,
Во синѣ море бросилъ ключъ церковный.
Речеть иноку царь небесный,
Ты не плачь молодой инокъ,
Не рыдай ты черноризецъ.
Напишу тебе книгу золотую,
Возмущу я синее море,
Я достану ключъ церковный.
Ты поиди инокъ во пустыню,
Черноризецъ Богу помолися.
Еще радъ бы я господи молился.
Злые мысли одолели,
Злые мысли — злы напасти.
Речеть иноку царь небесный:
Я пошлю тебе двухъ ангелъ
Они будутъ тебя сохраняти,
Злые мысли отгоняти
Злые мысли й злы напасти (лл. 9 об.—11).

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

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

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

І отворю храм Господень
І упушу хто достоен.

Незрозумілий в українському варіанті кінець:

Одоліли мене страсті
О д великої напасти.

стає виразніший порівнюючи з відповідним місцем у великоруському тексті:

Злые мысли одолели
Злые мысли — злы напасти.

На близьке й притому недавнє відношення українського варіанту до наведеного джерела, крім текстуальної подібності, указують ще кілька великорусизмів: інок — замість властивіших укр. мові чернець або манах, потеряв у розумінні загубив ¹⁾, а найголовніше, вже самий віршовий розмір української пісні про інока, що виявляє боротьбу поміж вільним розміром оригіналу і бажанням перетворити його на українському ґрунті в рівноскладовий розмір 4+4, звичайний в щедрівках, почасти в колядках, а також і в „Калинівських“ піснях, в тому числі і в найпопулярнішій пісні про Калинівський хрест. Це перетворення більшменш і вдається, особливо в першому піввіршові (до цезури, де вона есть), в другому-ж піввіршові сліди вільного розміру оригіналу трохи виразніші.

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

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

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

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

¹⁾ Пор. „Словарь укр. языка“ Б. Д. Грінченка, т. I, 377: потеряли=испортить, сдѣлать вредъ, разорвать, разрушить, разстроить.

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

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

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

В неділю рано сонечко сходить

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

Сам Господь ходив, сліди послідив

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

Там Спаситель похолод

І слідочки послідив.

Нарешті, кінець пісні, де оповідається [про муки Христові і євхаристичну містерію його тіла, як двоякого джерела води й крові на весь світ:

А з мого серця тече кров вода;

Свою водою весь мир напою,

Свою кров'ю весь мир испасу —

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

¹⁾ Пор. Потебня. „Обьясненія“, II, 42—44, 79, 393 й инші, див. показчик на стор. 795.

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

А втім, не вважаючи на зміни й доповнення, гадаємо, можна вбачати відламок давнього російського тексту в такому невластивому для української мови вислові, як: *три ж д і р а з* полив (пор. у Плещеева: „Он *т р и ж д ы* вѣ день ихъ поливаль“). Слово „трижди“, очевидячки, зрозуміли в народі як просто три.

Сюжет, що його розглядаємо, взагалі має характер оповідання апокрифічного, але навряд він міг бути запозичений безпосередньо з апокрифічного джерела. В досі опублікованих українських (і слов'янських) апокрифічних текстах такого епізода не знаємо. Не бачимо його ні в апокрифічній євангелії Томи, взагалі рідкій, але з євангелій про дитинство Христове найпоширенішій на Україні¹⁾, ні серед уривків інших апокрифів, що відомі були на Україні і зібрані в корпусі українських апокрифів І. Франка²⁾ Цілком аналогічного сюжету ми поки-що не знайшли й взагалі серед відомих апокрифів³⁾.

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

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

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

Нарешті кілька підсумків.

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

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

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

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

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

лядкових пісень свідчить не тільки подібність у сюжетах окремих пісень, але й загальна спільність віршового розміру (переважно 5 + 5 або 4 + 4) іноді заспівів¹⁾ і приспівів²⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Див. вище.

²⁾ Приспиви, навіть не виключаючи таких, як вищенаведені „Алілуя“ і „Господи помилуй“, є й в укр. колядках. Потєбня Объяс. II, 747.

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

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

УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО ДІТОЗГУБНИЦЮ

РОЗДІЛ II.

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

Вар. 1.

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

Світив місяць, світив ясний,

Та став примиркати:

Любив, любив парінь дівку,

Та став покидати.

У горіді у Павловську

Случилась біда:

Прекрасная вельможенька

Сина родила,

Ище з умом не собралась —

Понисла в Дон топить.

Топила вона ёго,

Приказувала:

„Пливи, пливи, дитя моє,

Ти по Дону скрізь:

Там рибалочки рибу ловлять —

Поймають тебе“.

Ни вловили рибалочки

Ні щуки, ні лина,

Записано „въ сл. Александровскѣ“.

Та вловили рибалочки

Прикрасне дитя;

Узяли тії рибалочки

В вихованний дом.

У горіді у Павловськом

У колокол б'ють —

Уже ж туго вельможеньку

Та й на суд бируть.

Один биреть за ручиньку,

Другий за рукав,

Третій стоїть, серцем болить —

Любив та не взяв.

— Ни жаль міні подарочков,

Шо я дарував;

Ни жаль міні білих ручок,

Шо я обнімав,

А жаль міні вельможеньки —

Шо я любив, та не взяв.

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

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

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

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

Вар. 2

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

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

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

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

Вар. 3—4.

Два варіанти, без нот, в вид.: П. Гн'їдичь. Матеріали по нар. словесности Полтавской губ. Роменскій у. Полтава 1815, №№ 541 і 968.

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

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

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

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

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

А у нашій Колодяжні стала новина,—

Породила дівчинонька мале дитя

(Село звичайно зветься в ніякому роді: „Колодяжно“ — під Ковлем на Волині. Мелодія, записана з голосу Лесі Українки, надрукована в вищезазначеному моему збірнику під № 154 і репродукується тут у додатку під № 14),

або, не називаючи самого села визначається, що подія сталася „в нашому селені“, „у нашій деревушці“, навіть, ще тісніше,

Що на нашій улиці нова новина

(с. Губське Лубенської округи, мелодія з зб. Квітки 1922 р. № 348 подається тут у додатку під № 26).

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

W Toruniu na ratusie w duży dzwon dzwoniono,

wszystkie panny mieszczoneczki do rady zwołano

O. Kolberg, Pieśni Ludu Polskiego, Warsz. 1857, № 12-u, пор. № 12-y.

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

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

Pojechali rybaczkowię na łowy, na łowy,

ułowili dziecięcęczko u wody

(Kolberg, P. L. P. № 12-aa, пор. № 12-s, t.)

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

Подаю варіанти досі надруковані.

Вар. 5.

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

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

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

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

У шиньочку на риночку
сталась новина:
молодая Верхівночка
сина родила.
Молодая Верхівночка
сина родила,
а не хтіла годувати,
в море кинула.
— Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
та зловите шуки-риби
панам на обід. —
Не зловили шуки-риби,
зловили лина;
розвинули, подивились;
то — мале дитя.
А вдарили у всі двзони
що в найбільший дзвін:
— А сходитесь всі дівчата
до пана у двір.
А котора з вас, дівчата,
сина родила,

а не хтіла годувати,
в море кинула?
Взяли тую Верхівночку
та й по-під боки,
та вкинули Верхівночку
в Дунай глибокий.
Молодая Верхівночка
стала потопать,
стала свої матіночки
слова дожидать.
— Матіночко, голубочко,
маєш дочок сім:
не пускай їх на вулицю, —
буде доля всім.
Матіночко-голубочко,
маєш дочок п'ять:
не пускай їх на вулицю,
нехай вдома сплять.
Матіночко, голубочко,
маєш синів два:
пускай же їх на вулицю, —
нема сором.

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

В цьому варіанті відзначається, по-перше, найменування „Верхівночка“ (в досі опублікованих укр. і польських текстах вийтівна, вийтівночка, wójtówna, буймистрівна, burmi-strzówna, попівна, королівна, сузарówna, або ім'я — Марусина, Ганусечка, Стеха Штерівна і т. д.) і, по-друге, останні слова нещасної.

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

Вар. 6.

Ой у місьці на риночку
стала новина:
молодая Верхівночка
сина родила.
Ой як вона породила,
шовком сповила,
да на Дунай — бистру річку
його пустила.
Пливи, пливи, мій синочку,
під майорський двір:
ой там вийде майорський син:
то то отець твій.

Ой не вийшов майорський син,
вийшов його брат:
— Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть!
Ой ви, хлопці-риболовці,
закидайте сіть,
да зловите шуку-рибу
цару на обід!
Ни зловили шуки-риби,
а зловили лина,
молодої Верхівочки
рідного сина.

Й ударили у барабан
й у голосний дзвін
— Збірайтесь, паненочки,
під майорський двір!

Й усі ті паненочки
попереду йдуть
та на своїх голівоньках
віночки несуть.

Молодая Верхівочка
позаду іде,
да на своїй голівоньці
вінка ни несе.

— Молодая Верхівочко,
ой де ж ти була,
що на свою голівоньку
вінка не сплела?

— Капітане, милий пане,
я слаба була,
то й на свою голівоньку
вінка не сплела.

Усі ж ті паненочки
мед-горілку п'ють,
молодую Верхівочку
в три нагайки б'ють.

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

Вар. 7.

Ой наїхали риболовчики
риби ловити.

Риби ловити, да не зловили да щуку-рибу,
зловили лина.

Зловили лина, роздивилися, розсмотрілися
то-ж мале дитя.

То-ж малес дитя, й узяли його, понесли його
під камений двір.

Під камений двір: „Собірайтесь, дівчаточки,
всі на перебір

Всі наперебір, да которая з вас молодая
сина родила?“

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

Вар. 8.

А в неділеньку дай по ранечку
во всі дзвони б'ють (2).

Всі збірайтесь, красні дівчини,
буде перебор (2).

Да которая красна дівчина
сина родила (2).

Да не пустила да на світ божий,
в річці втопила (2).

А в неділечку раним раничком
во всі дзвони б'ють (2).

Да уже ж тую красну дівчину
на Сібір ведуть (2).

Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе дві (2).

Не давай ти їм такої волечки,
як дала мені (2).

Да прощай, батько, да прощай, мати,
є ще в тебе п'ять (2).

Не пускай ти їх да на досвітки,
нехай дома сплять (2).

Бо на досвітках не своя мати
кладе долі спать (2).

Коло кожної, коло дівоньки
женихів по п'ять (2).

Не одпросися, не одмолися,
треба обнімать (2).

Не одпросися, не одмолися,
треба й цілувать (2).

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

Вар. 9

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

Риболовчики, славні хлопчики
рибку ловили (2).

Та й не зловили та щуки риби,
зловили лина (2).

Роздивилися, розсмотрілися —
Малес дитя (2).

Ой ударили риболовчики
в большой колокол (2).

Собірайтеся, ви дівчончки,
на казньонний двор (2).

Гей, которая та дівчончка
сина родила (2).

Та не пустила та на білий світ,
в річку бросила (2).

Ой не плач, мати, не ридай, мати,
бо ще вдома п'ять (2).

Не пускай, мати, та на досвітки,
нехай вдома сплять (2)

Бо на досвітках та чужа мати,
рано ложить спать (2).

Не одхристишся, не одмолишся,
треба постіль слять (2).

Не одхристишся не одмолишся, —
треба з ним лягать (2).

Вар. 10.

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

Да було літо, да було літо,
настала зима.

Да пошли наши да рибалочки
рибочки ловить.

Да не піймали да щуки-риби,
піймали лина.

Да роздивляться, да розглядаються, —
аж мале дитя.

Да взяли дитя, понесли мале
на казенний двір,

Да й ударили да й рибалочки
у великий давін.

Да збирайтеся, да дівчаточки,
буде перебір.

Да усі дівки у вінках идуть,
Марусі нема.

Да чого-ж це ти, Марусенька,
без вінка прийшла?

Да того-ж то я без вінка прийшла,
що дитя вродила.

Да взяли тую Марусеньку,
згубили на вік.

Вар. 11.

Гей! [Як наїхали] риболовчики рибки ловити,

гей, [не зловили] щуки-риби, — зловили лина.

Гей, [Роздивилися], розсмотрилися — аж мале дитя.

Гей, [Да взяли дитя], понесли мале на казньонний двір.

Гей, [собирайтеся], красні дівушки, на цей перебір,

гей, [да которая] красна дівушка дитя вродила?

гей, [не пустила] на білої сьвіт, в Дунай бросила?

Гей [у неділю] поїутру раненько всі дзвони гудуть,

гей, [распроклятую] Настасію пуд наказ ведуть.

Гей [а за єю йде] да стара мати, плаче-ридає.

— Гей, [не плач, мати,] не ридай, мати, бо ще вдома п'ять.

Гей, [не пускай, мати,] на досвітки, нехай дома сплять.

Гей, [а на досвітках] да чужа мати велить долі слять.

гей, [не 'дхристися], не 'дмолися, треба постіль слять.

(Слова, взяті в клямки, співаються двічі).

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

Вар. 12.

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

1. Що в Києві та й у соборі та й ударили в давін, —

2. Собирайтесь, молоді дівчата, та до батюшки в двір.

3. Усі, усі та дівчаточка та веселенькі идуть,

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

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

Вар. 13.

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

„Пісня про покритку (з дійсності)“.

Молодая Ведмедівна
мале дитя родила,
ой на світ не пустила
в річенці втопила.
Молодїї риболовці
рибку ловили,
не поймали шуку лину,
поймали дитину,

та витягли на бережок,
в село заявили.
Прийшли люди та все чинїли,
Марусю з'язали
та до ката проклятого
на муки погнали.

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

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

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

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

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

Вар. 14.

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

Взяли того дитьоначка
у казньонний дом.

Ударили по рібйончку
в бо́лший колоко́л.

зберіг такий історичний аксесуар:

Прикрасную Настасійку
до куні ведуть.

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

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

(Звичайно в цій пришитій сюди пісні співають „серце болять“). В цьому вар. подія відбувається на Дону. Мелодія згадана жінка не пам'ятає; тому, що запис, зроблений не з співу, не може бути певним матеріалом до студіювання форми пісні, я не подаю його в цілості.

Вар. 15.

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

Вар. 16.

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

Й а у наші деревушкі нова новина,

Раз, два, три, чотири, нова новина¹⁾).

Молодая Настасія сина родила,

ни могла йо воститати²⁾, в мори бросила.

Ой, там хлопці риболовці рибу ловили,

ни піймали рипки-щипки, піймали лина,

вितянули на беріжок — то мале дитя.

Йа в ниділю дужи рано всі дзвони ривут,

молодую Настасію в кандалах видут.

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

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

1 1 1 1 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4

V₁ схема (A) Ой у на-шій Ко-ло- дж-ні ста-ла но-ви-на

V₂ схема (A) по-ро-ди-ла дів-чи-нонь-ка ма-ле- е ди-тя

(мел. № 14)

Вірші лучаться римом або, як тут, асонанцією. ^mV₁ — протаза, ^mV₂ — аподоза, ^mV₁ + ^mV₂ складають мелодичну строфу.

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

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

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

²⁾ В. Парасулько, з того самого містечка, співає „його спитати“.

4+1, хоч не розтяті цезурою; це ритмічне членування визначається тим, що останній склад групи розтягається в співі аж до величини такту, рівновеликого з тими тактами, в яких виявляються в співі групи *a*, *b*, і 4-складова частина цієї самої групи *c*. В тих випадках, де це розчленування групи *c* буде потрібно відзначити, будемо її ритмічні ділянки (такти) символізувати через c_1 і c_2 . Коли треба буде визначити зокрема членування другого віршу строфи, будемо брати літери *d*, *e*, *f*. І так, в основній формі розгляданої тут пісні групи *a* і *b* вкупі складають у співі один гемістих, а група *c* сама творить другий гемістих. Два рівновеликі такти творять гемістих, два рівновеликі гемістихи — мелодичний рядок, два ритмічно однакові мелодичні рядки — мелодичну строфу. Це — двійковий принцип великоритмічного будування, „квадратова“ (*quarrée*) форма:

$$\begin{array}{ccc} a = b = c_1 = c_2 & & d = e = f_1 = f_2 \\ a + b = c & & d + e = f \\ V_1 & = & V_2 \end{array}$$

Зворітці V_1 V_2 відповідає музично-ритмічна форма *AA*.

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

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

В пісні № 599:

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

1-й вірш не є V_{13} , а V_{14} . Як-би була певність, що таке чергування V_{14} і V_{13} проведено через цілу пісню, ми мали-б тут оригінальний, незвичайний для української піснетворчости взорець гетерометричної ¹⁾ двовіршової зворітки ²⁾, але цієї певності нема, бо повних текстів в цьому виданні не подано. Є тексти, записані без нот, де мішаються V_{14} і V_{13} , тільки без якогось принципу регулярної послідовности; формально кращі з нерегулярних варіантів все-таки додержують правила, що обидва вірші тої самої строфи мусять бути V_{13} або обидва — V_{14} .

¹⁾ За Гвідо Адлером і Бела Бартоком та всупереч Гуго Ріманові і н. я уживаю термінів „метр“, „метрика“ тільки в пристосованні до мовного компоненту пісні, а не до її музики.

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

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

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

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

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

У поляків поруч з основною схемою розгляданого тут вірша

(A)	1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 4	
	Wtem sa-decz-ku na o-gro-dzie roś-nie le-li-ja	
		O. Kolberg Lud. serya XII, Poznańskie, cz. IV, № 139.

існує похідна (B^1) подібна до зазначеної похідної української

(B^1)	1 1 2 2 1 1 2 2 : 1 1 1 1 2 :	
	A mój pta-sz-ku, kro-gu-lasz-ku, : wy-so-ko la-tasz :	
	po-wieź że mi no-wi-necz-kę, gdzie się ob-ra-casz	(Ibid. № 132).

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

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

там сиділи три козаки у неволі.

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

Ой у полі а й у Баршполі (V_{10}).

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

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

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

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

$$a = b = c4 = c1$$

маємо тут:

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

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

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

$$(B^2) \quad \begin{array}{cccc|cccc||cccc|c} 1 & 1 & 2 & 2 & 1 & 1 & 2 & 2 & 1 & 1 & 2 & 2 & 6 \\ \text{Otwor-} & \text{cie} & \text{nam,} & & \text{ma-} & \text{tu-leń-ku,} & & & \text{sze-ro-ko} & \text{wro-} & \text{ta,} & \\ \text{a} & \text{niech} & \text{że} & \text{się} & \text{mój} & \text{ko-cha-nek} & & & \text{nie} & \text{ty-ka} & \text{pło} & \cdot \text{ta} \\ & & & & & & & & & & & \text{Kolb. Lud. XVI, 406.} \end{array}$$

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

Тут знову виступає, при троїстому принципі в мікроритмі, двоїстий у макроритмі; рівноважність у великоритмічному будівництві досягається тут не повторенням групи c , а перекраєнням її на $c4 + c1$ і удовженням $c1$ аж до тої міри, яку мають 4-скл. групи a, b і $c4$ —так, як у формі (А). В формі (B¹) групи c скорочена в порівнянні з її величиною в формі (А), тимчасом групи a і b удовжені.

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

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

в польських піснях		в українській	
$a = d$	$a = d$	$a < d$	
$\parallel$	$\parallel$	$\parallel$	$\parallel$
$b = e$	$b = e$	$b < e$	
$\parallel$	$\parallel$	$\parallel$	$\vee$
$c = f$	$c4 = f4$	$c4 = f4$	
$\parallel$	$\parallel$	$\parallel$	$\parallel$
$c = f$	$c1 = f1$	$c1 = f1$	
$V_1 = V_2$	$V_1 = V_2$	$V_1 < V_2$	
Форма (B ¹ B ²)	Форма (B ² B ²)	Форма (AB)	

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

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

Хитріша ритмічна будова $m V 13$ в № 596 зб. Роздольського-Людкевича, — таа мелодія (подана тут у додатку під № 16) певно, теж прив'язується до розгляданої пісні.

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

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

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

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

Отже схема C залишає незмінні крайні члени a і $c1$, а з середніх b збільшує в цілості, $c4$ — тільки в часті. Ті самі способи инакше комбінує хитра півд.-слов. схема $V 13$ в иншому порядку (див. нижче під літ. D):

Основна схема (A) 1 1 1 1 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4
Dje-voj-či-ca | ru-žu bra-la, || pak je za-spa- | la
Kuhac №№ 847—9

Похідна схема (D) 1 1 2 2 | 2 2 | 2 2 || 1 1 1 1 | 4
De-voj-ka je | ru-žu bra-la || pa je za-spa- | la
Ibid. № 843, 2-й рядок ¹⁾.

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

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

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

і с4 мають порядку подоби 1) дипіріхія, 2) дисpondeя і 3) ростучого йоника, а в сербській зразу йде ростучий йоник, далі дисpondeй і на-решті дипіріхій.

Розглянувши варіанти, витворені трансформацією основної схеми (А) на самому принципі удовження чотирискладових груп або двоскладових підгруп, перейдемо до варіантів, у яких виявляється інший принцип дивергенції: ритмічне розщеплення основної ритмічної вартости в певних місцях мелодії з збільшенням кількості складів віршу (його метричною ампліфікацією).

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

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

Буде навчально, коли порівняємо цю пісню з її варіантом у пер-вісній схемі (Ibid. № 6 А):

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

і подібними словами вищезгаданої галицької пісні:

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

Отже пісня „про голоту“ в розмірі $5 + 5 + 5$ — з Бобринця д. Хер-сонської губ.; тай пізніше опубліковані матеріали показують, що подібна ампліфікація $V(4 + 4 + 5)$ таки, мабуть, невідома в крайніх західних українських землях ¹⁾.

В центральній та східній Україні $V15$ справді витворюється з $V13$, і то головню за поміччю того способу, що в польських танцювних піснях, як постерегла Г. Віндакевічова (Studia, стор. 81—2), часто служить до розширення 12-складового віршу. В розділі I нинішньої розправи було вже вказано на те, що таке розширення практикує наш нарід навіть на крайній західній землі — Закарпатській Україні, головню через встав-

¹⁾ Пісня № 217 в гал. зб. Розд. Людк. явить $5 + 5 + 5$, як інший спосіб розши-рення на нишій первооснові: це — $V(5 + 5)$, розширений повторенням другої 5-склад. групи „Ой була, була | й а в місті вдова, | й а в місті вдова“.

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

$$\begin{array}{cc} \overbrace{1+4}^+ & \overbrace{4}^+ \\ \text{Та не мав Іван} & \text{що робити} \\ 4 & 4 \end{array}$$

І. Франко. Студії над укр.
нар. піснями, ст. 530,

пор. варіант: Не мав Іван в світі жити

Kolberg. Pokucie II № 18.

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

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

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

$$\begin{array}{cc} \overbrace{a\ 4} & \overbrace{b\ 4} \\ 1\ 1\ 1\ 1 & | \quad 1\ 1\ 1\ 1 \\ \text{на- ї- ха-ли} & \text{ри-бо-лов-ці} \end{array}$$

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

$$\begin{array}{cc} \overbrace{a\ 5} & \overbrace{b\ 5} \\ \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} & \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} \quad \text{в} \\ \text{Ой на-ї-ха-ли} & \text{ри-бо-лов-чи-ки} \end{array}$$

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

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

$$\begin{array}{cc} \overbrace{c\ 5} & \overbrace{c\ 5} \\ \text{1/2} \quad \text{1/2} \quad 1\ 1\ 1 & \text{1} \quad 1\ 1\ 1\ 1\ 4 \\ \text{ри- би ло- ви- ти} & \text{ри- би ло- ви- ти} \end{array}$$

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

	a 5	b 5	c 5
Схема (E)	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1
	Ой на-ї- ха-ли	ри-бо-лов-чи-ки	ри-би до-ві-ти

Така сильна ритмічна редукція групи C навряд чи може бути пояснена, коли до помочи не притягнемо тритактових схем українського $V10$, яким зложені інші пісні про дітозгубницю:

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

(див. вище в розд. I, стор. 128). Мушу згадати саме за цю схему бо тритактової схеми $V12$

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

що гіпотетично скоріше могла-б бути архетипом реальної схеми (E), в українській пісенності не знаю. Її не находив і в південно-слов'янській Вольнер ¹⁾, також не зазначив її як Лось (втім, у його перегляді польських нар. ритм. схем використано загалом невелику кількість пісень — коло 700). Схему $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1 я найшов у польських піснях, тільки не в $V15$, а в $V17$, і її не треба розуміти конче як витворену через дроблення, — так само можна припускати й розтягання:

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1	2 2
Za-ko-cha-li się,	za-ko-cha-li się	dwo-je lu-dzień-ków	w so-bie
(Kolberg. Pieśni Ludu P. № 11-a)			

(інакше: 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 1 1 2 2 2 | 4 4)

Метрично — це дуже старинний вірш, що не походить з $V13$. Поміж південно-слов'янськими піснями є вдвоє збільшена схема 1 1 2 2 2 в $V13$, розширеному повторенням обох гемістихів:

a	b	c
З основної схеми (A)	1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 4	
	U-stal sem se	jut-ro ra-no, ma-lo pred zo-rom
	(Kuhač № 899).	

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

c	c
1 1 2 2 2 1 1 2 2 2	
ma-lo pred zo-rom,	ma-lo pred zo-rom
(Ibid. № 900).	

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

¹⁾ Op. cit., с. 71—2 окремої відбитки.

Схема $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1 для окремих 5-склад. груп уже занотована в „Ритміці укр. н. п.“ Ф. Колесси, 88—9; вона і в Галичині утворюється зрідка способом додання непотрібного слівця, напр.,

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1 з основного: 1 1 1 1
Та не мав І ван не міг І-ван
(див. вище стор. 45.)

але не провадиться систематично й регулярно. Оригінальність східно-української схеми (E) — в тому, що в ній група *a*, *b* і *c* рівні до себе не тільки метрично, але й ритмічно; замість рівнісного принципу $a+b=c$, як у схемах (A) і (B²), тут маємо рівнісний принцип $a+b=c$, як у схемі (B¹), але тимчасом, як в останній схемі вірш розширюється повторенням групи *c*, щоб додержати двійкового конструктивного принципу $ab=cc$, тут цієї корекції не робиться, і виявляється трійкове будування. Те, що схема (E), все-таки, дуже незвична, відбилося на формі цієї пісні тим способом, що ця схема проведена тільки в 1-му вірші; всі дальші вірші мають відмінне ритмічне відношення:

Схема (F)	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1		$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1		1 1 1 1 2
	да не зло-ви-ли		да-щу-ки ри-би,		зло-ви-ли ли-на
Кількість складів	5		5		5
Кількість ритм. часівок	4		4		6
	<i>a</i>	=	<i>b</i>	<	<i>c</i>

Дуже интересно порівняти цю схему з півд. слов. схемою V13, де нерівнісний принцип виявляється инакше:

1 1 2 2		2 2 2 2		1 1 2 2 2
De-voj-ka je		ru-žu bra-la,		pa je za-spa-la
кількість складів	4	4		5
кількість ритм. часівок	6	8		8
	<i>a</i>	<	<i>b</i>	= <i>c</i>

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

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

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

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

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

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

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

$$a b c + (c'' + d e f) + (f'' + g h i) \dots$$

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

$$(a + b + c) + [c'' + (d + e + f)] + [f'' + (g + h + i)]^1)$$

$$(4 + 4 + 4) + [4 + (4 + 4 + 6)] + [4 + (4 + 4 + 6)].$$

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

$$\text{словесно} \quad a b c + (c + d e f) + \dots$$

$$\text{музично} \quad a b c + (a' + b c d) + \dots$$

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

$$\text{словесно} \quad V_1 \leftarrow U_1 \quad V_2$$

$$\text{музично} \quad V_1 \quad U_1 \rightarrow V_2$$

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

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

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

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

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

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

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

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

Основна схема $V13$, тут нерозширена, але в музичному відношенні дістала великих добудувань, окрім зазначеного „межиспіву“; мандруючи

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

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

що в ній ростучий йоник провадився-б в усіх трьох ритмічних відтинках, яким відповідає по 4 склади (див. вище схему B^3). Таку схему десь можна надібати й між Карпатами та Кубанню, коли, записуючи народні пісні з мелодіями, не зневажати варіантів. Коли-б форма (B^3) була знайдена на українському ґрунті, а варіант з Пашківки на Кубані був записаний вдруге, як слід, ритмічна дивергенція була-б консеквентно досліджена ще в одному напрямі. Та й те, що з певністю виявляють взяті тут під розгляд зразки, значно посуває наперед типологію українського $V13$.

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

Еволюція і дивергенція основної ізоритмічної 4-складової схеми 1 1 1 1 може виявлятися не тільки в збільшуванні вдвоє вартости останньої пари складів, тоб-то в зазначеному вже тут перетворюванні дигіріхія в ростучий йоник, але також у збільшенні одного складу в кожній парі, тоб-то перетворюванні піріхіїв у трохеї 2 1 2 1 або — це частіше в старих слов'янських піснях — в ямбі 1 2 1 2. Теорію Момінї-Гуго Рімана про ідентичність ямбічного ритму з трохаїчним ніяк не можна пристосувати до слов'янських пісень, бо ямбі у нас мають більше темпоральний, квантитативний, а не динамічний характер, часто не йдуть регулярно, а перебиваються таким способом, що позначати і розуміти їх за поміччю анакрузи було-б абсурдно. Найчастіше такий перебіг приходить у замичній каденції. Виберімо для прикладу з пісень, зложених з $V13$, ті, що вже згадувалися в зв'язку з розгляданою, і що певно еволювали паралельно з нею. Отже пісня „Викопав я криниченьку“, що навіть контамінується з цією (див. вар. 1 і 14), зафіксована не тільки в елементарній схемі (А) і в модифікації, характеризованій вставленням слівця „та“ з розщепленням основної ритмічної вартости:

1 1 1 1 | $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 1 1 1 || 1 1 1 1 2 | 1 1 1 1 2
Ко-пав же я та кри-ни-чень-ку в ви-шне-вім са-ду, в ви-шне-вім са-ду

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

а ще й у формі ямбізованій:

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

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

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

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

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

Для нас тут важливо констатувати таку пікантерію в V13:

NB!

(H) 1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 || 1 2 | 2 1 | 3
 ви-п'є чар-ку, ви-п'є дру-гу тай по сес-тру шле
 Квітка, Зб. Л. У. № 134.

і в згідній схемі відповідного акаталектичного віршу V14 галицької пісні:

NB!

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

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

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

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

(I) 1 2 | 1 2 | 1 2 | 1 2 || 2 1 | 2 1 | 6

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

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

(J) $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 | $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 || 2 1 | 2 1 | 6: ||
 А вне-ді- леч-ку дай по-ра- неч-ку во всі дзво-ни б'ють

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

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

Там ві Львові | на риночку || : стала новина: ||

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

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

(K) $\frac{1}{2}\ \frac{1}{2}\ 2\ | \ 1\ 2\ ||\ \frac{1}{2}\ \frac{1}{2}\ 2\ | \ 1\ 2\ ||\ 2\ 1\ | \ 2\ 1\ | \ 2$
 Ри-бо- лов- чи-ки, слав-ні хлоп- чи-ки ри-бу ло-ви ли

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

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

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

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2
на- ста- ла зи- ма

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

$$1\ 1\ 4 \mid 2\ 4 \mid 1\ 1\ 4 \mid 2\ 4 \mid 4\ 2 \mid 4\ 2 \mid 6 \parallel \overbrace{1\ 1\ 1\ 1 \mid 4}^U$$

Принцип редукції такого U постерегається часом і в російських піснях; напр. (V13):

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

U

$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	2
---------------	---------------	---------------	---------------	---

са- диль по- ли- валь

Лопатинъ-Прокунинъ, № 39.

або, з дивним переставленням вартостей,

„Пѣсія“				„Запѣвъ“									
1	1	1	1	2	2	2	6	2	1	1	4	2	2
Изь	за	лѣ-су		бы-ло		лѣ-сич-ку			бы-ло	лѣ-сич-ку			

(Н. Пальчиковъ. Крестьянскія пѣсни, № 57)

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

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

U					
1	1	1	1	2	2
до дів-чи-ни хо-де					

Квітка Е. З. II № 405.

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

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

(К) $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 | $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 || 1 3 | 1 1 | 2
Ох і там тая-я та дів-чи- нонь-ка ди-тя ро-ди-ла

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

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

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

(L) $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 | $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ 2 | 1 2 || 1 2 | 1 2 | 6
Як на-ї- ха-ли ри-бо- лов- чи-ки ри-б-ки ло-ви-ти ?

що натурально розвилася з $V(4+4+5)$ типу (G) тим самим способом, як $V(5+5+5)$ типу (J)—з $V(4+4+5)$ зодгадного типу (I), якого існування сугестується реальною схемою (H). Дальший конструктивний зріст форми тут перейшов таким способом: полярно до форм $ab|c|$, $abcc$, $abccc$, зазначених вище, що виявляють нарощування через метричне повторення останньої групи c (у Розд.-Людк. №№ 616 - 622 навіть $abccccc$),—тут метрично повторюється перша група a (цього способу не констатовано в західньому V13), та ще з передпосланою приспівкою:

$$r+a+abc$$

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

$$\begin{array}{c} \text{Solo} \\ \hline r + a 2 \end{array} + \begin{array}{c} \text{Coro} \\ \hline a3 + a5 b5 c5 \end{array}$$

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

$$\begin{array}{c} \text{Solo} \\ \hline \text{Ты взойди-ка, красно со-} \end{array} \quad \begin{array}{c} \text{Coro} \\ \hline \text{олнышко над горою і т. д.} \end{array}$$

Н. Лопатинь і В. Прокунинь. Сб. русск. лир. пѣс. ч. II, № 51.

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

Зросійщена мова варіанту тут, як і в багатьох інших випадках, є ознака не російського походження пісні, а її новітнього походження. Ця словесна стилістична особливість і тут, як я вже заважив з приводу іншої пісні ¹⁾, іде в парі з високим ступенем еволюції форми.

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

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

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

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

Duo

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

Solo

5

сім год по Дону,

отже „межиспів“ там — таки 5-складовий.

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

4 1 + 5 5 5

Копав же я | та криниченьку | в вишневім саду, | в вишневім саду
баршпільський варіант пісні про дітозгубницю творить на первісній двоїстій (не перетвореній ямбізації чи трохаїзації) основі метричну (складочислову) прогресію 4+5+6 для основного віршу:

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

и
1 1 1 1 2
у-да-ри-ли в дзвін

Ритмічні величини не ростуть паралельно, і являють послідовність 4+4+6; метрична прогресія цього варіанту має ритмічний аналог в одному з варіантів, зазначених у I розділі (мел. № 5). Складочисловий порядок 4+5+6 провадиться тут через цілу пісню¹⁾. Характеристичне те, що *U* тут не повторює достоту останньої 5-скл. групи, бо не вставляє незначущого „да“, отже метрично *U* стисліше. Вище ми бачили (мел. № 21), як *U* при повній словесній однаковості з *c* — редукується ритмічно. Метричну редукцію разом з ритмічною постерегаємо в оцьому зразку:

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

(Кв. Е. З. II № 382).

¹⁾ Єдиний виняток у 2-вірші; відповідна чвертка (2) там розщеплюється на дві тонально однакові вісімки.

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

„Пѣсня“

„Запѣвъ“

Вотъ приходитъ скучно времячко, жаркій сѣнокось. Жаркій сѣнокось. Эх!

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

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

$\overline{\quad\quad\quad}$ U
 Эх, и по холодной по воде

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

$\overline{\quad\quad\quad}$ U
 Легка лодочка плывет.

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

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

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

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

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

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

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

мушу обмежитися тільки вказанням на потребу відрізняти ці два принципи ритму і в потрібних випадках додавати до записів пояснення про самий стиль ритмізації¹⁾. Окрім словесних описів до цього можуть служити й точні зазначення темпа за метрономом: очевидно, при такому повільному темпі, який показано до мел. № 14 (50 рахівних часових у минути) гостріші динамічні протиставлення дужих і слабих частин такту були-б неприродні.

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

Мел. № 26

1 1 1 1 | 2 1 1 || 1 1 1 1 | 4 || 2 2 | 4 || 1 1 1 1 | 4
Що на на-шій у-ли-ці но-ва но-ви-на, трай, рай, рай, но-ва но-ви-на
(Квітка Е. З. II № 348)

Мел. № 27

1 1 1 1 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4 || 2 2 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 4
Йа у на-ші де-ре-вуш-кі но-ва но-ви-на, раз, два, три, ча-ти-ри, но-ва но-ви-на
(Текст тут вище, вар. 16)

В варіанті, зв'язаному з мел. № 26 V13, скорочується в V12, та ритмічна величина вірша зостається незмінна: друга 4-складова група цього віршу стягується в 3-складову, як дипірихій у дактиль. Зворітка виображається так:

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

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

Отже досі констатовано в мілітизованій парості розгляданої пісні дві форми:

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

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

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

Еволюція в цій парості приводить до зложеної двовіршової зворітки

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

та до зложеної одновіршової:

4) $| :abc : |^u + rc + rc$ (мел. № 29)

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

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

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

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

„Молодая Настасія сина вродила-га-га-га“

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

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

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

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

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

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

От яка культура була! А тепер як що, то зараз дівчина дитину в кирицю. Я про був 15 літ на селі (викреслено). Тепер страти дітей дівками часті. А от в піснях про це ні слова. Виходе, що поведення ця нова і що пісні давно вже не складають: нема в селі такої прояви в житті людей, про котру б не виспівано було в пісні, навіть про дрібниці; а от про те, як дівчина з сорому і страху кидає дитину в ставок, кирицю, ні слова. А діло само по собі тяжке, у всіх стосунках зв'язано з арештом, з тяганняю для цілого в селі кутка по справах слідователя. поротя знайденої дитини і таке все инче. Все це робе дуже тяжке враження на людей. І от мовчанка“ (ст. 313 I часті рукопису).

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

¹⁾ Истор. пѣсни малор. нар. В. Антоновича и М. Драгоманова I, с. 270.

²⁾ Такий новітній текст є в архіві Етнографічної Комісії У. А. Н.

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

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

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

Тай узiali туу Марусину за біліі руки
тай повели Марусину в катівські руки.

(Суддя тут називається „паном-сотником“)

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

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

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

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

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

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

Постережені на новітніх центрально- і східноукраїнських варіантах інновації в значній частині зостаються чужі західно-українським варіантам, не говорячи про такі загальні відмінності сьогочасних центрально-східних укр. співів, як двоголосся і поділ на солові та хорові партії.

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

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

¹⁾ Останні літери не розбірні.

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

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

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

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

Із-за гори-гори
вітер повіває,
там коваля журба,
журба обнімає.
[Ой ковалю-коваленку!]

Чом не куеш рано,
рано пораненьку?
Чи й у тебе заліза,
заліза немає;

¹⁾ Етн. Вісник II с. 81 — Повідомлення Каб. Муз. Етн. № 2 с. 6.

Чи й у тебе сталі,
сталі не хватав;
чи й у тебе челяди,
челяди немає?
Бєть у мене челядь,
челядь-челядина —
одна тільки дочка,
дочка Катерина,
та й та собі слави,
слави наробила:
що авечора сина,
сина уродила,
опівночі сина
в криницю втопила,
а до світа Бога,
все Бога просила:

Пошли, Боже, сніги,
сніги та морози,
щоб замело сліди,
сліди та дороги,
щоб не знали, куди,
куди я ходила,
щоб не знали, кого,
кого я любила.
Я любила парня,
парня не простого, —
я любила Ваню,
Ваню молодого.
Я-ж думала, що син,
що син генеральський,
А він же породи,
породи ковальської.

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

Níže Novych Zámku^o
stała sa novina,
rychtárova céra
porodila syna

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

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

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

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

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

Ой ковалю, | ой ковалю та коваленку

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

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

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

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

¹⁾ Інші приклади — у моїй розвідці „Укр. пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем“. Ети. Вісник, кн. 2, ст. 81.

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

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

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

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

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

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

Вар. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

Вар. 13.

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

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

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

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

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

Парадоксально в цій пісні закінчення mb (= закінчення mV_1) не відзначається удовженням останнього складу, тимчасом, як ma , mc і md відчленовуються такими удовженнями, — хоч ми сподівалися-б скоріше маркантнішого відчленування mb , отже удовження перед головною цезурою мелодії (замкнення протазі). Залишення первісного $\frac{4}{4}$ такту поміж удовженими $\frac{5}{4}$ — і то саме в каденції mV_1 — постерегається також у піснях, де $\frac{5}{4}$ — не типу пеона 4-го як тут, а типу пеона 2-го: див. К. Квітка, Н. м. з гол. Лесі Укр. № № 141, пор. *ibid.* № 81, є зразки й по інших збірниках. Такт $\frac{4}{4}$, в дійсності — основний, творить у подібних мелодіях такий ефект, неначе це — не реституція, а щось капризно-поквапливе, задикувато-протизвичайне (згадаймо мел. № 7, де таким генетично-нормальним, а морфологічно відхильним відділом є *третій* такт). В даній мелодії це рафінування — розщеплення останнього тону протазі (f^1) — з музичної сторони замірено затирає головну цезуру мелодії, але в словесному компоненті пісні помагає сприймати членування отою незмінно повторюваною вставкою „да“. Ця компенсація зрозуміла самим народнім співакам, що її утворили (як пояснив у додатковій записувач, співають іноді й цілу цю пісню без „да“, тільки співачка йому сказала, що це „не так красиво“), і тим, хто слухає однаково уважно мелодію й слова; для тих, хто слів не чує або їх ігнорує, вона не існує.

Вар. 14.

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

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

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

ВСТУПНІ УВАГИ.

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

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

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

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

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

3. Тульчин = М. Тульчин (на Поділлі), від Кароліни Гушанської, 51 року, 17/X 1926 р., занотував Федір Петрук.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

латів суд (1 вар.); 6. Пісня про зустріч біля криниці Христа з покриткою („В чистий четвер по вечері пішов Господь по беседі“ 1 вар.) з додатком: 7. „Ой ти, Петро, і ти, Павло“ (В. Коровинці); 8. Пісня про інока (2 варіанти з Скочища та з Стрижавки², вар. з Скоч. подаємо); 9. Пісня про Калинівський хрест (4 варіанти з Скочища, Кодні, Тульчина, Стрижавки³; подаємо вар. з Кодні, що мав вступ); 10. Пісня про подорож на Сафатову долину („Куди ви йдете, Божії діти“⁴, 3 вар. з Скочища, Кодні та Стрижавки; подаємо варіант з Кодні); 11. Пісня від Сафатової долини про муки Ісусові (1 варіант). 12. Пісня про подоріж на Сафатову долину та муки Ісусові („Ой щаслива та путь“⁵; 5 варіантів з Ходоркова, В. Коровинець, Стрижавки; подаємо варіант з Кодні, що темою „розстрілу Христа“ наближає цей запис до пісні „Сидів москаль на горбочку“ та варіант з Тульчина); 13. Пісня про страшний суд („Ой, знаєте люди, що це за день“⁶, 2 варіанти з Скочища та Стрижавки) і 14 та 15 дві „пародійні“ пісні: „про Олексія-чоловіка божого“ (з Скочища) та „Ой, щаслива та путь“ (з Ходоркова).

1. *Олексій. Яка в Бога привелика*
сила (2) —
Женив батько поневолі сина,
Звелів йому у пароді жити,
А він пішов у пушу блудити...
Блудив же він, не ївши, не пивши,
Прийшов к отцю, як земля щорнівши.
Батько його за с'м год не визнає —
В своїм домі за ніщого має...
Сказав слугам вірно доглядати —
З свого столу його доглядати,
З свого столу його годувати. —
Слуги його вірно доглядали,
А все тів їх пси поїдали...
— „Дайте отцю, слуги, мому знати —

Нехай іде житіє читати“...—
Прийшов отець — житіє читає —
З великого жалю умлівав:
— Ой, світу мій, привеликий світу,
Ой, сину мій, Олексію-квіту,
Чом же ти був раніш не признався,
То ти так би не поневірявся.
— „Дайте, слуги, моїм жоні знати (2) —
Нехай іде житіє читати (2)“.—
Прийшла жона, житіє читає (2) —
З великого жалю умлівав: (2)
— Ой, світу мій, привеликий світу, (2)
Олексію, божий-чоловіку, (2)
Чом же ти був раніш не признався, (2)
То ти так-би не понивірявся.

(Скочище).

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

2. Напой, Самарянка, студеной водой
Пришельца, который стоит пред тобой, —
Бог тяжкою карой меня поразил
За то, что я сына его оскорбил:
Когда шел страдалец на гору Голгоф
Под тяжелой ношей большого креста (2),
Он сел отдохнуть у моего крыльца...
Святого же старца я дерзко толкнул

И смехом коварным его упрекнул...
С тех пор я скитаюсь, по свету брожу,
Не знаю — куда и когда я прииду.
Лишь только я сяду, а ветер шумит:
— „Иди, — путь далекий тебе предстоит!“...
О, люди, страшитесь прогнать творца,
Его наказанью не будет конца.

(Скочище).

¹) Див. Е. В., кн. 1, два варіанти (№ IV), стор. 63—64.

²) Див. вище записи у статті Павла Попова.

³) Див. Етн. Вісн., 1, стор. 62—63, два варіанти (№№ I та II).

⁴) Там-же, стор. 64, № VII.

⁵) Там-же, стор. 64, № VI.

⁶) Там-же, стор. 65, № VIII. Варіанти із збірки В. Г. Кравченка особливих відмін не мають. З варіанту з Стрижавки подаємо відмінне закінчення.

3. А в неділю рано
 Соничко зийшло,
 Господи, помилуй¹⁾,
 Соничко зийшло,
 Вгору підийшло,
 А три манашки
 В Ярусалим йшло,
 А на зустрічу їм
 Божая мати:
 — „Ой, дівчи, дівчи,
 Де ви бували?“
 — А ми були в Ярусалимі..
 — О, дівчи, дівчи,
 Що ви там бачили?
 — А ми бачили, як тіло з душею
 Розставалося, (2)
 І не прощалося,
 Не прощалося
 Та ще й сперечалося:
 — „Ой, тіло, тіло,
 Що в неділю рано йшло?“..
 — Ти, мила душо,
 Ти дозволила мені..

3 Варіант.

...Тут тобі, тіло,
 В землі тліти, (2)
 А мені — душі —
 На суд Божий йти (2)
 Да до суді (2)
 Справедливого
 Да до Господа (2)
 Милосердного —
 Там нас буде (2)
 Господь судити,

4. Через поле широкее,
 Через море глибоке
 Там летіло три янголи²⁾,
 Три янголи-арханголи,
 А на зустріч Божої матери..
 Вона стала їх питати:
 — „Чи бачили сина мого,
 Сина мого любленого?“ —
 Іден каже: — „не бачив я“;
 Другий каже: — „не виділи“,
 А третій каже: — „устрітили“, —
 Як його іспоймали,
 Назад руки зв'язали (2)
 Да й на хресті розпинали, (2)

Ой, душа, душа,
 Чом в церкву ни йшла,
 В церкву ни йшла,
 Жертви не несла?
 — „Я вечєрню проспала,
 А на утриню
 В люстрі стояла, (2)
 Косу чесала,
 А службу Божу
 За столом сиділа, (2)
 Раду радила..
 Ой, тіло, тіло,
 Будеш в землі гнить“..
 — Ой, душа, душа,
 Будеш в огні горіти,
 В огні горіти,
 В смолі кипіти..
 — „От тобі, тіло,
 В землі лежати,
 А мені — душі
 Гріхи здавати..
 Господи, помилуй“.
 (В. Коровинці).

Буде судити,
 Буде питати: (2)
 — Ой, де ти, душа,
 Забарилася, (2)
 Що ти до царства
 Не спішилася?
 Алілуя,
 Що ти до царства
 Не спішилася?
 Господи помилуй,
 (Стрижавка).

Да й гвоздями прибивали,
 І гвоздями прибивали,
 Шипшиною впережали, (2)
 З терну вінець надівали, (2)
 Коп'єм ребро пробивали, (2)
 З серця крові доставали,
 Ще й уксусом напували..
 Коло хреста Божої матери
 Стала плакати ще й ридати, (2)
 Стала стиха промовляти:
 — Ой, сину мій, возлюблений,
 Без болів я тебе мала, (2)
 Ще й на хресті доглядала
 І на хресті доглядала —

¹⁾ По кожних двох рядках приспів:—„Господи, помилуй“.

²⁾ У варіанті з Тульчина (В): „... Там летіло два янголи“...

Назореем називала...
 Ой, сину мій, Назорею,
 Терпів муки — терпів рани (2)
 За нас грішних — християнив..

А ці тебе християне,
 Вони тебе розстріляли, (2)
 Кров христову проляли.
 (Стрижавка).

В варіанті з Ходоркова (А) відмінний початок:

Через поле широкее,
 Через море глибокеє (2)
 Там летіло три янголи —
 Арханголи.
 Ой, летіли,
 На хрест сіли.
 А приходить Божа мати... І т. д.

5. В чистий четвер увечері
 Ішов спаситель на вечєру...
 Ученики службу правлять —
 Сам спаситель хліб ломає,
 Хліб ломає — Юді дає...
 А хліб ломав — Юді давав:
 — „Оцей менє продав“... —
 Взяли Христа аж на гору
 До Пілацького двору...
 А той Пілат ручки мие —
 Він на Христа нарикає...
 Взяли Христа аж на гору
 До Киянського двору...
 А той Киян він — нечистів —

Він на Христа немилостів, —
 Сказав Христа розпинати,
 Гвоздїм руки прибивати...
 Зпершу — вінок надівати,
 Шипшиною перезати,
 Коп'єм серце пробивати...
 Стали серце пробивати —
 Коло його Божя мати
 Стала стиха дух спускати:
 — „Ой, сину мій, Спасителю,
 Зійди з хреста, іди за мною —
 Нехай же я вмуру з тобою“...
 — „Не плач, мати, не плач, моя,
 На третій день воскресну я.“ —
 (Стрижавка).

6. В чистий четвер по вечері
 Пішов Господь по бесєді...
 Пішов Господь дорогою
 І вєстрїв дівку з водою:
 — Дай, дівко, води пити
 Та смутні губи закропїти...
 — Оце, діду, вода нечїстая —
 С поля піску навїяло,
 А с каїну лїстя нападало...
 — Ти, дівко, сама нечїстая,
 А ця вода — пречїстая...

Ти сїм синів породїла
 Та й в ці воді потопїла...
 Стала дівка, злякалася —
 Із відєрка вода пролялася...
 — Стїй, дівко, не лякаїся,
 Іди до дому, убирайся,
 Іди до цєркви, сповїдайся
 Та в грїхах своїх признавайся... —
 Як тільки дівка в цєркву вийшла,
 То по колїна в землю вийшла.

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

7. Ой ти, Петро, і ти, Павло,
 Возьміть ключі пекельні
 Та випустїть душі праведних,
 Тільки теї не выпускайте,
 Що в п'ятницю пісні піла,
 А в суботу рано їла,

А в недїлю довго спїла
 Та отця й нєньку полаяла...
 Ой, Господи-милосєрдний,
 Коли-б же я була знала,
 Та й отцю нєньці нїги мїла
 Та самā тую юшку піла.

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

8. — Чого, Інок, гірко плачеш?
— Ой, як мені, Господи, не плакати —
З малих літ же я постригсь в монахи —
Служить Богу вірно обіщався...
Зняли з мене мою чорну расу
Та й спалили золотую книгу,
Закинули ключ в море церковний
Та й замкнули храм святий-господній...

— Ой ти, Інок, не плач, не журіся,
З усердієм Богу помолися, —
Дамо тобі чорну расу —
І нап'їшеш золоту книгу...
Достанемо ключ з моря церковний,
Одемо храм святий-господній
І пустимо того, хто достойний.

(Скочище)

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

В Русалимі на горбочку
Чистить москаль винтовочку, —
Чистить, чистить, вичищає,
(Ой чистить він, прочищає),
На хрест Божий нагладяє, —
Що хрест Божий — дерев'яний,
Як прострелив — стали рани,
Поллялась кров річками,
(Потекла все кров річками),
Пішли люде все товпами...
Ой, там мати людей просить:
— „Ой, прощайте мені люде!“...
Її люде відповідають:
— Нехай йому бог прощає!...

Мати сина проклинала:
— „Щоб ти, сину, не вродився,
Що весь народ возбудилося“...
— Не лай, мати, що вродився,
Що весь народ возмутився,
Бо вже люде усі спали,
Вже за Бога забували,
Вже до церкви не ходили,
Малих діток не хрестили,
Уже церкви замикали,
Від церков ключі закидали, —
В церквах театр приставляли...
А театри — плохи штуки,
На тім світі — вічні муки.

(Кодня Зак.).

10. — Куди ви йдете, Божі діти,
Свят, свят всі, Боже, Божі діти?
— Ой ми йдемо на ту долину,
Свят, свят і т. и.
На ту долину, на Сафатову.
.....
На ті долині в Божа мати,
Є Божа мати і з своїми синами,
Із своїми синами будуть судити,
Будуть судити живих і мертвих
Будуть судити (2)...
Злетять анголи — будуть трубити...

Труби затрублять,
Мертвих розбудять:
— Вставайте, мертві, к Божому суду,
Будуть судити на дві сторони, —
Праведні души — в праву сторону,
Грішні души — в ліву сторону...
Праведні души возвеселяться,
Грішні души гірко заплачуть,
Свій гріх зобачуть...
Свят, свят всі, Боже, Божі діти...

(Кодня—Зак.).

11. Занесу я горбшу
На гору Голгофу,
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені... }¹⁾ (приспів)
На Сіянській горі
Христос распятий на хресті, (2)
З терну вінок на голові...
Коло його Божа мати стала,

Навхрест ручки держала
І сина вмоляла:
— Ісусе, сине мій,
Возьми людей на спокій,
Очиняй царські ворота,
Пускай людей всіх туді...
Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!..

(Стрижавка).

¹⁾ По кожних двох рядках — приспів:

„Боже мій, Боже,
Який ти дав скарб мені!“...

12. Ой щаслива та путь,
Де поклонички йдуть.
Алілуя...
Не самі вони йдуть,
Їх янголи ведуть —
Херувими поють,
В новий Єрусалим ведуть —
Христу жертву несуть...
Ой щасливий той буде,
Хто в Єрусалимі буде...
Ой щасливий той день,
Що став новий Єрусалим, —
Там син Божий походив
І слідочки полишив,
Сім ран получил,

На восьмую пострадав
За нас грішних християн,
За нас грішних, за нас всіх;
Ростриляли на хресті
У терновому вінці...
Ви, поклоннички мої,
Ви не вірили мені, (2)
Що я распят на хресті
У терновому вінці...
Ви поклоніться мені
До сирот геть землі...
Там син батька не вважав —
На Спасителя стреляв,
Кров Христову він пролляв
За весь мир християн...

(Кодня Зак.).

12 Варіант.

Щаслива та путь,
Що поклонники йдуть,
Не самі вони йдуть —
Їх янголи ведуть,
Алілуя, херувим поють,
Богу славу дають...

У нові Іерусалім ідуть...
А хто в нові Іерусалім іде —
Той щасливий буде,
А хто в Іерусалім не йде —
Той без щастя буде.

(Тульчин).

13 ¹⁾. ...Ти-ж мене учила
Да й гарно ходити,
А тепер я буду
Да й в смолі кіпіти...
А праведни души
Да й возвеселились,

Над ними янголі
Вінці возвеселили,
Над ними янголі
Зложили вінець,
Що їхньому царству
Не буде кінець.

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

14. Яка в Бога привеліка сила —
Жинив Сергій поневолі сина —
Надбав він кацапку кerpіату
Та й каже:—„жиніть мене, тату“...—
Сергій з горя за живіт узявся:
— „Чом ти, сину, раніш не признався, —
Що-ж ти собі, Олексій задумав,
Я-же-ш тебе жиніти не думав?..
Тепер, синку, мусиш ти сказати. —
Яку мавш собі жонку брати?“
— Перед вами не буду я кряться —
На Моті задумав жиніться,
Її хата стоїть при гуральні,
В неї носик, як гринджоли-сані,
А очами — палить мою душу...
І так, тату, жинитись я мушу“... —
Сергій став по хаті похажати,
Олексію жиніло шукати...
Знайшов Сергій під лавою лапоть,

Начав його по хрәпонці ляпачь...
А він з дому, як с цѣпу зірвася,
За двором в канаві геть скупався...
Прибіг він до Мотки—аж прише,
Впав на ліжку, лѣдвe-лѣдвe діше...
Коло його Мотька, бач, сїдав:
— „Чого такий мокрий ти?“—питає.
— Ой, бив мене батько ще й дуже,
Я до його більш не піду вже!... —
І в Мотки не довго забарився...
Поки з нею він не посварився...
Мотці-ж злість до серця як припала —
Вона його з хати геть прогнала!..
І пішов він по світі блукати,
Собі грішному притулку шукати...
Блукав же він, не ївши, не пивши.
Прийшов в Скочище, як земля щорнівши...
Ходив по селі та все блукав:
— Чи батько не сердиться? — питає.

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

Як дали про цев отцю знати, —
 Пішла мати по селу шукати...
 Ой, ходила вона довго, шукала,
 Як прийшла, то так йому сказала:
 — „Ой, світу мій, привеликий світу,
 Ой, сину мій, Олексію, квіту,
 Чом же ти нам раніш не признався,
 То ти-б під чанами ¹⁾ не валявся?“...—
 Батько про Олексія дознався,

Він до нього без духу пригнався...
 І прибіг — крепко сина обнявши,
 Такі слова йому промовлявши:
 — „Ой, світе мій, привеликий-світу,
 Ти, Олексію, божий чоловіку,
 Чом же ти раніше не признався,
 То ти був би по світі не валявся?!“... —
 (Скочище).

15. Ой, щаслива та путь,
 Що поклонники йдуть,
 Алілуя, алілуя ²⁾.
 Що поклонники йдуть,
 Паляниці несуть, (2)
 Вааді „колоток“ ³⁾ везуть, (2)
 Як прийшли вони в Гнелець ⁴⁾ —
 Звіли перший мленець, (2)
 А як прийшли в Водотій,

То зловили там по шії, (2)
 А як сіли в Хамутці,
 То зловили там по пиці, (2)
 Коли-ж назад утікали —
 Паляниці забували, (2)
 І од Вовка ⁵⁾ утікали, (2)
 І од Лиса утікали...
 Алілуя, алілуя
 І од Лиса утікали. (Ходорків).

¹⁾ С.-то напився браги в гуральні й п'яний валявся межі бражних чанів. В. К.

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

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

⁴⁾ Гнелець, Водотій й Хамутець — сусідні з м. Ходорковом села.

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

ГОЛОД НА УКРАЇНІ р. 1921.

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

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

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

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

¹⁾ Бюлетень Центр. Ком. допомоги голодаючим при ВУЦІК. X. 1922. Стор. 9, слова агронома проф. Тулейкова.

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

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

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

В с. Лопатичах, Олевського району вживають таких способів: 1) „Баби беруть плуга — горуть болото; учотирьох запрагаючи, мак сіють. І в річцях сіяли, де висохло“. 2) — „Я, то найбільш мак сип'ю в колодезь, щоб дощ був“. 3) — „А в мене прикмета: як нема дощу — криницю виалу і поїде“. 4) „Змію вбивають і вішають на дерево — перекинуть, щоб вієсив“. 5) — „Треба обливати льон водою“¹⁾. В селі Шатрищах (2 верстви від Коростеня): 1) „Поп святить по криницях“. 2) „Сьвачений мак сип'ють по криницях. Треба, щоб у три криниці всипати“. 3) „А в Сингалях (сусіднє село з Шатрищами) як голод був, то запрагали девкі да порозпелувалися (порозпушували коси) да орали річку, де висохла; една оре, а двіє запрежаних, ше й борону тягають“²⁾. В с. Пашичах (Ушомирськ. р-ну): 1) „Віск з свячених свічок кидали в криниці“. 2) „Свячений мак кидають — потрошку в три криниці“. „Єсць свято двацять п'ятого марта — Благовіщення. Як на Благовіщення яка жінка пече хліб, то нема дощу від того. Але як зробити, щоб був дощ? Збирають три-штири баби, кожна бере по дві відрі води і приносять ті жінці в хату і ллють ті жінці серед хати воду. А других штири бируть штири відрі і обливають снаруж хату навхрест — на кожний угол відро води зверху донизу. Це так в Коптівщині роблять“. (Записано від куховарки Овруцької хати немоляток, з с. Коптівщини, був. Словечанського району, тепер Овруцького). 1923 року в с. Луці, б. Левківської волости, Житомирського пов. я записав од матери так: „То кажуть, що як нима дощу, то треба, щоб відьма скупалась в річці. Я ше сама памятаю; це в нашуму силі було. Більш ни буде, як років трицять. Тоже так, що довго дощу ни було. Сказали, що треба відьму в річку загнати. Ну, а як ти її знаєш, що вона відьма? То староста й соцький всіх бабей загнали в річку — так в одежі й лізли в воду. І проте пішов дощ послі того“³⁾.

„В селі Васьковичах, Овруцького району“, оповідає селькор Король, — „зберуться люди з попом, возьмуть несколько корогов, посвятають воду, пойдуть по полях...

¹⁾ З розмови з селянами в сільраді.

²⁾ Од групи молодичь, у травні 1926 року.

³⁾ Афанасьєв, Поэтические воззрения славян на природу, III, ст. 422—596; Сумцов, Колдуны, вѣдьмы и упыри, в Сборникъ Харьк. Историко-Филологич. О-ва, т. 3; Иванова, Народные рассказы о вѣдмахъ и упыряхъ, там-же (паралелі наведено в статті акад. А. Лободи „Голод у народньо-поетичному освітленні“).

Ідуть до річки і там горуть річку. Запрягають коні і горуть на тому місці, де висохла річка". В с. Коптівщині, Овруцького району, крім згаданого вже способу — сипати свячений мак у три криниці по три щіпотки, роблять ще таке: „Коли нема дощу, то беруть лав'ят жабку та й в'їшають за ніжку на якій-небудь дерев'яці, або на корчику, за шнурочок. Бй богу, правда. Це в Коптевшині в нас". (Від Мар'ї Сукачевої). „В с. Садові, Луцького повіту, йдуть до кринички, де сама вода б'є (жива) і кидають туди цеглу". (Від Гачевської Лізи — записано в Овручі). А в дер. Березді, того-ж повіту, „запросяють в сушу городити — нельзя, бо загородиш хмару. Часом б'ють тих, що городять, закидають їх грудками, лають". (29/хі 26 р. від бухгалтера редакції „Нове Село" Ю. Волоха). „В Могилянній¹⁾ тоді як позиція була (тоб-то р. 1920), то їден поляк купався та втопився, а другого большевики вбили. То їх закопали коло церкви на цвинтарі. Як була засуха (р. 1921), то баби розгрибали їх могили і лляли воду туди, каменями кидали туди, розгрибали, щоб нічого не було. Вони думали — через те, що топ'яник та ще й поляк в цвинтарі закопаний, то дощу нема". (Від Броновицького Павла з Рудні Могилянської, того-ж району). У м. Народицах, на Коростенщині, від жінорганізаторки Т. Орликівської занотовано такий спосіб: „Викопують на дорозі ямки, щоб вони були навхрест. Приглашають, значить, попа, моляться, кроплять свяченою водою"... (зап. Ю. Геренрот).

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

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

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

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

¹⁾ С. Могилянська, Ушомирськ. р-ну, 8 верстов від Коростеня.

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

„Не помню, чи в двадцять першому чи двадцять другому році це було. Тоді даже говорили, що всі до середніх літ (молодь значить) як не покаються за тринадцять днів, то всі будуть казнені. То даже мій батько казав: „Як не будеш молиция, то накаже бог“. Якась дівчина була сім років сліпа. Потом їй приснилось, щоб вона пішла, вмилась в Чорном морі. Вона вмилася да й стала бачить все. То їй як-би приснилось, щоб вона пустила такі провокації— щоб вона взяла хліб і с хлібом проходила по всіх церквах с процесіями. То ходили од села до села, од церкви до церкви, возили хліб на возі, торбочку пшениці (хунтів три) і ікону Божої Матери¹⁾. Як приходять в село, де є церква, тоді їх стрічають попи з молебном, з іконами, кресцяняне несуть хліб у церкву. І вже цей хліб піп не брав, а роздавали дітям— цим вже нашим. І в Барашах аж два дні були. Они йшли с Юга, с Кіянкі²⁾ прийшли. Даже були з Житомира, з Овруча, було два чоловіки з Херсона— з різних сьол. Виходили с процесією, зустрічали їх с хлібом, і ції з іконою, і ції. Йшли до церкви. Одправи були. Хліб ізносили, дітям роздавали. Через двое суток в Андріївичі³⁾ пішли. І вже з Барашів туди пішло кілька чоловік, а з Андріївич ще далі“. (М. Бараші на Коростенщині, від Семена Шевчука, 24 роки. Записано 7/хп 1926 р.).

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

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

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

²⁾ Кіянка — сусіднє село, недалеко від Барашів.

³⁾ С. Андріївичі, сусіднє з Барашівським, Емільчинського району.

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

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

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

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

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

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

В мішки назираєм, бо кошик мало буде. Тож лупаков колько там є. Бере, сушит на печьє, як гопне товкачом, так і пооблущується і мелють". (22 червня 1925 року; в м. Олевську від гурту молодиць перед жіночими зборами).

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

"У городі окропу, крапиви нарвеш, звареш борщ да й без солі. Як змелеця гречане, то й не сієця, овес, да й с половиною. Як укусиш того хліба, то так в зубах і позастрахав. Скільки тоді смерті просили. Зотре на тертушку картоплю да овсяника, да ше хліба не буде пекти, а коржика—спорніше буде" (Зап. в с. Шатринцях, біля Коростеня).

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

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

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

Чи не двацять перший рік це був. У нас не зовсім висохло. Там щось вродило, але воно й росло без дощу, й косили без дощу. У нас нічого не висохло, тільки хліб підгорів. Отак всі — старі й малі лазили по болоті і рвали спичакі¹⁾ і рогіз (таке воно породи, як липих) і їли. Як повиростаа цибуля й редька, то рвали й с корінням їли зовсім, без хліба, без нічого, бо вже й картоплі не було в те время, а в кого була яка жменя борошна, то хліба не робили, а затірку (таке воно як галушки) — це-ж довше буде, як хліб.

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

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

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

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

¹⁾ Із очерету молоді паростки.

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

Як уже появився хліб, ще колоса зелені, то нажинали стіки снопиків, колосочки обсушить, намне (обминає руками), тоді варить у горшку з водою та й вже. Як сіль в, то це добре, а як соли немає, то таке нудне, солодке таке. Звали його прямо кутя.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Крім різких змін у харчуванні як міської, так і сільської людности, великі зміни сталися і в одязі, і в узутті, і в загальному хатньому вжиткові. Брак продукції, руйнація транспорту, занепад у зв'язку з голодом купівельної спроможности селянства великою мірою позначилися на матеріальному побуті села. За браком мануфактури почали шити одяг з рядюжок та з звичайного полотна. Відновилися й дуже розвинулися різні способи фарбувати матерію. Уживали, щоб фарбувати, найбільше кору та шишки вільшини, кору з дуба, з яблуні, ягоди з крушини, з бузини, жовтий та синюватий глей, іржаве залізо, то-що. Що-до взуття, то за браком шкури і на селі, і в місті широко вживали т. зв. „дерев'яшки", плели солом'яні постолі, постолі з шнурків. Правда, що Полісся цією стороною особливих змін не зазнало. Як крашенину знала Коростенщина ще перед голодом, так і постолі—звичайне взуття поліщуків¹⁾.

¹⁾ Пор., приміром, пісню:

Постоліки—соколикі,
А чоботи черті;

Бо як прийдеш із вулиці,
Треба їх обтерти.

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ Українскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ. Петроградъ. 1916, т. II. Етнографическія особености укр. народа. X, ст. 597.

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

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

В українських народніх віруваннях про сонце виразно кидається в вічі те, що вони належать до певної системи поглядів на світ, залежать од сталої й усталеної загальної концепції світу й природніх світових явищ¹⁾. Вірування про сонце повстали на ґрунті тих-же ідеологічних джерел, що й зазначені легенди про початок світу. Навіть ті вірування, котрі зв'язано з формально-матеріальними прикметами, — визначення сонця, як кола, діжі, колеса, купи вогня, — навіть ці визначення опрацьовано й перероблено згідно з упередженнями загальної традиції. Уявлення про сонце, як колесо, зв'язується з переказами про Іллю. Називаючи сонце вогневою кулею, підкреслюють, що воно виконує в тім волю божу.

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

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

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

²⁾ У великорусів: „Солнце — кругъ блестящій, ночью уходитъ подъ землю“. Рязанск. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195. Цікаву спробу з'ясувати уяву „сонце-колесо“ в світлі загальних проблем розвитку матеріальної культури людства див.: Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges, Zschr. f. Ethn. B. 43. 1916. Berlin, ст. 15—16; та E. Hahn. Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung, Zschr. f. Ethn., B. 47. 1915. Сонце, як коло: W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875. B. I, ст. 519. B. II, ст. 110.

сонце кругле, як діжа¹⁾ і перекачується по небі і світить²⁾ по божі волі" (В. Гонтар, с. Каїтанівка, Тульч. окр.). "Сонце селяни уявляють як огневу кулю, що її послав Господь для пользи миру" (А. Пашенко, с. Голосків, Кам'янець-Поділь. окр.). "Сонце то купа вогню, яка все і всіх спалює, хто хоче підійти чи прикинуть його" (С. Я. Опанасенко, с. Підставки, Гельмязів. р. Черкаськ. окр.)³⁾. "Вірять, що сонце це є вогонь; бог палить в особливій пічі і носить цю піч" (Тр. Котик, с. Бушинка, Красн. р. Вінн. о.).

З цих переказів видно, що мітологема сонця в українських народніх віруваннях є мітологема божого й праведного⁴⁾. Воно є добре, чисте й святе. Сонце є сонце правди, предмет шани й обожування. Воно визначається як розумна й досконала істота, що сповняє правильну путь божу. Мітологема сонця набуває характеру етичної категорії, причому в сонці, природньому явищі, припускається вища моральна досконалість. Сонце логізується, орозумлюється, раціоналізується, трактується як слово боже, не як явище природи, а як норма людського поведіння, моральний зразок святости, що на нього людина повинна скеровувати себе, свої вчинки й свої думки. Центр уваги з сприйняття сонця, як фізичного тіла, переноситься на ідеологічні схеми; конкретний образ сонця перероблюється в умоглядну й моральну ідею і згідно з тим проголошується ірреальність сонця: на сонце не можна дивитися, сонця не можна бачити.

Коли в сонці й підкреслюються моменти природні: сонце освітлює землю й сприяє плідності, то ці натуралістичні риси секундарні, опосереднені. Це власне добрість бога спричинюється до того, що сонце світить і гріє, воно світить і гріє тільки через те, що воно є лице доброго Бога. Натуралістичний міт утрачає трохи чи не зовсім свої натуралістичні, природні риси. Як первісне народне мистецтво не є натуралістичне мистецтво, а витвір „замкнених форм“, умовна стилізація, символ, абстрактна канонічна схема⁵⁾, — такий самий абстрактний, сти-

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

²⁾ У великорусів: „Солнце — огненный шарь“. Эт. Об. 1896, 2—3, ст. 195, Рязан. губ. „Солнце — это огненный шарь, плывущий по небу“. В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Върованія. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94.

³⁾ Вплив школи, революції, нового матеріалістичного світогляду виразно позначився на поглядах середнього та молодшого покоління. Для молоді це „гауптсітка“, як занотовує дописувач Комісії Я. Олійник (Донбас). Гр. Бабій (Поділля), що занотував низку апокрифічних мотивів у переказах про сонце, різко відмежовує ці забобони старшого покоління від поглядів науково-позитивістичних, що їх засвоїв з школи молодше покоління. Не одкидаємо думки використати цей матеріал дописувачів Комісії для спеціального нарису.

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

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

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

Найяскравіш виявився цей надприродній характер сонячної мітологемі в абсолютній забороні сонця (табу-сонце) і в припущенні того, що існує невидиме сонце. Сонце є те, чого не можна споглядати. На нього не можна дивитися, про нього не можна балакати¹⁾. Уявлення про „сонце“ в народніх віруваннях поєднується з уявою „світа неприступного“, причому виразно підкреслюється відмежованість сонця від людства й світу, його відокремлена забороненість. Сонце заборонене не тільки в тому розумінні, що перед лицем сонця не можна робити чогось нечистого, але й що дивитися, балакати, ба навіть гадати про нього не можна. Гуго Куніке²⁾ гадає, що різні міти, а особливо міти про сонце й місяць виникають з „Naturgrundlage“, з спостережень над цими світилами. Це справедливо тільки що-до вихідного пункту: міт, легенда виникають з певного реального зерна, але далі легендне, мітотворче опрацювання цього зерна може бути цілком антиреалістичне й ірреалістичне. Що на сонце не можна дивитися, — це реалістичний факт, емпіричне спостереження, проте, з цього реального спостереження розвинулося твердження ірреалістичне: про існування невидимого сонця. Визначення: „є сонце, що на його не можна дивитися“ — двозначне й діалектичне; у цьому, мовляв, натуралістичному твердженні є вже всі елементи негативізації натуралі-

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

¹⁾ Пор. казку про велетнів, що сміялися з сонця, і пока'яніли: Г. Стрижевський, Сб. малор. ск., 1902, Київ, № 1.

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

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

Кажучи про риси ірреалізму й трансцендентизму в цьому метафізичному трактуванні сонячного міту, ми повинні сказати, що ідея невидимого сонця не є ідея другого сонця: нема двох сонць. Мітологічна свідомість зовсім не є дуалістична. В народніх віруваннях говориться не про два сонця, а про можливість видиме сонце бачити, як невидиме. „Сонце всіх спалює, хто хоче підійти“. З того, що сонце святе, що про сонце людині не можна говорити, думати, дивитися на нього, з цього роблять висновок, що бачити святе сонце належить не всім людям, а тільки святій, праведній людині. Цю думку виявлено в твердженні, що тільки праведна людина бачить, як „грає“ сонце на Великдень та на Купайла (про це далі). Невидиме для інших людей стає видимим для праведного: бачити сонце, дивитися на сонце—привилей праведних; для інших це заборонено. Тільки чиста людина пізнає чисте сонце¹⁾.

— Як занотовує С. Я. Опанасенко (с. Підставки Гельмязівськ. р-ну на Черкащині), коли він „почав декого з старих людей на селі питати про сонце, то кажуть: „що про його (сонце) гріх думати, не то балакати“. — Лікар Ф. М. Сенгалевич розповідає, що року 1914-го в Богуславі (Київщина) підчас затьмарення сонця, коли діти почали дивитися на сонце, старий дід суворо й рішуче заборонив їм це — „не дивись, не дивись!“ „— Чому?“ „Не можна й годі!“ Дід примусив дітей опустити голову. — На Катеринославщині у свій час І. Манжура записав таке повір'я: „Як сонце міниться (затмівніє), не можна на його дивитись: очі болітимуть“ („Сказки...“ Харків. 1890, ст. 154). „— Солнце — это образъ славы Божіей; какъ на солнце нельзя смотрѣть, такъ нельзя грѣшному человѣку видѣть славы Божіей“ (Ив. Савченко. Жив. Стар. 1906, в. II, ст. 105, Київщина).

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

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

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

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

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

Уявління, що сонце відокремлене від гріховного людства й нечистого світу, уявління, що воно є чисте, святе й праведне, пов'язане з уявлінням божого, як з поняттям відокремленого, чистого, святого й праведного. Згідно з цим у народніх віруваннях сонце трактується як прояв божества; воно є образ божої слави, лице боже, всевидяще око боже, слово боже, дзеркало. З наказу божого воно сходить і заходить, виконує накази божі, з ласки божої воно світить і гріє: Бог посилає його. За народніми віруваннями воно є те, через що виявляється божество²⁾.

¹⁾ Згідно з цим визначенням сонця, як праведного й чистого, з уявлінням про сонце зв'язано низку заборон, табу. Для нечистої, грішної людини „заборонене“ є саме сонце; перед сонцем заборонено робити щось нечисте, заборонено повсякденну нечистоту. Зробити щось нечисте, це — заподіяти гріх проти сонця. „Гріх що-небудь соромливе робити, щоб сонце бачило: 1) половых зносин не можна робити при сонці, а коли що, то в будинку, або під деревом; 2) оправлятися — теж гріх, потрібно теж іти в затінок, а коли нема затінку (прим. у чистому полі і т. п.), то обернутись до сонця обличчям, а коли мочити, то до сонця спиною. Лаяти сонце — тяжкий гріх“. (М. П. Савчук. Жуків, Шепет. окр.). Таке саме вірування ми бачимо у гагаузів Бендерського повіту. В одній з казок є епізод „о томъ, что солнце, возвратясь изъ своего обхода вечеромъ домой, плачетъ и жалуется матери на безстыдство деревенскихъ жителей. При исполненіи своихъ естественныхъ надобностей, говоритъ солнце, они нисколько не стыдятся меня, выходя прямо на поле, тогда какъ городскіе жители дѣлають это скрытно“. Этого послѣдній эпизодъ гагаузы не только передають въ сказкѣ, они руководятся имъ и въ дѣйствительной жизни, искренно вѣря, что солнце можетъ стыдиться“. В. А. Машковъ. Гагаузы Бендерскаго уѣзда. Эт. Об. 1901, IV, ст. 53. У великорусів: „Бранить солнце грѣшно“. В. А. Баловъ. Очерки Пошехонья. Вѣрованья. Эт. Об. 1901, IV, ст. 94. У поляків: ніщо погане не повинно бути перед лицем сонця: „Убивши вужа, або-ж иншого гада, треба його прикрити, щоб сонце не світило на нього, бо буде затьмарення“. R. Zawalinski. Przesaды i zabobony. Zb. Wiad., t. XVI, 1892, ст. 255.

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

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

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

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

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

„О солнцѣ существуетъ... понятіе... что это громадная свѣча, носимая ангелами для освѣщенія земли“ (Винницький повіт, П. Чубинскій. Тр. эксп. 1872, т. I, ст. 4). „Солнце уявляють у нас таким способом, що вроді то це янгол взяв свічку і несе уздовж раю і аж до пекла, і там розглядає грішників; це в полудень, як то сонце, кажуть, стоїть на місці²), то це янгол стоїть біля пекла і розглядає грішників. Далі іде, вже поспішає до Бога розповісти йому, що він бачив. Це як сонце над вечір і хутко заходить, то це він поспішає так“. Г. Бабій. С. Давидківці. Бахматів. р. Проскурів. окр. „Сонцем заправля архангел Гавриїл“ (Катеринославщина. И. И. Манжура. Сказки... Харьковъ, 1890, ст. 154). „На Великдень... на сонці видні янголи“ (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). „Є повір'я, що сонцем управля архангел Михаїл“ (Ліда Ханчина. Село Олександрівка). „Ангель литить до Бога розповісти, що бачив за цілу ніч. І це його крило так сіяє на весь світ. В полудень він одпочиває, бо дуже поспішав та утомився. Вже під вечір, то прямо біжить до Бога“ (Г. Бабій, с. Давидківці, Бахм. р., Проск. о.).

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

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

Уявлення про сонце, як „чисте“, знайшло собі вираз у протиставленні його „нечистим“. „Нечисті“ не витримують „чистого“. „Темні“ гинуть од „світлого“. „Святе“ знищує „злих“. Антитеза „сонця“ й „чортів“ дуже характеристична для аналізу мітологемі сонця, як своєрідного тематичного розвитку мітологемі „доброго й чистого“. У межах цього протиставлення витворилося уявлення про те, що сонце це блиск меча, яким Бог загрожує й знищує нечистих¹⁾.

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

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

„Сонце не само сходить, а його підіймають якісь велетні на своїх крилах. Вони дихають на сонце й воно став теплим і посилає своє тепло скрізь. Велетні це ангели божі“ (Ст. Трембовецький, від бабусі з с. Нестерварки, Тульч. о., Поділля). — „Кажуть, що сонце носить на плечах кріпак Сімсон“. (А. Яворський с. Дубово-Мехеренці, Козятин. р.). — „Коли Бог іде після сніданку подивитися на землю та полюбуватися, то він бере з собою сонце і йде весь час під гору і тягне його. Згорі сонце котиться і Бог вертається кругом землі до своєї хати, звідкіля він вийшов“ (Подрав А. Пашківський, Біла Церква)³⁾. „Щоб чорти не множилися, Бог насилає на них сонце. Чорти збираються зівсіді на величезній скалі і сюди надходить сонце: та дуже їх пиче; вони не можуть витримати, схоплюють на дрючки і несуть його по-за хмару, аж у другий кінець, тоб-то на схід. Коли чорти принеуть до сходу, вони його підкидають і воно йде по небу“ (Зап. Тр. Котик, с. Бугшинка, Красн. р., Вінн. о.). — „Пройдя подь землею, сонце снова являється кь намъ, но выйти оттуда своею силою оно не может, а выкатывают его черти, которыхъ оно своимъ жаромъ, за каждымъ выходомъ, сожигаетъ большое число“ (Вінницький повіт). — „Солнце обитаетъ въ моряхъ и оттуда восходитъ. При восходѣ его, безчисленное множество чертей поднимають его шестью, такъ какъ они въ ночное время въ моряхъ и въ рѣкахъ не могутъ жить по случаю на-

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

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

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

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

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

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

²) Пор. цей запис з опублікованим у Чубинського: „Ушицкій уѣздъ... Когда солнце подходит къ востоку, то, по Божьему повелѣнію, поднимають его тысяча чертей, „штанов“, при чемъ солнце совершенно обжигаетъ ихъ, послѣ чего они купаются въ рѣкѣ, оставшаяся едва живы и махая руками — пропадаютъ; а изъ той тысячи капель, которыя отряхивають съ себя черти, опять рождается тысяча чертей, которые такъ же поднимають солнце, опять обжигаются, купаются, рождаются и т. д. Поэтому неблагодарно поступаютъ тѣ люди, которые, умываясь, встряхиваютъ руками, ибо сколько упадетъ капель, столько родится чертей" (I, ст. 11). Вірування, що чорти повстають з крапель див. Вол. Гнатюк. Етногр. мат. з угор. Руси. I. Легенди і новелі. Львів, 1897, Ет. 36., III, ст. 3—4, № 2.

Як вірування поширене по всіх селах Шепетів. окр. М. П. Савчук подає такі відомості: „Сонце вважають за розумну істоту. Коли вночі трапився великий злочин, то цілий день сонце не виглядатиме з-за хмари (про злочини для сонця найбільше розказув місяць — брат сонця)¹). Коли вмере грішна людина, то в день її похорону сонця не буде видно, і погода буде погана, а коли вмере людина спасена, то сонечко світитиме ясно, і буде гарна погода; навіть коли до того затяглася погана погода на довгий день, то в день смерті спасеної людини мусить вияснитись і сонце покажеться прийнятні в час похорон“ (М. П. Савчук, Шепетівка. Окр. исп. нар. освіти). „Подольская губ. Затмения солнца и луны народъ понимает двояко: отъ того, что эти свѣтила закрываются отъ насъ нашими грѣхами, или же, олицетворяя въ солнцѣ и лунѣ мужчину и женщину, утверждаютъ, что они закрываютъ глаза руками, чтобы не видѣть нашихъ грѣховъ“ (Чуб., I, 14). „Солнце то „Божє дзеркало“, въ которомъ Богъ видить, что дѣлается на землѣ днемъ. Для того Богъ и выставляетъ на день это круглое зеркало, чтобы видѣть всѣ дѣла человѣческія, которыя въ теченіе цѣлаго дня отражаются въ этомъ небесномъ зеркалѣ. Затмѣніе солнца бываетъ, когда Господь приказываетъ пообчищать это зеркало осквернившееся черезъ отраженіе въ немъ скверныхъ дѣлъ человѣческихъ. Про затмѣніе солнца простолудины такъ и выражаются, перечисляющія сонце“². (Иванъ Савченко. Міросоз и. престол-малороссовъ. Жив. Стар. 1906, в. II, ст. 106 Київщина)³).

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

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

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

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

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

Магічна практика заговорів використовує образ „сонячної чистоти“, щоб ствердити сонячну якість людини. Людина повинна бути така, як сонце: ідея уподібнення сонцю лежить в основі тих двох заговорів, що ми їх знаходимо в „Трудах“ Чубинського. „Треба вийти в ранці, чуть стане сонце сходить і тоді, як не буде хмарно на дворі, стать перед сонцем і казати: — Добрий день тобі, сонечко ясне. Ти святе, ти ясне-прекрасне; ти чисте, величне й поважне; ти освіщаєш гори і долини і високі могили, — освіти мене, рабу божу перед панами, перед попами, перед царями, перед усім миром християнським: добротою, красою, любов'ями й милощами; щоб не було ні любішої, ні милішої од раби божої народженої, хрещеної, молитв'яної Н. Яке ти ясне, величне, прекрасне, щоб і я така була ясна, велична, прекрасна перед усім миром християнським на віки віків амінь“²⁾. Аналогічне побажання бути такою, як сонце, висловлене в заговорі з Проскурівського повіту: „Сонечко ясне, красне, освіщаєш гори, долини, освіти мое личко, щоби мое личко було ясне-красне, як сонечко“³⁾.

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

²⁾ Канівський повіт. П. П. Чубинський. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край. Т. I, СПб., 1872, стор. 93. Звертаємо увагу на зворот і на те значіння, що надається тут дієслову освітити: „Ти освіщаєш... — освіти мене... добротою, красою, любов'ями... Сонце „освіщає“ людину добротою й вродою. Цитовано у Ф. Волкова, „Укр. народъ“, т. II, стор. 612. Світити в значінні освітити.

³⁾ Ibid. За віруваннями в білорусів, коли бачити вісні сонце, то це бог освячає людину. „Солнце видѣтъ — хорошо; восходѣ солнца — дуже хорошо: освѣщаєць цѣбе Го-

Ці заговори й їхню магічну практику треба мати на увазі, коли ми обмірковуємо процес антропоморфізації солярного уявління¹⁾. У заговорах надзвичайно виразно підкреслено певність народу, що людина може перетворитися в сонце, уподобитися йому, бути така як сонце, здійснити в собі сонячну природу. Магічна практика заговорів стверджує магічну ідею „людини-сонця“²⁾. Заговори надають солярному мітові значіння практичного чинника, вносять у нього принцип магічного натуралізму. Звідсіля недалеко й до розвитку переказів про таке магічне обернення людини в сонце і про солярне, сонячне походження людини.

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

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

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

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

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

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

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

Вірування, що людина може обертатися в сонце, засвоювати сонячні прикмети, це вірування, що в заговорах і катартиці („чистий, як чисте сонце“) обмежується сферою індивідуальною, переноситься так само і в сферу ширших загально-людських і космологічних вірувань. Уявлення індивідуалістичне „людина, як сонце“ передбачає, що є протилежне космічне уявлення: „сонце, як людина“¹⁾. Коли доля людини космічна, сонячна, коли в солярній, сонячній рецепції доля людини проєктується в глибини космічної світобудівлі, то, очевидно, цілком послідовно повинно було з'явитися аналогічне уявлення про людську природу космічних явищ. Від космологічного антропоморфізму, що знайшов собі вираз у трактуванні людської природи, як солярної („кусень сонця“, див. вище), послідовний перехід і до антропоморфічної космології, що згідно з нею сонце ототожнюється з людиною: сонце є чоловік або ж жінка, панна, то-що²⁾. Ідея про уподібнення людини сонцеві, ге-

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

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

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

Народня космологія антропологічна; макрокосм у народніх віруваннях трактують як мікрокосм (див. ст. 113), сонце тлумачать, як живу істоту¹⁾. На цьому припущенні, на ототожненні людини й сонця збудовано і магічну практику заговорних формул, і фабульний розвиток казкових сюжетів. Персоніфікаційні уявлення заговорів щільно зв'язані з персоніфікаційними уявленнями казок. Вказуючи на факт цього щільного зв'язку, ми, проте, повинні пам'ятати, що персоніфікаційне уявлення втрачає у казці свою початкову магічну мотивацію й опрацьовується, перероблюється згідно з формальними завданнями даного казкового сюжету.

„Солнце представляется, — пише Ф. Вовк, — вь человеческомь образѣ: оно живеть тамъ, гдѣ земля сходится съ небомъ, имѣеть мать

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

Уявлення про сонце-дівчину у вірмен (Ф. Е. Дже й р а н о в ь. Вѣр. армянъ Елнз. губ. Этн. Обзор., 1900, № 2, ст. 169); у гагаузів: „гюн-ана, ай-боба“, сонце-мати, місяць-батько, В. А. Мошк о в ь. Гагаузы Бендер. у. Эт. Об., 1901, IV, ст. 53. У німців: „Сонце шанують, як Frau Sonne і раніш означали, як „радісну, люблю, милу жінку-сонце“. A. Wuttke. D. deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart. 4 Aufl., Leipzig, 1925, ст. 13. У великоруській поезії, див. В. А. Карп о в ь. Техн. приемы т-ва вь вѣкр. поэзии. Эт. Об., 1898, № 3. У білорусів: М. Довнар-Запольскій: Исслѣд. и статьи, т. I, Киевъ, 1909. „Солнышко и мѣсяць вь бѣлор. свадеб. поэзии“, ст. 346—352. Див. А ф а н а с ь е в ь. Поэт. возр... I, 1865, ст. 71.

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

и сестру и похищаєть себѣ жену у людей; совершая свой ежедневный обходъ неба, оно одѣвается въ ризу, испускающую свѣтъ и теплоту“¹⁾. Сонце уявляють собі, як чоловіка з ясним обличчям, промені якого освітлюють цілий світ (Вінницький повіт)²⁾. „Сонце вечером ховається в хори, там вечерає, відпочиває і на ранок підземним ходом виходить на другий кінець землі і знову робить свій круг (оглядає землю“). (С. Зубовщина, Ганнопільськ. р., Шепет. окр. М. П. Савчук). Ці перекази мають характер сюжетної схеми, що вона в тих чи інших поєднаннях і варіантах обростає низкою відповідних, споріднених мотивів. Уявління про „людину-сонце“ розвивається в казках у зв'язку з такими мотивами, як от мотив про сонячну матір, мотив про сонячну дочку³⁾, мотив про те, як сонце краде дівчину собі за жінку⁴⁾, мотив подорожі людини до сонця й т. ін.⁵⁾. Цей останній мотив подорожі до сонця особливо поширений у казках. Власне кажучи, можна було-б говорити, що сонячна тематика казок розкривається в розвитку мотиву подорожі. При цьому варт відзначити, що казки про подорож героєву до сонця зв'язано з есхатологічною тематикою різних „хожденій на той світ“. Герой, мандруючи до сонця, потрапляє „на той світ“, — бо-ж сонце вночі перебуває на тому світі, — і там він бачить людей засуджених за різні гріхи на вічні муки („поки світ“). Ці засуджені люди⁶⁾ доручають героєві довідатися у сонця,

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

²⁾ Чубинський, Тр. експ., I, ст. 4.

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

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

⁵⁾ Мотив подорожі чоловіка до сонця поєднується в укр. казках з темою запитань і відповідей, як от, приміром, у казці що її записав Осип Роздольський „Березовий і його подорож до сонця“ парубкові дається доручення спитати сонця, „дльа-чого воно весело рано сходи, а весело на полудень тажже пригрівайи, а смутно у вечері заходи і темно“ Осип Роздольський. Гал. нар. казки. Львів 1899, Ети. 36., VII, № 62. Маємо варіанти запитання: „чому воно хороше сходи і йак спочивайи“. Етногр. 36., т. I, Львів 1895, № 1, ст. 3, у Чубинського Тр. Експ., II, 1878, ст. 14: „чого сонце таке червоне сходить, а синє заходить?“; у Чуб. II, № 76, ст. 293: чого колись сонце сходило рано та красно, а тепер пізно та біло“. Порів. у М. Максимовича: Дни и мѣсяцы укр. селянина, Собр. соч., т. II. К., 1877, ст. 516. Пор. Г. Стрижевскій. Сборникъ малор. сказокъ, 1905, Київ, № 4, ст. 9—13.

⁶⁾ Мірошник, що „фальшиво жиє і на чуже мисли“ і те „ни можеть сьа нїгди нїц доробити“; дівка, що осліпла за материн гріх (Роздольс. № 1, № 21, № 62); дівчата, що голими ногами по камені лазять; чоловік, що почував завіси заги й не може напиться, що покараний за те, що не дав подорожному води; чоловік, що біга по терну, бо не пустив до себе людей ночувати (Чуб. II, № 2); чоловік і жінка, засуджені ловити пару голубів і ніколи не піймати, бо пару дітей своїх загубили; шинкаря, що з колодязи в колодязь перелива, бо колись кому перелле, а кому не долле (Чуб. II, № 76).

за що їх покарано й як довго терпітимуть вони муки¹⁾. Пеклом йде людина до сонця.

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

„Солнце погружается въ море“ (Туль. губ.); „уходитъ вечеромъ въ другой свѣтъ“ (Рязан. губ.); „ночью уходитъ подъ землею“ (Ряз. г.). Эг. Об. 1896, II—III, ст. 195. За польськими віруваннями „пекло знаходиться під землею; там, де заходить сонце — *czyściec*“ Zyg. Wierzechowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrz. i Nisk. w Galicyi Zb. Wiad XIV, 1890. № 1. „Солнце на вечеръ ховається до якогось незнаного великого моря“ A. Petrow. Lud ziemi Dobrzyńskiej. Zb. Wiad., Kraków, 1878, II, ст. 126, № 15.

Так уявління про сонце, як про праведного праотця всього живого²⁾, первочаток, з якого походить людство, уявління, яскраво висловлене в наведеному гуцульському міті, звязується з хтонічними уявліннями. Сонце-ж бо не тільки є первочаток сущого, але й місце, куди все повертається, куди йдуть і де мають перебувати душі померлих праведників („рай“). Згідно з цим сонце уявляється, як житло мерців. „Коли душа людини, пише проф. В. П. Клінгер, є огонь, то потойбічне царство, як житло, повинно було зробитися житлом огню. Звідсіля величезна роля огню в переказах про царство померлих, така характеристична для есхатології давніх, нових європейських, ба навіть екзотичних народів³⁾“.

На початку цього нарису ми були відзначили, що в народніх віруваннях видиме сонце протиставиться невидимому „божому“ сонцеві. Це невидиме сонце, що „грає“ на Великдень і на Купайла, можуть бачити тільки праведні. Поняття про праведність у народніх віруваннях не є абстрактна моральна схема, а певне переживання, що передбачає

¹⁾ Варіант казки про мандрівку до сонця (казку „Про хлопця сироту“ опублікував Чубинський, т. II, № 2) певне вказує, що дія діється „на тім світі“: „це чоловіка Бог на тім світі покарав“ (ст. 13).

²⁾ Про „Vaterbedeutung der Sonne“, в психоаналітичній концепції див.: Dr. J. Harnik, Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgeföhle. Imago. B. XI. 1925. Wien, H. 1—2, ст. 57; див. також: C. Nimuendaju-Unkel. Religion der Apapocúva-Guarani. Zschr. f. Ethn., 1914, ст. 330 і 331.

³⁾ Животное въ ант. и совр. суевѣріи. Київ. 1914, ст. 308. Заслугує на увагу думка А. Дитериха (Nekyia), що огонь потойбічної країни то відбиток орфічної теорії, котра приписувала цьому огню катартичне значіння (Ibid, ст. 309). Н. І. Коробка робить спробу з'ясувати звязок уявління про сонце з хтонічними уявліннями. („Чудесное дерево и вѣщая птица“. Жив. Стар. 1910, IV, стор. 301). Про те, що поняття про потойбічну країну звязане з уявлінням про країну сонця й країну мертвих та ненароджених, див. John Loewenthal, Zur mythologie des jungen Helden. Zschr. f. Ethn., 1918, B. 50, ст. 43. Про „связь солнца съ судьбою“, А. Афанасьевъ. Повѣт. воззр. славянъ... М. 1865, ст. 67.

низку аскетичних вправ і участь у культі. Переживання праведности зв'язується з побаченням невидимого сонця, причому це „побачення праведним сонця“ попереджається відповідною аскетично-культовою підготовкою: піст, каяття, очищення. Тільки в наслідок цієї підготовки можливі, як вірить народ, сонячні візії, сонячне осяяння, побачення видимого сонця, як невидимого. Людина, щоб мати сонячні візії, повинна перейти через довгу низку попередніх аскетичних „вправ“. Довівши себе до найвищого напруження довгим утриманням од їжі, а найостаннішими днями навіть повним голодуванням, під вражінням очистильних обрядів, сприйняття містичної їжі, слухання оповідань про страждання, смерть і воскресіння Бога, що підказують тематичну асоціацію „сонця“ й „Бога“, людина приходить у такий стан, що вона має ілюзію сонячного побачення й схоплення. За народним віруванням великодній ритуальний цикл закінчується побаченням світла, сонячною візією ¹⁾. Сублімація неврозів, спеціально культивованих через низку навмисне вжитих до того засобів, забезпечує за мітологічними уявленнями специфічну магічну дійсність переверненої негативної реальності.

„Старі люде кажуть, що сонце на Паску, на перший день як сходить, то міняється всякими фарбами. Це через те, що воно радується цьому дню. І кажуть: хто побачить, як воно міняється, то це праведна людина“ (Зап. Є. Ключкова від бабусі 63 р., с. Ядлівка, Чернігівщина). „Від батька й від других чув, що на Великдень, на перший день як то буває ясно. Так сонце радісно сходе, що ніби-то аж іскорки скакають, так і воно висилиця, що Христос воскрес“ (Ом. Кашарайло, с. Агарі 2, Вознесен. р., Микол. окр.). — „На Великдень, коли посвятають паску, приходять до дому, починають їсти. Пообідають ще не розвидняючи, тоді виходять на двір, дивляться на сонце. Коли сонце сходи і нима ніякої хмари, то сонце міняється: то зелене, то синє, то червоне. То люде кажуть, що то так Господь Бог дає“. (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскурівськ. окр.). — „На Великдень сонце ‚радується‘, ‚грає‘, міняється, буває різнокольорове й на йому видні янголи й хрести“ (І. Н. Дігтярів, м. Березне на Чернігівщині). — „Повіря про сонце на Великдень є, в які вірять усі: молоді й старі. Кажуть так: як тільки починають ходити ніччю кругом церкви, то зараз на сході з'являється сонце. Воно то підскочить у верх, то на низ. Світить різними кольорами. Хмари, за якими знаходиться сонце, стають схожими на планети, між якими сонце головою. Називають: „сонце позбирало всі планети й веселиться в честь великого свята“. (Зап. П. Олійник, с. Корюківка, Черніг.). „На Великдень сонце грає, а це означає, що буде врожай“ (Зап. А. П. Курило від Я. Супруна, с. Н. Олександрівка, Мелитоп. о., на Катерин.). — „Є в нашій місцевості повір'я, що на Великдень сонце грає, себ-то, коли сходить, то міняє свій колір (грає різними фарбами)“ (І. Павловський. Ніжень) ²⁾,

¹⁾ Про побачення світла див. Гетч. Елінізм і христیانство, ст. 138. Про зв'язок катартики, галюцинаційного візіонерства, невротичного екстазу, наркотичних засобів, що змінюють уявлення про чарівну чинність магічних дій у сонячному культі, див. W. Wundt, *Mythus u. Religion*, I, ст. 402. На ґрунті цих невротичних візій розвивається магічне поняття нишого й зміненого, і це поняття пристосовується в даному разі до вірувань у сонце. Про засоби викликати екстатичні візії й про сонячне осяяння (споглядання небесного світла) в наслідок уживання різних засобів див. Th. Achelis. *Die Exstase in ihrer kulturellen Bedeutung*. Berlin. 1902, ст. 23, 76, 87.

²⁾ Див. також: В. В. Ивановъ Ж. и т-во кр. Харьк. губ., 1898, I, 261. „Солнце играет на Светлое воскресенье“ (Эр. Обзор. 1896, кн. 2—3, ст. 195, Вяз. у. Смол. губ.). „В самый день Великой ночи солнце тричі підскакує перед заходом“ Zb. Wiad., 1877,

„Що сонце на Великдень грає, буває не таке, як звичайно, про це в нашій місцевості, всім відомо“. Здається, мало перебільшу, коли скажу, що треба шукати такого селянина, що він інакше думає. Про подібні явища в інші дні (прим., на Купайла) чувати від селян не доводилось. Про великоднє-ж сонце (коли саме воно зійде) селяне оповідають у нас так: „Як посвятили паски вельми рано да встане сонце, да наче мигить, то й кажуть „Оце сонце радуєцца!“, а, буває сонця нема, то й кажуть: „и сонце не радуєцца!“ (9. II. 1927 р. с. Загребелле). „Сонце на Великдень, ликуєцца, миняєцца“, буляше й менше робицца, угору пуднимаєцца и вниз спускаєцца“ (9—II—1927 р. с. Загребелле). „На Великдень сонце йграє разними цвитами: и жовтим, и зеленим, и разними цвитами, шатаєцца в разни боки: и вгору, и вниз, и в сторони“ (10—II—1927 р. с. В'юнище). „Як сонце сходить на Великдень, то воно миняєцца, робицца зелене, коричневе, разних цвитув, разними цвитами, убираєцца“. (10—II—1927 р. с. В'юнище). Подібні вирази я чув від многих селян, які до того-ж додавали, що все бачили своїми очима“. Юрій Виноградський, м. Сосниці.

„На Купайла рано удосвіта виходять на двір, вилазять на дерево так, щоб було витко сонічко й дивляться на сонічко, як буде купатись. Кажуть, що виходить чоловік видно на сонічку і що тіки сонічко підійде і назад гопуститься, так три рази потім чоловік бире це сонічко, якесь корито і обливає його, хлюпає на него воду. Воно омивається, то тоді дуже гріє, як підійде на небо¹⁾. (Трохим Бузулюк, с. Давидківці, Бахматів. р., Проскур. ок.) — „На Івана Купала сонце купається раненько (рано вставши, можна побачити), а вечером грає“ (М. П. Савчук. Шепетівка). — „Кажуть, що сонце грає 23 червня. Грає таким чином, що розходиться, то зходить і говорять, що купається (уконується в воду)“. (С. Юрков. Бровари, Київщина). — „На Івана Купайла сонце купається ніби так: коли воно сходить, то непременно будут хмарки; сонце то сховається в хмари, то ізнов вигляне, кажуть — це воно купається“ (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Козятинськ. р.). — „На святаго Івана Купайла купає ся сонце“. „На Купайла сонце завжди сходить ясно, хоть би тільки на хвилю виграв“ (Ів. Франко. Людові вірування на Підгір'ю. Етногр. Збірн., т. V, Львів, 1898, ст. 206. Пор. Його-ж. Апокрифи. Памятки у-р. мови й л-ри. Львів, т. II, ст. 106, Tederowski, Lud Białoruski. Kraków, 1897, 385, Петрушевич Общ.р. дневникъ, Львовъ, 1866, ст. 56).

„Майже по всьому нашому краю люде вважають, що сонце на Купайла купається. І скрізь перед Купайлом можна почути, як говорять, що сонце буде купатися, і умовляються йти вранці на гору за село. Повертаючись до дому розказують, що бачили, як сонце зійшло за гори і підійшло над обрій, де узались малі хмарки і сонце почало купатись. Говорять, що воно опуститься в ту хмарку і вміт виплева і струситься ніби-то зтріпалось від води, що стоїть у хмарі. А бачуть лише ті, що праведні, грішні бачити не можуть“. (Василь Гонтар. Село Кафтанівка, Миятківськ. р., Тульчин. окр., Поділля)²⁾.

У цій розвідці своїй ми не торкаємося аналізу казкових сюжетів, де фігурує сонце. Дослід розвитку певного сюжету з сонячною тематикою (прим., мандрівка героя до сонця) повинен стати за предмет окремої розвідки або-ж навіть і кількох розвідок. Спробу по-

т. II, ст. 126. № 16. У німців: A. Wuttke. D. dtsh. Volksabergl. d. G, 1925, ст. 71—2, § 83, пор. ст. 78, § 91. У гагаузів, op. cit., Эт. Об. 1901, 4, ст. 53; у сербів, Караджіч, Обычай...

¹⁾ „По народному представленію мать солнца — это заря — зарница, ежедневно купающая утомившееся и запаленное солнце и затѣм отпускающая его обновленнымъ и сияющимъ (Опытъ Ист. Обзор. Русск. Слов. О. Милл. I, 31). Цит. за А. Баловим. Жив. Ст. 1896, в. I, ст. 136. „Солнце ходитъ вокругъ земли, погружаясь вечеромъ въ море, чтобы, выкупавшись, появиться снова яснымъ“. Туль. губ. Эт. Об. 1896, II—III, ст. 195.

²⁾ Тульська губ. И. П. Сахаровъ. Сказ. р. нар. Нар. дневникъ. СПб. 1885, ст. 94. Празд. и обр., ст. 173—4. Гроднен. губ. П. Д. Шейнъ. Мат. для изуч. быта и языка р. нас. сѣв.-зап. края, т. I, ч. I. ст. 218.

дати сюжетну аналізую сонячного міту на ґрунті широкого порівняного матеріалу зробив Лео Фробеніус у своїй праці: „Das Zeitalter des Sonnengottes“, Berlin, 1904 (ст. VIII+420), де він розглянув скількись казкових мотивів: Der Sonnengott im Hisehbauch, Cöttingen, Riesen (Ogren). Проте ледві чи можна згодитися з Фробеніусом, що тлумачить такі перекази, як от перекази типу біблійної легенди про Іону в череві китовому, як міт про сонце, про сонячний схід та захід. Знов-же, ледві чи можна пристати й на Фрезерову спробу тлумачити казки з сонячною тематикою (прим. давньо-єгипетська казка про двох братів), як оповідання про душу (transmigrations de l'ame) (Le gameau d'or, t. II. Paris, 1908, p. 472—5). Солярна Фробеніусова гіпотеза й анімістична Фрезерова базуються на методологічному припущенні, що згідно з ним сюжетна еволюція окремих мітологічних тем і мотивів у таких складних продуктах народньої творчості, як казка, ототожнюється з розвитком вірувань. Не кажучи за те, що сюжетознавчі студії мають своє формальне завдання, треба визнати, що вірування в казці, де воно розвивається згідно з загальними законами сюжетології, не те саме, що вірування саме в собі. У казці й легенді вірування не є самостійне, воно обумовлюється сюжетом і опрацьовується за вимогами сюжетної структури даного твору.

Ту чи іншу мітологему завжди можна опрацювати тим чи іншим способом, рівночасно як мотив епічний і як побутовий новелістичний. У процесі побутової новели, зації даної мітологема це мітологічне уявлення в обставинах новелістичної фабули ціниться не як мітологічна даність, а як новелістична сюжетна завданість. Сюжетне морфологічне опрацювання однієї й тієї-ж мітологічної теми в побутовій казці й новелі, в героїчному епосі, в магічній чарівній формулі, в пісні, в літургічному, обрядовому творі вносить іноді принципові зміни в початкове вірування. Не кожна казкова морфологема даного міту має мітологічний характер; часто, особливо в т. зв. „фантастичних казках“ всяка фантастика цієї казки є тільки наслідок формального архітектонічного розвитку даного казкового сюжету.

Згідно з цими міркуваннями ми не розглядали казок з сонячною тематикою, а притягали й використовували переважно вірування, сюжетно нерозвинені.

Низку записів казок про сонце надіслали до Комісії: К. Н. Соколов (Поділля); Ів. Куліш (Харківщина) та І. Павловський (Ніжень). Всім кореспондентам, що надіслали до Комісії відповіді на анкету про вірування в сонце, складаємо щиро подяку.

II РОЗДІЛ.

Аналогічні вірування про сонце ми знаходимо в книжковій літературній традиції, у традиції духовних віршів, апокрифів, літургії, церковних догматах, творах отців церкви, візантійській гімнологічній поезії, олександрійській філософії, в середньовічних та гелліністичних космологічних творах. Ми не хочемо, правда, з цього історично-літературного коментаря робити генетичну гіпотезу і стверджувати, наче народні перекази повстали з штучних літературних джерел. Та ми приєднуємося до думки, що мітологічні уявлення не можна як слід з'ясувати, не заналізувавши перекладну візантійсько-слов'янську літературу давньої України-Руси. Як справедливо ще року 1872-го зауважив акад. А. Веселовський, у космогонічних народніх переказах „видна апокрифическая канва, на которой народное суевѣріе выткало свое узорочье“¹⁾. Заналізувавши українські народні вірування про сонце, бачимо, що провідна гадка

¹⁾ „Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврабѣ и западная литература о Морольфѣ и Мерлинѣ“. СПб. 1872, ст. 168. „На загадки, откуда у насъ солнце, мѣсяць... пріучили отвѣчать апокрифы въ родѣ: ‚Вопр. отъ скольк. частей созданъ былъ Адамъ‘.

акад. Веселовського про те, що народні уявлення зв'язано з середньовічною візантійсько-слов'янською перекладною літературою, цілком слушна. Як ми побачимо далі, народні перекази про сонце це справді, певною мірою, народні узори, вишивані на апокрифічній канві. Однакові вірування існують і в народніх усних переказах, і в книжних джерелах¹⁾. Ті самі вірування співіснують одночасно в мітологічній і в літературній обробці, з одного боку, як „мітологема“, а з другого, як „філософема“. І коли, кажучи про співіснування, ми вважаємо за краще утриматися від генетичної гіпотези, то все-ж-таки можна стверджувати, що мітологема сонця й філософема сонця споріднені і безперечно співналежать до одного візантійсько-гелліністичного культурного циклу.

Уявлення сонця, як „кола“ й „колеса“, підказане, як ми були зазначали раніш, зовнішньою формою сонця, асоціюється з апокрифічними поглядами: сонце то колесо від тієї колесниці, що нею їздить Ілля²⁾ (Див. запис Г. Бабія). „Книга Еноха Праведного“, один з найпоширеніших есхатологічно-космогонічних апокрифів, каже про „колесницю

„Бесѣда трѣхъ свят.“ і т. под. отречення статьи“, причому, як гадає Вес-ий, джерела цих „отреченныхъ статей“ „были литературныя и нѣтъ нужды приводить ее въ непосредственную связь... съ какой бы то ни было мифологіей вообще“ (ст. 168, 169, прим.).

¹⁾ Звертаючися до зазначених матеріалів, ми обмежимо свій дослід рамцями візантійсько-гелліністичного і античного культурного циклу, не ціпаючи в цьому розділі „іранського“ культурного циклу в його зв'язках з праслов'янською культурою. Щоб побудувати ірано-праслов'янський цикл, у нас аж надто мало матеріалів. Спроби з'ясувати навіть ближчі часи, як от розв'язати питання про владимирових богів не призвели поки-що ані до чого. Ми маємо блискучі, але імпресіоністичні гіпотези класової природи владимирових богів у Анічкова (Е. В. Анічковъ. Язычество и древняя Русь. СПб. 1914), заперечення їхнього слов'янського тубільного характеру в Ф. Корша, що настоює на неслов'янському запозиченому походженні іменів цих богів (Ф. Коршъ. Владимировы боги. Пошана. Сб. Х. И. Ф. О., X. 1909, т. XVIII, ст. 51—59); непевні й побіжні здогади Л. Леже (Louis Leger. La mythologie slave. Paris. 1901, p. 111—133). Докладний огляд питання про владимирових богів і критичні зауваження подав акад. В. Перетц: „Слово о полку Игоревім“. У Києві 1926, § 11. „Поганські боги в Слові“, ст. 69—80. Цілком слушно пише проф. Д. К. Зеленіс: „Давнь-слов. поган. Олімп, відомий нам з давніх пам'яток, зник у східних слов'ян без сліду. І це не дивно; це, була офіційна, чужа народові релігія князів і двірських вельмож та, можливо, княжої дружини“. Rus. (Ostslav.) Volkskunde. Slav. Grundriss. Berlin 1927, ст. 383.

Шукання індоевропейських аналогій це блукання в необмеженому: тут бракує посередніх ланок, тому безпідставна здається розвідка Ф. Міллера (Arijsky Mitra a slov. mir. Відб. з час. Čas. Mus. kr. Česky, 1874, Praha, ст. 1—24). Під знаком запитання треба поставити й твердження Г. Бётгерове (Sonnencult d. Indogerm., Breslau 1891), що „білий кінь був за головну складову частину сонячного культу індogerманців“.

²⁾ „На лубочной картинѣ Илья-пророкъ изображается на колесницѣ, которая окружена со всѣхъ сторонъ пламенемъ и облаками и запряжена четырьмя крылатыми конями; колеса огненныя. Лошадьми управляетъ ангелъ; Илья-пророкъ держитъ въ рукѣ мечъ“. А. Афанасьевъ. Поэт. возр. славянъ, М. 1865, ст. 470. „Въ статьѣ „огненное восхождение иже во пророцѣхъ великаго Ілїи“ замѣчается о пророкѣ, что онъ „огнь съ небеси трижды сведе... и въ небо колесницею огненною вознесенъ“ (Прол. рук. Сол. биб. № 60, л. 309) В Измарагдѣ въ „словѣ о св. апостолѣ и отецѣ о велицѣхъ постѣхъ“ говорится: „постився Ілїя Пророкъ, молитвою огнь съ небесе сведе ... на огненной колесницѣ взять бысть

солнця": „колесница, на нейже (солнце) ѣздить, яко вѣтръ ходя“, або-ж, за іншою редакцією, „свѣтъ иматъ солнце паче мѣсяца, кругъ его колесница ¹⁾“. На одній з ікон к. XV, поч. XVI в. змальовано „день“ в образі юнака, одягненого в боярський одяг, що тримає в руці сонце й стоїть на крилатих вогняних колесах в оточенні ясного зоряного небесного сйива ²⁾.

Що українські народні перекази про сонце належать до того самого культурного циклу, до якого належать і апокрифи, це особливо виразно позначилося на описах сонячного руху. Докладні описи давньої перекладної літератури цілком стверджують народній погляд, що сонце не само рухається, а що його „невидимі сили“ водять, за одними варіантами чорти, а за іншими янголи. Погляд, що демони підіймають сонце на небо, щільно зв'язано з апокрифічними описами „стихійних янголів“, котрі керують стихіями всесвіту ³⁾. Апокаліпсис, Палей, тлумачення Епіфанія Кипрського на книги буття, Четь-Мінеї Дмитра Ростовського, топографія Козьми Індикоплова, шестодневи, хронографи, то-що, всі ці пам'ятки давнього письменства поширювали зазначене уявлення про „стихійні духи“. Як свідчить „Прѣніе Панагіота съ Азамитомъ“, що в ньому акад. В. Перетц убачає „корни русских народныхъ понятій о небѣ и свѣтилахъ“ ⁴⁾, сонце „водять въ день 15 темъ ангеловъ, а въ нощи 10 тысящъ“ ⁵⁾. Аналогічні відомості подають так само „Вопросы отъ колика частей созданъ бысть Адамъ“ ⁶⁾. Автор „Палей“, пояснюючи

и донныѣ есть живѣ (Изамар. рук. Син. биб. XV в., № 270, л. 207). Ораторы церковные... называли Илію „огненосный“. А. Поповъ. Вліяніе церк. уч. и др.-р. дух. писем. на міросоз. р. нар. и въ част. на нар. слов. Казань, 1883, ст. 104—105. В одному заговорі читаємо: „Свѣтъ ты, Ілья пророкъ, огненная карета и огненная колесница, тую ты тинешъ“ (Зап. Георг. О-ва, II, 498, пор. А. Поповъ, ор. с., ст. 110).

¹⁾ М. И. Соколовъ. „Славянская книга Еноха праведнаго“. Москва. 1910, ст. 148—9, ст. 86. И. Франко. Апокр. староз. 1896, т. I, ст. 42.

²⁾ Шепелевичъ, А. „Апокриф. видѣніе Павла“. Харьковъ 1891, стор. 100.

³⁾ „Воззрѣніе, что ангеламъ Богъ поручаетъ части и стихіи міра, заимствовано народомъ изъ др.-р. письменности. Въ толкованіяхъ Епифанія Кипрскаго на книгу бытія свидѣлствуется, что есть „ангелъ духомъ и буръ, ангелъ облакомъ и мглѣ, ангелъ студени и зноу... ангелъ свѣта и дня“ (Рук. Сол. биб., № 913, 544). Въ Палей (16 в.) также проводится мысль, что „суть души служебныи, на службу Бога посылаеми... ангели молніямъ, ангели грому, ангели зноєви“... Не нужно также забывать, что въ апокаліпсисѣ есть указанія о четырехъ ангелахъ, „держашихъ вѣтри земскіи“, объ ангелѣ „водномъ“ и объ ангелѣ, имѣющемъ область „на огни“ (7, 1; 16, 5; 15, 18). Въ Четь-Минейхъ Дмитрія Рост. подъ 8 ноября подобное представленіе развивается довольно подробно“ (А. Поповъ. Вл. церк. уч. и др.-р. писем. на міросоз. р. нар. и нар. слов. Казань 1883, ст. 46—47). „Это сказаніе (про янголів „стихій“) взято (в Палей) изъ твореній Епифанія: имъ начинается большая часть шестодневоу, находящихся въ хронографахъ рус. редакціи... Козьма Індикопловъ въ своей топографіи повторяетъ буквально сказаніе Епифанія“ (В. Успенскій. Толк. Палей. Казань 1876, ст. 13). В. Н. Мочульскій. „Апокр. элементъ въ Вопр. и отв. св. Афан. къ кн. Ант.“, Одесса, 1900, ст. 15.

⁴⁾ В. Н. Перетцъ. Мат. къ ист. апокр. и лег. II, СПб, 1901, ст. 16.

⁵⁾ А. С. Архангельскій. „Творенія отцовъ церкви въ др.-р. писем.“ Казань 1889, в. I—II, ст. 140.

⁶⁾ „Егда поймутъ ангели солнце от престола господня, и понесутъ на вѣстокъ, и оударетъ херувими в крилѣ, того ради на земли всака птица потрелещетъ, тогда

за Індикопловом, чом рухаються небесні світила, пише: „звѣзды и свѣтильники движими суть невидимыми силами, т. е. ангелами“¹⁾. У „книзі Еноховій“ описано шосте небо, як місце, де янголи завідують рухом зірок, ходом місяця й сонця, зміною літ та часів року; тут-таки янголи записують у книги діла людські. „Видѣхъ ту аггелъ свѣтлы и славныи зѣло, и лица ихъ яко луча свѣтащеся, яко сонце... сии строятъ, изучаютъ мирское благочиніе, звѣздное теченіе и сольнечное и лунное“²⁾. Янголи з світлосяйними, як сонце, обличчями „строятъ солнечное теченіе“. На четвертому небі Енох бачив „всѣ шествія и прехожденіе і вся лоучя свѣта солнечного“³⁾. „И водят его (сонце) въ дне 15 тмя аггелъ, а въ ношѣ тысяща аггелъ, коемуждо аггелу по шесть крыль, иже ходят прѣд колесницею, и огнь дают ему сто аггелъ“⁴⁾. Цей переказ, що янголи „огонь дають“ сонцеві, відповідає низці народніх уявлень, що Бог чи чорти або-ж янголи розпалюють сонце. З цим межує так само народнє уявління, що сонце це — огонь в розпаленій од Бога печі.

Цей порівняний матеріал з перекладної літератури ми цінімо не тільки тому, що можемо зафіксувати, що тотожні вірування є і за гелліністичної доби і в Візантії й на Україні-Русі протягом більш як 20-ти сторіччів (Книга Еноха датується, приміром, II віком перед нашою ерою), але й тому, що ці порівняння з давніми пам'ятками вносять ясність у народні, іноді невиразні вірування. Народній забобон, що не можна, помивши руки, махати ними, бо з крапель народжуються чорти, зв'язано з повір'ям, що сонце, коли чорти викочують його, опікає їх і тоді чорти, ледві живі, кидаються в річку, і з водяних бризок знов народжуються. Це повір'я, що демонічні істоти знов і знов на сході сонця „обжигаются, купаются, рождаются“⁵⁾, треба, на нашу думку, розглядати в контексті апокрифічних переказів про такі демонічні істоти, як от „грѣпси небесні та фініки халкедрі“, що на сході сонця супроводять сонце і сонце їх опікає і тоді вони „пожигаются, и омываются и окрыляются“.

Згідно з „Книгою Еноха“ поруч янголів, що йдуть перед колесницею сонця, ще астають також духи, які й водять сонце. „И души летяще образом двѣю птицу, едины яко

петьель мирови проповѣдуеть“ (Пам. отреч. рус. лит. II, 444, цит. за Архангельським, ор. cit. ст. 140).

¹⁾ В. Успенскій. Толковая Палея. Казань, 1876, ст. 24. „И что отъ невидимыхъ силъ движими на это указываетъ и ап. Павелъ...“ „Ап. Павелъ былъ восхищенъ до третьяго неба, гдѣ показано было ему служеніе ангеловъ, какъ они непрестанно день и ношѣ движуть звѣзды“ (ibid).

²⁾ М. И. Соколовъ. Скороч. ред., ст. 88.

³⁾ Ст. 10. Франко. Апокр. староз., I, 1896, ст. 42.

⁴⁾ Ст. 11. Про „янгеловъ, ходящихъ прѣдъ колѣсницею солнечною“ згадує й Хронограф Нікен. Іст., о. с., ст. 148. Книга Енохова докладно розповідає про 6 воріт на сході й 6 воріт на заході, що ними входить і виходить що-дня сонце. Ми гадаємо, що мотив сонячних воріт у народніх піснях зв'язано з цим-таки мотивом апокрифа, і тому не можемо пристати на тлумачення цього мотиву в Н. Коробки.

⁵⁾ Чубинскій. Тр. эксп., I, 11.

финексь, и други яко халкедрій..., иже пазять (= піклуються) и текуть со солнцемъ (вар. мочет колесницу солнцу), носяще росу и зной, и яко повелить Господь, тако обрашають и нисходит и въсходит по небеси и по земли (вар. обращается и ходит, и восходит под небеси и под землею) „(М. И. Соколовъ, о. с., ст. 11). У спискові А. Попова після переказу про янголів, що йдуть „пред коло солнечное“, і згадки, що „возгаряеть и раждизаетъ солнце сто ангель“ іде абзац „о пречудных стихіяхъ солнечныхъ“¹⁾. Духи, що ведуть сонце, Фенікс і Халкедра, зветься тут „стихіями сонячними“ (Ibid.). За текстами скороч. редакцій та хронографа призначення цих „летащихъ духовъ-ангеловъ“, „носящихъ росу и зной“, „мочить колесницу солнца“ (Ib., ст. 86 та 148). Про це особливо докладно розповідає „Прѣііе Панагіота“: коли янголи вранці одягнуть на сонце божі ризи й вінець і сонце виходить, тоді „абие двѣ вещи, грипси небесніи и финикии халкедри по 60 лакть, и повшашають крила своя въ океанской рѣцѣ и чрьмѣмъ мори, и погашають солнце, да огнемъ не попалятъ свѣтъ, и пожигають се крила вѣщемъ тѣмъ, и бывають месомъ и паки и омываються въ океанской рѣцѣ и окрѣпляютъ се“²⁾.

Народне уявління про сонце, що воно розповідає Богові ввечері після заходу про людські вчинки й взагалі про все, що бачило на землі, має собі аналогію в апокрифічних переказах про янголів, що після заходу сонця йдуть до Бога, „дѣла приносяще ему человекская“. Це народне уявління є, очевидно, контамінація уявління про „всевидающе сонце“³⁾ з уявлінням янголів, що приносять увечері та опівдні людські діла. Гадаємо, що повір'я, ніби-то сонце опівдні затримується, пов'язано деякою мірою з переказом про те, що саме тоді опівдні янголи доповідають Богові. Цей переказ про вечірню й південну доповідь янголів є в „Слові о епистоліи св. ап. Павла, како бывъ въ дусѣ святомъ и видѣ, како души праведныхъ и грѣшныхъ преставляются“, пам'ятці візантійської літератури V-го віку, відомій у грецьких, сирійських, слов'янських та латинських списках⁴⁾.

„Яко солнцу заходящу, всі людстии ангели къ Богу поклонитися идуть дѣла приносяще человекская, добрая ли злая; богобоязнивого человекъ ангель радуясь идеть къ Богу на поклонение, а злаго человекъ ангель плачя идеть къ Богу“ (Слово о видѣний Павла ап-ла, Син. Библи. № 765, Шепелевич, ст. 121—2; те-ж за списком Син. Библи. № 220, л. 57, ст. 125). О першій годині ранку янголи також йдуть „на поклонение къ Богу, отвѣтъ за люди дающе, что въ ноци сотворили, и повѣдають вся дѣла наша“ (ст. 122, 125, 130).

¹⁾ Так само в книзі Еноховій за списком ігум. Геннадія поч. XVII в. Див. Франко. Апокріфи старозав. Пам. у-р. м. й літ., I, 1896, ст. 42.

²⁾ А. С. Архангельскій. Тв. отц. ц. въ др.-р. письм. I—II, Казань, 1889, ст. 140.

³⁾ Візанчення сонця, як „ока всесвіту“ знаходимо в „Шестодневі“ Георгія Писидійського. Георгій описує сонце, як „воспитательный огонь“ і до того, як камінь світлий, що його має Бог і „пускає яко огонь въ день“. (Шестодневъ Георгія Писидійскаго, изд. И. А. Шляпкина, 1882. Пам. др. письм., ст. 5. Див. також: И. А. Шляпкина „Георгій Писидійскій и его поэма о міротвореніи въ славяно-русскомъ переводѣ 1335 года“. СПб. 1890 (відб. з Журн. Мин. Нар. Просв. 1890, VI, ст. 8). Георгій з Писидії візантійський письменник VII-го віку, поему його перекладено р. 1385). Сонце, як сльоза з божого ока в багатьох списках „Бесіди трьохъ святителів“ (див. В. Мочульскій. Анализъ..., ст. 66).

⁴⁾ Цей переказ є і в болгарському рукопису поч. XIX в. (Шепелевичъ, о. с., ст. 108), див. також ст. 55, текст Пипіна, ст. 58, 59, 60, див. ст. 100—1. А. Шепелевич вказує, між иншим, і на ікону к. XV в., поч. XVI, що на ній змальовано, як янголи доповідають Господеві.

В українських народніх казках розповідається про ризи, що їх увечері скидає з себе сонце і вранці одягає знов. „Увіходить в хату сонце, скинуло свої ризи і повісило на погребнику“ (Чуб., I, 5). Сонце за народніми уявленнями, по небу ходить у ризах, повних світла й тепла. Сонце це людина, що виконує свою повинність ходити по небу в світлосайних полум'яних ризах. Цей казковий мотив риз, що їх скидає сонце, вертаючися до себе в хату на спочинок, відомий і в давньому письменстві. За „Прѣніем Панагіота“, „егда заходить солнце, снемлють (з сонця) божие ризы ангелы“, а вранці янголи знов одягають сонце: „даеть Христось стемоу (=вінець) ангеломъ, и облачатъ его (сонце) и тако исходитъ“¹⁾.

Од вислову: „одѣяйся свѣтомъ яко ризою“²⁾, — послідовний перехід до твердження про сонце, як про „внутрішні ризи Господні“, висловленого в апокрифічній „Бесіді трьох святих“³⁾, що натякає на загальну ідею сонячної природи божества. У списку „Бесіди“ (17—18), що його видав А. Пипін (Пам. стар. р. лит., 3, 169), на запитання „Отъ чего солнце сотворено бысть“ маємо відповідь „Отъ выпренныя ризы Господни“³⁾. Так од традиційно-церковного уподібнення „світу“ — „ризам“ через сбробку цього порівняння в апокрифічній літературі, в таких творах, як от „Бесіди“ або-ж „Прѣніе“, простягається нитка до відповідного казкового мотиву. Власне кажучи, казка, як бачимо, оперує тими-ж поняттями, мотивами й темами, що вони були і в авторів апокрифічних творів. Ми маємо підстави говорити про три моменти в обробці тожнього мотиву (казка, апокриф, церк. пісня). Казка опрацьовує той самий тематичний матеріал, що й церковна та апокрифічна література.

У „Бесіді трьох святих“ визначення природи сонця, як ризи божої, стоїть поруч подібних визначень природи янголів та божества. Всі три визначення (сонця, янголів, божества) об'єднуються в єдиному загальному понятті огня-світу. У тому-ж спискові Пипіна, що ми його вже були зачитували, читаємо:

„Вопр.: Протокуй ми Троицу. Отв.: Отецъ, сынъ и св. духъ, единъ свѣтъ, а трое огнь. В. Отъ чего суть ангели сотворены? О. Отъ духа господня, отъ свѣта и отъ

¹⁾ А. Архангельскій, о. с. ст. 140. Так само і в Книзі Еноховій: „Егда (сонце) изыдет от западных врат і возьмут четириста аггелъ вѣнець его и несут его къ господу, а солиде обратятъ съ колесницею его, и преходить безъ свѣта 7 час ноши (лик их). И въ 8 час ноши приносят аггелы, 400 аггелъ вѣнець і вѣнчают его“ (М. И. Соколовъ, ст. 12—13, 86, 149). Пор. у І. Франка, ор. сіт.

²⁾ „Одѣяйся свѣтомъ яко ризою, къ тебѣ утренюю и тебѣ зову, душу мою просвѣти омраченную“ (Ірмос, 5 глас, 5 пісня). Звертаємо увагу, що ця церковна пісня що-до форми й змісту цілком належить до тих-же заговорних формул, що й наведені вище в першому розділі народні заговори з порівняною формою „як-так“, „quomodo sol“ — „як сонце“: „Як Бог одигнений світом ніби ризою, так і мене освіти“... Мансікка мав повну рацію, коли настоював, що заговори зв'язано з церковною традицією.

³⁾ В. Мочульскій. Ист.-лит. анализъ стиха о Голуб. книгѣ. Варшава 1887, ст. 66. Пор. так само в спискові Є. Барсова: „Солнце отъ внутрення ризы господни, понеже господь по лицу своему оутреса“ (Ibid., ст. 67); „Отъ терносна ризы Господня“ (Сп. Синод. библ. 15—16 в., ст. 66); пор. списки Григоровича XVIII в., ст. 238, 242.

огня. В. Отъ чего солнце сотворено бысть? О. Отъ выпсренныхъ ризы господни¹⁾. Ще виразніш спорідненість сонячної й янгольської натури висловлена в „Бесіді“ за списком Григоровича: „В. Отъ чего сотвори гдѣ бгъ солнце? О. Отъ свѣтлыхъ своєхъ ризы господни. В. Отъ чего ангела сотвори гдѣ бгъ? О. Отъ трєхъ частей: отъ солнца, отъ вѣтра и отъ свѣта“²⁾. Аналогічний погляд висловлено також і в „Палей“. „Богъ прежде всѣхъ вѣкъ... первое сотвори ангелы своя духи... И рече Богъ: да будетъ свѣтъ, — и свѣтъ быша ангели, служащіе предъ нимъ различные чины: архангелы — свѣтъ, силы — свѣтъ“ и т. д. (перечисляються всѣ девять чиновъ. Так. обр., по объясненію Палея, подъ свѣтомъ нужно разумѣть ангеловъ“ (В. Успенскій, Толк. Палея, ст. 14). Природа янголів і природа сонця, за автором Палея, тотожніа. „Сонце, луну и прочія свѣтила небесныя, по автору, Богъ сотворилъ изъ готовой уже матеріи, именно: изъ свѣтовой матеріи, сотворенной въ первый день. „Свѣтъ перваго дня онъ раздробилъ и раздѣлил: ово на солнце, иноже на луну, иноже на звѣзды“³⁾.

Оскільки, згідно з космологічними поняттями гелліністично-візантійської доби та середньовіччя, сонце та янголи були створені з одного надіб'я: світла, й природа їхня та самісінька, — то в наслідок цього повинно було з'явитися як ототожнення „янголів“ і „сонця“, так і уявлення про „сонце-янгола“.

На цьому-ж ґрунті з'явилася й розвинулася думка про природню тотожність сонця й людини. „Бесіда трьохъ святителів“ навчає, що Адама створено з вісьмохъ частин (землі, моря, сонця, то-що). „Аще изыдет семя чловѣче и аще... ли будетъ отъ солнца, то будетъ мудръ и почтен и смысльнъ“ (Сербський список „Бесіди“ XVI в. в Празькому Синасарі)⁴⁾. Цю науку про сонячну природу мудрої людини (мудрість=сонячність) зустрічаємо ще й у французькому тексті XV в.: „Se il y a plus de soleil, il sera beau“⁵⁾, „коли людина від сонця, то вона буде гарна (вродлива, добра)“. У рукопису Григоровича XV в., що його видав Тіхо-

¹⁾ Лос. с. „Богъ первое сотвори агглы своя дхи слуги своя огнь пламененъ“ Солов. Палея К. XVI в. № 363. Мочульскій. „Апокр. элементъ...“ Од. 1900, ст. 15.

²⁾ В. Мочульскій. Ист.-лит. анал. Голуб. кн., ст. 242. Пор. його-ж: „Апокр. элементъ въ „Вопр. и отв. Афанасія къ Ант.“ Одесса, 1900, 14—15.

³⁾ В. Успенскій. Толк. Палея. Казань, 1876, ст. 25. Спробу з'ясувати джерела цього вчення віз.-слов. перекладних пам'яток про однакову матеріальну природу сонця та янголів зробив проф. В. Мочульскій. „Созданіе солнца, луны и звѣздъ, какъ чистой и свѣтлой матеріи, отъ ризъ Божіихъ, находитъ себѣ объясненіе, по нашему мнѣнію (пише В. Мочульскій), — въ тѣхъ системахъ гностическихъ, которыя приписывали Богу все высшее, свѣтлое, чистое и духовное, а все низшее и матеріальное — диміургу. По ученію Валентина Софія создала диміурга, который и сотворилъ видимый міръ, отдѣливъ тончайшее вещество псіхе отъ грубѣйшей гіле. Послѣдняя вошла въ составъ земли, первая — неба и свѣтилъ. Съ ученіємъ Гностиковъ, какъ извѣстно, тѣсно связано Богомилство“ (Слѣды нар. биб. ст. 67—8, пор. його-ж: Анализъ стиха о Голуб. кн. ст. 56). На нашу думку, не можна зводити космогонію „Бесіди“, „Шестодневів“ та іншихъ візант. творів на рахунок виключно гностиків, це були ідеї загально-поширені в гелліністичну добу.

⁴⁾ В. Мочульскій. Слѣды нар. библии въ слав. и др.-р. письм. Одесса, 1893, ст. 70.

⁵⁾ В. Мочульскій. Анализъ Голуб. книги, ст. 84. Цицерон у *Somnium Scipionis* „Людемъ дано каже: душу з тихъ вічнихъ огнів, що ви їхъ звете зірками та планетами“. Душі оселяються на осіяному білому полум'яному шляху, „который вы называете млечнымъ“ (Шепелевичъ. Апокр. вид. Павла, ст. 9).

нравов (Пам. отр. лит., II, 443—4) повторено цю-ж думку: „Аще есть от солнца семья, то будеть мудрь, оумень“. За іншими списками Бесіди (Котельський 36., список Кукулевича та інші, більшість) од сонця в людини очі; за списками Тихонравова й Дринова од сонця й роси в людини кров¹⁾. Ця наука, як зазначає й В. Мочульський²⁾, звязана з загальною наукою про людину, як мікрокосм (малий світ). „Nomo dicitur graece microcosmus, id est minor mundus... людина називається мікрокосм, тоб-то малий світ... З землі має людина тіло, з огня душу, ex igne animam“³⁾. „Члкъ есть вторыи миръ въ маломъ видѣ: въ немъ есть небо, земля, и что на небѣ, и что на землѣ... Какъ на небѣ свѣтила, так и у члка — глаза“⁴⁾. Подібну аналогію між світом та людиною проводить Августин: „Deus vitam intellectualem cum solis angelis dedit“ (De civ. D. 5, 11). Розум, за Августином, од сонця. Так само Лактанцій, покликуючися на Емпедоклову науку про 4 стихії, бачить „ignis ratio in calore vitale“ (div. ins. 2, 13)⁵⁾.

Тільки при наявності своєрідного моністичного погляду на людину, природу й світ могла повстати ідея ототожнювати людину й сонце⁶⁾. Припущення, що огонь-світло лежить в основі природи всесвіту, в основі як макро-, так і мікро-косма, що душа людини ex igne, з огню, як і сонце, — це припущення тотожної природи сонця й людини обґрунтовувало віру в мітологему „людини-сонця“. Уявління про „людину-сонце“ й „сонце-людину“, солярне тлумачення людини й антропологічне тлумачення сонця, припущення своєрідного „солярного антропологізму“ базується, очевидно, на ширшій ідеї ототожнення великого й малого

¹⁾ Ibid., ст. 88.

²⁾ „Основной взглядъ апокриф. „книги бытія“ о 4-хъ составныхъ элементахъ міра, возникшіи на основѣ философскихъ... взглядовъ, легъ въ основаніе и вопроса о созданиі человека отъ 4-хъ стихій. Сравненія и уподобленія между макрокосмомъ (міромъ) и микрокосмомъ (человѣкомъ) послужили естественнымъ толчкомъ къ дальнѣйшимъ сравненіямъ міра и человѣка“ (Анализъ... ст. 77).

³⁾ Ст. 78. Що людина бере від сонця свої „смыслы, видѣніе, слышаніе, обоняніе, смакованіе и доткненіе“, про це говорить Іоанікій Галатовський. И. Огієнко. Науч. знанія въ Ключѣ Разумніи Іоан. Гал., ю.-р. проп. XVII в. Лѣтоп. Екат. уч. Арх. Ком. 1914, в. X, ст. 80.

⁴⁾ Ст. 253. Порівняння до сонця в давній л-рі див. В. Перетц. „Сл. о п. Іг.“, ст. 190.

⁵⁾ Ст. 75—6. Августин у даному разі повторює Плотіна: „Умъ—солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ“. „Умъ есть свѣтъ, „онъ — солнце“ (П. Блонскій. Философія Плотина. М. 1918, ст. 48—9). „Сонце — вище добро“ у Платона (Resp. VI, 5062; Krat. 412 с.). „Бесіда“ в науці про сонячну вогневу природу людини приєднується до античної науки про огонь, як основу сущого в Геракліта, Парменіда, Емпедокла, Демокріта. Див. А. Маковельскій. Досократики. Тексты. Казань. 1915. Парменід уважав „свѣтила за сгустки огня“; він-же, ототожнюючи душу й розум, „считаетъ душу огненной“ (ст. 30, 37). Для Емпедокла „сонце — архетип“: „видимое же нами солнце не существуетъ на самомъ дѣлѣ, это только оптическое явленіе“ (Іб., ст. 120).

⁶⁾ В. Beth (Religion u. Magie. Leipz. 1927, s. 293) мав рацію, говорячи про вірування в могутнє, добре, всевидяще сонце, „чистий чи високий світ“, говорити про „поняття наївно примітивного монотейзму“. Тільки це не монотейзм, як каже Бет, а магично-натуралістичний монізм.

світів, макро- й мікрокосму, всесвіту й людини. Ця ідея моністичного ототожнення розвинена, як мітологема, у народніх віруваннях; як філософема вона поширена в перекладній літературі давньої України-Руси¹⁾.

Про те, що сонце є людиною, це особливо виразно зазначає „Прѣвнє Панагіота и Азамитя“: „Азимить рече: Рци ми за сольнечны поуть, како исходить въ истоцѣ, и заходить въ западъ, и пакы се обрѣтаєт се на вистоцѣ. Панагіоть рече: Слыши Азимитине... солнце яко челоуѣкотварно єсть и челоуѣкопльятно єсть и челоуѣкоподобно єсть и водєть го въ дни 15 тьмь ангель, а в нощи 10 тисєщъ... и єгда оубо заходить солнце, снемлють божіє ризы ангели, а тѣи вьсходить въ море, и расцѣпляєтєся море, и освитаєт на вистоцѣ, и небо се обращаєт трикраты въ дни и трикраты в нощи яко и коло“. (А. Архангельскій. Тв. о. ц. въ др.-р. п., I—II, 139). Як бачимо з наведеного уступу, „Прѣвнє Панагіота“, що відоме було в безлічі списків уже з XIV-го віку, не тільки стверджує, що сонце скидається на людину, але й підкреслює повну тотожність його з людиною: воно не тільки скидається на людину, але воно й є людина, „челоуѣкотварно єсть и челоуѣкопльятно єсть“. Воно така-ж „тварность“, як і людина й „плоть“ його — плоть людини. „Прѣвнє“ виразнісінько говорить про людську плоть у сонця, космічне явище ототожнюється з людським вством²⁾, між антропологічним і космологічним принципом ставиться знак рівності.

Сонце — обличчя людини, — дуже поширений мотив у мистецтві. У книзі Д. Ровинського ми знаходимо низку малюнків з відповідним зображенням („Р. нар. картинки“. СПб. 1900, т. I, II): „сонце з зодіаками на плафоні Колом'янського палацу“ ст. 45; сонце на малюнку в створення світу, Псалма 103 з зображенням планетної системи роботи Андрія Тихомирова, № 176, ст. 162; особливого поширення набув цей мотив у народніх календарях (див. прим. № 168, ст. 169, календар р. 1750) та в „гадательных картинках ц. Соломона“ (№ 171, ст. 175). Ю. С. Виноградський (м. Сосниця, Конотіп. окр.) у своєму дописі до Комісії повідомляє про укр. рукопис р. 1754, прикрашений малюнком сонця (лице в сійві) з написом: „Ego sum sol ac mihi deus mandavit omnia cangere“.

Вірування, що сонце від лица божого, відоме „Голубиній книзі“. „Отчего зачалось солнце красное?“ „Солнце красное отъ лица Божія“. „Красно солнце — отъ лица Его“³⁾. „Началось солнцо красное отъ свѣтлого лица Божія“⁴⁾. Як зазначає дослідник „Голубиної книги“

¹⁾ Про вірування в сонячне „осіяння“, уподібнення людини сонцю в гелліністичних культах див. А. Dieterich. Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1923. Про photisma — осіяння, освітлення писав А. Дреас. „Миф о Христе“. М. 1923, ст. 66—7. Варто взяти на увагу V-й розділ в Р. Вєск'овій книзі „Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie u. Völkerkunde“. Leipzig, 1923 (ст. 145—185) та книгу Р. Райтценштейна про геллініст. релігійні містєрїї (Leipzig, 1927).

²⁾ Тємы „отожєствєлєнія жизни челоуѣка съ солнцемъ въ малор. причєти“ торкався С. С. Браїловскій. Малр. похор. причєть и мифич. єя знач. Київ. Стар. 1885, IX 74—8; див. Н. Сумцовъ. Совр. малор. єтн., ч. I, К. 1893, ст. 80—1.

³⁾ В. Варєнцовъ. Сборникъ р. дух. стиховъ. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб. 1860, ст. 12, 17, 18, 20, 32, 230.

⁴⁾ П. Безсоновъ. Калѣки перехожіє. Сборникъ стиховъ и изслѣдованій. М. 1861. ст. 270, 275, 279, 283, 287, 294, 301, 307, 318, 325, 330, 336, 340, 355.

„Ся легендарна космогонія, пише ак. М. С. Грушевський про Голуб. книгу, не зв'язна доси в українських варіантах, тільки в великоруських і білоруських, але тісно зв'язана

проф. В. Мочульський: „Солнце красное произошло от лица Божія“ — „по всѣмъ спискамъ стиха за исключениемъ № 84, гдѣ солнце красное отъ грудей его (Христа)“¹⁾.

У „Повѣсти о Волотѣ Волотовичѣ“, або-ж за иншою назвою „Бесѣда Іерусалимской“, пам'ятці, відомій у списках XVII—XVIII вв. і близькій до „Голубиної книги“, на запитання од царя Давида: „Отчего солнце сияетъ?“, Волот Волотович відповідає: „Свѣтъ у насъ свѣтитися отъ очей Господнихъ, а солнце сияетъ отъ лица Господня“²⁾.

Досі ми обмежувалися переважно апокрифічною літературою, тепер перейдемо до канонічної, спочатку до літургічної гімнологічної поезії, а далі до догматичної літератури та творів батьків церкви. Навіть побіжно оглядаючи візантійську гімнологію IX-го віку, легко побачити, що образ „сонце-Христос“ то провідна тема відповідних церковних співів. Всі визначення, що їх уживає народ у пристосуванні до мітологема сонця: сонце праведне, святе, боже, відблиск, образ слави божої і т. и., усіх їх, як *termini technici*, ми знайдемо і в візантійській гімнології. Варто одзначити, що церковна література вживає ці сонячні образи не як порівняння або-ж як поетичні метафори, а як достотні й конкретні визначення: Христос є сонце, сяйво, огонь. Сонячна, солярна концепція Христа підказувала христологічне сприйняття сонця. Гімнологічна література IX—X вв., що її традиції свого часу перенесено на Україну,

з нашою легендою і чимало дав для освітлення її розвитку“ (Іст. укр. л-ри, т. IV, ст. 247). На думку ак. Гр.—то не можна сумніватись, „що в своїм архетипі сей твір був звисний Укр. на і навіть там таки перейшов перші стадії свого одомашнення в Схід. Європі“ (ст. 259).

¹⁾ В. Мочульський. Историко-литературный анализъ стиха о Голубинои книгѣ. Варшава, 1887, ст. 64.

²⁾ „Повѣсть града Іерусалима, иначе Бесѣда Іерусалимская, — пише акад. А. Н. Веселовський, — по нашему мнѣнію, не что иное, какъ видоизмѣненіе той же Голуб. книги“ Слав. сказ. о Соломонѣ и Китоврабѣ... СПб. 1872, ст. 165. Ф. Буслаевъ. Рус. Хрест. Пам. др. р. письм. М. 1894, вид. VI, 351—2. Мансікка в „Ub. rus. Zbf.“ наводить одну чеську пісню (Lid, XV, 426), де сонце й місяця названо „лицемъ божимъ“ (ор. с, ст. 157, 160). З приводу заговорної формули: „на востокъ находится истинный свѣтъ Христосъ“ (Майковъ, № 214), Мансікка пише: „Свѣтло як образ божої святости дуже часто трапляється в християнському мистецтві. Бог сам є сонце (Пс. 84, 12), його трон оточений світлом і його слава то сяйво сонця (Menzel)... За отцемъ світу переходить порівняння з сонцемъ також на янголів і святих. Апокаліптичний янголъ уявляється з яснымъ як сонце лицемъ. За есхатологічнимъ текстомъ обличчя святихъ блищать „як місяць і сонце“ (160—1).

Вірування, що сонце то відблиск сяйва від лица божого є окрім чехів так само і в поляків: „Сонце — тільки відблиск тієї світлості, що світить у небі від обличчя самого Бога“. Zyg. Wierchowski. Mat. etn. z pow. Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicyi, Zb. Wiad. t. XIV, 1890, № 2.

Господь — наше сонце, сонце праведне в Толковій Палей (В. Успенскій й ор. cit, ст. 16). „Намъ же возсія солнце праведное, тремя свѣты сияюще“... (Ibid, ст. 28).

У „Бесіді 3 святителів“ вислів „Возсія солнце“ пояснюється: „Солнце Христос, егда воскрес изъ мертвыхъ“ (Архангельскій, вип. I—II, ст. 175); те саме у грецькому прототипі приписуваному Атанасієві Олекс. (Ibid). У слові Кирила Туровського на „Фомину Недѣлю“ Христа названо „праведнымъ солнцемъ“.

поширювала тут протягом століть у щорічних повтореннях певного циклу літургічних співів метафізичне уявлення про сонце як про сонце правди — Христа ¹⁾).

Ось приміром уривки з співів різдвяної служби: „Восприими Владееме Божію митрополію. Свѣтъ бо незаходимый въ тебѣ родитись приходить. Ангели, удивитесь на небеси. Человѣцы прославите на земли“ Стих. на Госп. воззв., служба ап. Андрею ²⁾. „Незаходимое солнце изъ дѣвственныхъ ложенъ возсіати идеть“ Недѣля св. отецъ въ періодъ предпразднества ³⁾. „Свѣтъ намъ возсія, Христе Боже, твое пришествіе, свѣтъ отъ свѣта, отчеє сіяніе..., образъ славы отчія“ (стихиры Рожд. веч., автор — Анатолій з Студій. м-ря або-ж Солунск. еп. IX—X в.) ⁴⁾. „Возсіаялъ еси Христе, отъ дѣвы разумное солнце правды“ Тропарь, Соф. Конст.-поль. уст. IX в. ⁵⁾. „Звѣзда показуєть Христе солнца сущимъ во тмѣ“ (Стих. на стих., гласъ 3) (ст. 91). „Мудрость, слово, и сила, сынъ сый отчій, и сіяніе, Христось Богъ“ (Тропарь І пѣсни І канона) (ст. 108). „Чуда преестественного рододательная изобрази пещь образъ: не бо яже пріять палить юныя, яко ниже огонь бо-

¹⁾ В. М. Перетц в „Исслѣд. и мат. по ист. стар. укр. х-ры XVI—XVIII в.“, 1926 наводить вірші Харківського архієпископа Онуфрія кінця XVII-го століття. Ці вірші календарно-астрологічного змісту, писані під впливом відповідних польських творів. У Онуфрія ми знаходимо в його віршах цікаву асоціацію сонця з христологічним уявленням, але варт зазначити, що в цю асоціацію він вносить згадки з західної астрології, про знаки зодіака („овна“).

Марть во мѣсяцехъ первій въ овнѣ дни счисляет.
Слонце зъ лѣвой страны бѣгъ свой возвращаетъ
На правую, изъ зимы чинить весну красну.
Простри и намъ свою, агиче божій, десну,
Да не с козли грѣшными осудимся, требѣ —
Одесную себе насъ зъ агнцы поставъ въ небѣ (ст. 155).

Сонце „в овні“ зв'язано тут у Онуфрія з Христом: „агнцемъ божимъ“. У вірші „О солнцу визнане вѣршоване“ ми знаходимо такі самі погляди на сонце, що і в народних віруваннях: сонце то є світло, що його запалив Бог для людей; затемнення сонця — вияв гніву божого („Богъ для челоуѣка ту лампу запалилъ“). „Мусить бо бути божій гнѣвъ на людю року того, якъ слонце тмится“ (ст. 162). Сонце Онуфрій визначає як планету чоловічої природи: „Слонце, планета мужеской природы, сѣ въ себѣ маєть моцы і оздобы“ (ст. 167).

²⁾ Цит. за проф. М. Скабаллановичем. Хр. празники, кн. 4. Рождество. Київ. 1916, ст. 47.

³⁾ Ib., ст. 56. Образ Христа сонця правди, що возсіяв од Діви, знаходимо в Миней під 26 груднем, Слав. рук. Ундоль. 196, на що звертає увагу В. Мансікка, як на місце де „Christus wird tatsächlich mit der Sonne zusammengestellt“ (Ub. rus. Zauberformeln, 131, 201). Аналізуючи заговорні формули, де згадується за сонце (ми ці формули наводили попереду) типу *quomodo sol*, Мансікка настанов, що згадане в цих формулах сонце не є звичайне, але „образне, символічне“ (ст. 131), натяк на Христа, сонце правди (ст. 149). „Через апокриф, проповідь, через церковне мистецтво та особливо через духовну поезію ця символіка з'явилася в заговорах. Автор чи компілятор черпав з них, скільки хтілося, готові порівняння й прикрашав ними свої твори“ (ст. 162).

⁴⁾ Ibid, ст. 77. Пор. на вечірній службі: Христа названо „свѣтомъ тихимъ святой славы безсмертного отца небесного“.

⁵⁾ Ib., ст. 81. Аналогічні образи знає західня гімнологія: *Aurora, de ventre tuo novus sol processit* (Mone, Lat. Hymn. II, 393) і нова німецька народна пісня про Марію: „Aus dir geht auf die Sonne vom hohen Himmelsthron“. Цит. за Мансіккою, U. r. Zbrfmln, 1909, 133.

жества дѣвы, въ нюже вниде оутробу“. (8 Ирмос І канона) (ст. 134)¹⁾. „Рождество возсія мірови свѣтъ разума... тебѣ кланятися солицу правды“. (Тропарь гласъ 4) (ст. 94).

Артур Древе мав рацію говорити, що міт про Христа є солярний міт²⁾. Усі наведені в нас цитати з церковних співів промовляють за солярну концепцію Христа, за те, що візантійська церковна христологія є геліософія. Різдяну, приміром, одправу цілком присвячено опису, як народжується „оть дѣвы солнце“³⁾. Апокаліпсис (XXII. 1) знає образ „жены, облеченной въ солнце“. В „Апокрифах“, що їх видав Ів. Франко (II, 113), у Сивіліїних пророцтвах є чудесне явління діви з дитиною в сонці, що сходить. Навівши латинський гімн, де Марію описано, як „stellis coronata, solis luce habebat... ut sol splendida“, В. Мансікка зауважує, що в слов'янській поезії трапляється те саме уявління, що очевидячки виходить од католицько-латинського джерела: Марія, за чеськими й українськими піснями, „прикрашена як місяць і одягнена в сонце“ (Зап. Н. Т. і. III, III, 229)⁴⁾. У спискові імен божих, що має значіння амулета, сонце зараховується до цього списку, як одне з імен Марії (Тихо-нравовъ, Пам. II, 343) і саме через те, що вона „свое житло на сонці поклала“. До тієї самої категорії належить вислів в одному українському канті східнього походження: „Ясна зоря, красне сонечко, пресвято

¹⁾ Ів., ст. 134. Порівняння Марії з „неопалимою купиною“, з „вогнею піччю“, як обраа Марії — дуже популярний мотив візантійської іконографії. Див. у Кондакова, у Веселовського, Разыскания, III, 19. Деякий фольклорний матеріал що-до цього церковного мотиву зібрав В. Мансікка, ор. cit., ст. 139—141. У „Сказанні Афро-дитіана“ маємо пророцтво про те, що Христос народиться від Марії: „Не наречется Ира, но Оуранія, великое бо солнце возлюбило ю естъ“ І. Франко. Апокр. новозав., Львів, 1899, т. II, ст. 4.

²⁾ Оцінюючи працю А. Древе, треба мати на увазі застереження П. А. Красікова в передмові до моск. перекладу (М. 1923) Древсової книги. Позитивно оцінюючи науковий матеріал у Древе, П. Красіков цілком справедливо заперечує Древові спроби ревізувати християнство, перевівши його на мову астрології з домішкою ідеалістичної філософії (Предисловіє, ст. 6, 14).

³⁾ Уявління „од діви сонце“, так виразно виявлене у християнській мітології, має багато аналогій в народньому фольклорі. Мотив чудесного зачаття спеціально дослідив М. Драгоманов у розвідці: „Слов. оповідання про народження Конст. Вел.“ (Розвідки..., т. III, Збірн. Філ. Сек. Н. Т. ім. III, т. VII, Львів, 1906, ст. 193—219, 248). Даню теми торкався Лео Фробеніус: „Міти про conceptio immaculata, чудесне зачаття. Міти про діву-маті у монгольських народів Азії та Європи“ (Das Zeitalter d. Sonnengottes. Berlin, 1904, ст. 240—255). Відповідні перекази опублікував Г. Н. Потанін про непорочну вагітність діви од сонячних променів. „Казакъ — киргизскія и алтайскія преданія, легенды и сказки“. Жив. Стар., 1916, в. II—III, № 1—2, ст. 47, 49. Про солярне, сонячне походження царських родів, — ці міти дуже поширені. Їх знає й гелліністична епоха (символ сонця на монетах Птолемеїв, Августа, Анфімія). „Тут сонячний символ з'явився як наслідок того, що пізніший культ сонця зілявся з культом імператорів та царів“. (А. Древе. Миф о Христе. М. 1923, ст. 87). Див. про Abstammungslegenden у Вундта Myth. u. Rel. 1905, I, ст. 339.

⁴⁾ Карл Клемен (Die Reste d. prim. Rel. im ältest. Christentum) вказує на те, що подібні божества, одягнені в сонце, були у єгиптян (Ermann), вавилонян та персів (lastrow) (Giessen, 1916, ст. 53).

Діва" (Безсоновъ, III, 788)... У норвезькій заговорній формулі читаємо: „Три діви йшло, перша була сонце, друга — місяць і третя — Діва Марія“¹⁾.

Наведені в нас порівняння й образи з візантійської гімнології витворилися на ґрунті філософсько-теологічних понять, розвинених в догматичних творах II—IV вв. Наука про Христа, як світло й світ є догматична християнська наука, зафіксована в євангелії й затверджена в Нікейському символі („свѣтъ отъ свѣта“), висловлена й докладно тлумачена в патрологічній літературі гелліністичної доби. Тлумачення сонця, як „посередника“, як дзеркала, відблиска лиця божого, образу слави божої, слова, тоб-то, инакше кажучи, тлумачення сонця, як логоса, „логічна“ концепція сонця, що ми її, як мітологему, знайшли в народніх віруваннях, є найхарактеристичніша філософема й теологема за гелліністичної доби. Філософема логоса — сонця, як посередника²⁾ є одна з типових рис гелліністичного синкретизму. Для Візантії сонце, як сяйво, лице боже, слово, образ слави, — це все усталені й ортодоксальні формули.

У Климента Олександрійського³⁾ ми знаходимо достотно розвинену „логічну“ концепцію сонця (III-й вік) „Логос єсть весь ум (ὅλος νοῦς), все світло отця (ὅλος φῶς πατρῶν), все око, все видюче (ὅλος ὀφθαλμός πάντα ὁρᾶν)“, „лице отця (πρόσωπον τοῦ πατρὸς)“ (Стром. VII. 2). За Гіполітом взаємини логоса й божества — зв'язок світла з світлом, променя з сонцем: „Коли кажу, що він другий (ἕτερον), то не стверджую, що — двоє богів, але як світло від світла, промінь від сонця“ (Пр. Ноет. 14). Це саме визначення маємо в Нікейському символі: „свѣтъ отъ свѣта“. Як сяйво світла, як „вічне сяйво“ визначає й Ориген: „Син є сяйво слави отчої... Господь є премудрість божа, а премудрість є сяйво світла вічного“. (In. ler. hom. IX. 4). Що бог є світло, сонце за це каже Діонісій Олекс.: „Як сяйво од вічного світла, син, розуміється, також вічний. Коли є сонце, то є й промінь... Бог є світло вічне, а тому з ним вічно є й його сяйво, як прояв“ (Афан. Про сент. Діон.)⁴⁾. У Афінагора: „Бог сам усе для себе: неприступний світ, досконалий космос, дух, сила, логос“⁵⁾. Юдейсько-гелліністична література ще перед Філоном знає визначення логоса, як сяйва, світла, відблиска. У книзі „Премудрости Соломонової“ його описано як „чистое изліяніє славы Все-

¹⁾ Über russische Zauberformeln, Helsingfors, 1909, ст. 134.

²⁾ Повяття про „сонячного бога“, як „посередника“, — див. A. Drews D. Sternhimmel in d. Dichtung u. Religion d. alten Völker u. d. Christentums. Jena, 1923, ст. 163. „Логічне“ тлумачення сонця (сонце, як логос, слово, розум, лице) знаходимо в Парменіда (Sext. Emp. adv. math. VII. 111 р. 213. Preller Gr. Myth., I, 433), у Піндара (fr. 107). Так само в Плотіна: на його думку: „самим красивимъ и высшимъ является огонь...: онъ самый чистый, онъ лишь одинъ не поддается холоду, свѣтитъ и сіяєть. При этомъ Плотинъ подъ огнемъ вполнѣ опредѣленно понимаєть небесный огонь, примѣромъ котораго служить чистый солнечный свѣтъ“. Згідно з цим П. Блонський так визначає філософію Плотіна: „Метафізика Плотина — метафізика сонячного свѣта“. Його філософія це геліософія. „Основные образы ...философії Плотина таковы: единое — свѣтъ абсолютно чистый и простой; умъ — солнце, имѣющее свой собственный свѣтъ (48)“. „Умъ єсть свѣтъ, далеко разсѣвающийся [отъ единого свѣтующаго свѣта, какъ подобіє истиннаго свѣта; онъ — солнце, являющееся изліяніємъ источника силы свѣта“. „Единое — центральная точка силы свѣта; умъ (логос, посередник) — излуcaющий изъ нея кругъ солнца (49)“.

³⁾ Сильвестръ. Опыт догм. бог., Київ, 1892, т. II, ст. 314, 356, 361, 381.

⁴⁾ Э. Гетчъ. Эллинизм и христианство, ст. 127.

держителя..., отблескъ вѣчнаго свѣта, чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати его“ (VII, 25. 26)¹⁾. В евангелії од Іоана, Христос — „свѣтъ истинный“ (1. 9). В Іоановому посланні: „Сынъ Божій далъ намъ свѣтъ“ (I. 5. 20).

Новітнє народознавство схиляється розглядати сьогочасний примітивізм дикунів, як декадентне виродження колишніх високо розвинених культур. Так, приміром, дивиться Лео Фробеніус на африканське мистецтво, на мистецтво сьогочасних муринів: їхні теперішні вироби — невдалі й умовні спроби наслідувати досконалі зразки мистецтва колишніх епох попереднього культурного розквіту²⁾. Чи не слід цю думку засвоїти так само й у галузі фольклору?

Використаний у нас порівняний матеріал з візантійсько-гелліністичної літератури доводить, що уявлення про сонце, як про праведне, боже, святе, як про коло й огонь, як лице боже й відблиск сяйва, як про людину й янгола й т. д., рівнобіжно існують як у народніх віруваннях, так і в книжній, літературній церковній і апокрифічній традиції. Проте факт паралелізму й подібності народніх джерел та літературних текстів для нас не більше, як довід співіснування; це — орієнтаційні вказівки на те, що ці вірування існували в XVII і XIV в., в IX і IV, в II-му по Різді й II-му перед Різдом. Школа запозичення керувалася принципом: *post hoc ergo propter hoc*, після цього — через це. Ми цінимо хронологічну дату, кожне „post“, але утримуємось, щоб тлумачити це „після“, як „через“ (*propter*), як причиновий зв'язок, вказівку на запозичення.

Справді, філософема сонця, як її висловлено в візантійських апокрифах та гелліністичній патристиці попереджає мітологему сонця в українських народніх віруваннях: мітологема після філософеми. Але чи визначає це, що ця філософема гелліністично-візантійських спекуляцій є остаточне *propter* народніх вірувань, як на тому настоюють представники „школи запозичень“, от як, приміром, В. Мансікка? Аж ніяк! Філософема сонця візантійської л-ри, як ми маємо показати в наступному розділі, є тільки раціоналістичне опрацювання сонячного міту, що був поширений в античній мітології, в грецьких орфічних культах та в гелліністичних культах.

Поруч твердження „мітологема з філософеми“ треба також поставити твердження „філософема з мітологемою“. „Извѣстная формула: философема изъ митологеми, — як зазначає проф. П. Блонський, — вполнѣ правильна, и наши основныя философскія понятія — прежніе митологическіе образы... Корни философіи уходятъ въ отдаленную глубь первобытной психики... Путь философіи рациональная переработка мифа“³⁾.

¹⁾ Обмежуючися цим матеріалом, одсилаємо до праці Carl Clemen. *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*. Giessen, 1916.

²⁾ *Das unbekannte Afrika. Aufhellung d. Schicksal eines Erdteils*. München, 1923; див. також тут розділ: *Der widerköpfige Sonnengott*. (D. Kunst d. Steinzeit in Nordafrika).

³⁾ Філософія Платона. М. 1918, ст. 311.

ЯК УТВОРИЛАСЯ ЛЕГЕНДА ПРО НОВЕ ЧУДО В ЛАВРІ.

Легенда про чудо в Лаврі, що влітку 1926 р. дуже поширена була на Україні, належить до звичайного типу релігійних легенд. За наших часів чимало їх ходить, серед темної неосвіченої людности, і здебільша мають усі вони поміж собою велику схожість. Різні оповідання про „оновлення“ церков, ікон, хрестів, „явлення“ святих, Божої Матери, Суса Христа, нарешті про різні зцілення, та інші чудеса можна почути тепер на кожному ярмарку, на кожному базарі. З цього боку найцікавішими досі показуються ті цикли „Калинівських“ та „Осапатової долини“ чудес¹⁾, які набули в нас величезного поширення і викликали релігійний рух, що його сміливо можна за масовий психоз уважати. Але й поруч цих „калінівських“ оповідань, нова легенда про чудо в Лаврі не губить свого інтересу. Цікава вона не тільки своїм змістом, який до речі багато в дечому збігається з „калінівськими“ оповіданнями, а тим що на її прикладі можна наочно дослідити, яких незначних реальних фактів, випадкових приводів і причин вистачає для того, щоб виникла легенда такого типу.

В моїх руках перебуває зараз велике число різних записів про це „лаврське чудо“ 4 квітня 1926, та багато з них або однаковісінькі, або мало чим різняться проміж себе. Я подаю тут саме-но найцікавішее, і то в хронологічному порядку, щоб дати змогу читачеві ступінь за ступенем простежити процес розвитку й поширення легенди.

9 квітня 1926 р. записав я (в Києві на Гоголівській вулиці від неписьменної хатньої робітниці Н. По—вої) оповідання, яке мене дуже тоді зацікавило, бо мені-ж самому доводиться (через друкарські справи) бувати мало не щодня в Лаврі, а я там того не чув.

„Чи ви чули, що в Лаврі сталося? Богородиця вночі явилася в церкві. Та коли кинулися туди люди й міліція, вона зчезла. Про це всі баби на базарі (Бвбазі) говорять. А їм розказала якась жінщина, що сама те діло бачила“.

Минуло лиш кілька днів, і вже про цеє „чудо“ можна було почути в Києві від кожної перекупки на базарі—із значно більшими подробицями. 17 квітня 1926 р. трапилося співробітникові Академії Наук

¹⁾ Диви „Етнографічний Вісник УАН“ кн. 1 (К. 1925) статті: а) О. Пчілки: „Укр. народні легенди останнього часу“ ст. 41—49; б) Н. Дмитрук: „Про чудеса на Укр. 1923 р.“ та записи Калинівських пісень ст. 50—65, або ж: В. Кравченко „Осапатова долина“—Етногр. Віси. кн. 2 (К. 1926) ст. 108—111.

П. М. Попову записати докладніше оповідання про цю подію. Записав він його із слів хатньої робітниці Хв. М. С—ка, яка 10 квітня почула про це від двірнички свого будинку (на Пушкінській вулиці). Ця жінка, до речі сказати зовсім неписьменна, твердо вірить у правдивість лаврського чуда і оповідає про нього з великим запалом. Оповідання це подаю в перекладі на укр. мову:

„Вночі приїхали до Лаври пожежарники — і вимагали, щоб їх негайно пустили в лаврське подвір'я. Бо вони помітили з каланчі, що горить Велика церква. Заразісінько позбиралися всі, та разом з пожежарниками й міліцією, кинулися до церкви. Аж бачать, усі свічки горять, лампади засвічено, а по церкві черниця ходить. Святу ікону „успєння Богородиці“ спущено, і черниця тая витирає то ікони, то церковний посуд. „Що ти тут робиш?“ — вдався до неї начальник міліції: — „Що ти? красти сюди прийшла!“ — „Ти сам чого сюди з'явивсь? Я завжди тут перебуваю!“ Начальник той осліп, а черниця зникла“.

Невдовзі, знов за якихсь кількох днів після того (в квітні таки), записав П. Д. Демуцький ще инакшого варіанта того самого оповідання про лаврське чудо. Варіант цей подає для події ще більші подробиці.

„Побачив вартовий міліціонер світло в Великій лаврській церкві. Зчинив тривогу. Коли зібралися всі, — увійшли до церкви. У вітварі якась жінка стоїть, а від неї світло йде. Біля жінки тієї стоїть двох відер: — одне з піском, а друге з водою. — „Хто ти?“ вдалися до неї. — „Недостойн знати!“ Хотів був ударити її міліціонер, та вона піднеслася вгору так, що її не достати. Вихопив він револьвера та хотів її стрілити, але вона раптом зникла, а сам він стався калікою. І почули всі голос: „Це я прийшла сюди, щоб кров людську із святих сосудів змити!“ Зібралася другого дня сила-силенна народу до Лаври. Багато там було різних військових, політкурсантів, та всяких. Допустили їх усіх до сповіді і святого причастія, і каюлися всі вони в своїх гріхах та й благали бога, щоб простив їм їхні великі провини“.

Більше-менше тоді-ж-таки (а саме 25 квітня), селянка-молочниця М. І—ва (знов таки на Гоголівській вулиці) розповіла мені про це ще по инакшому:

„Так ото вночі всєнька Лавра вогнем поїнялася. Налякалися люди, з усього Києва позбігалися. Аж бачать, що то не пожар, а так церква блищить. Кинулися до церкви, аж там усі свічки горять і паникадила і все чисто, а по церкві жєнщина ходить, уся в чорних ризах. Розсердився дуже комісар, що вона вночі прийшла, та як гукиув на неї та як затупоче ногами: „Ти, с... д..., як світ запалила?“ — „Як запалила — так і потухне!“ Махнула рукою — і світла не стало, тіки лице в неї горить. — „Ти чого сюди прийшла я тебе спрашую?! — „Не твое діло!“ — „Та як-же ти сюди пробралася?“ — „А так, як і вийду!“ Та й узялася парою. Так ото ж божа мати була, щоб ви знали! Явилася нам грішним, щоб ми молилися й каюлися, бо горе буде“.

Як бачимо, чим далі, то наша легенда набуває все новіших подробиць і все більш розвивається. З надзвичайною швидкістю розходиться вона не тільки по Києву, ба і по цілій Україні, переходячи й до Росії.

От 10 травня 1926 р. записав Г. Іванюк у селі Турбові (Вінницької округи) дуже докладне оповідання про Лаврське чудо, що розповіла йому стара його бабука, неписьменна жінка. — Подаю тут цей запис Гр. Іванюка, нічого в правописі не міняючи:

„Це росказував їден жид, а він уже-ж брихати ни буди, бо він ни цієї віри, то йому всьо рівно. Так ото казав так. Ідного разу ввечері була в Лаврі вичірна відправа. От після вичірни повиходили всі люди, а сторожі і церкву замкнули. Ну, нічого, — аж от коло півночі якийсь чоловік йшов коло Лаври. Аж дивиться, що в Лаврі світиця. Він подумав:

„Хто-б то міг бути там в ці порі?“ От він підійшов до вікна, став дивитися і зобачив у Лаврі жінку, а від неї так і сяяло промінням, так і світило. Він хотів зайти до Лаври, але було замикано. От він живо побіг до сторожа, розказав йому, що бачив. Тут зараз назбиралося людей сила-силенна і йдуть до Лаври. А щоб потім ні казали, що це якийсь видумка, то люди взяли з собою кілька міліціонерів. От прийшли вони, одімкнули Лавру, аж дивляця: стоїть по сиридині церкви жінка в білій одязі, і від неї сяє так, що й дивитися ні можна. Люди обступили й стали питати її, хто вона, звідки. А вона каже: „Я матір божу! Прийшла на землю сповістити людей, аби калялись і молились“. І більше нічого. Міліціонери ні повірили, а хотіли ту жінку заарештувати. Але тільки сказали їй, щоб вона йшла за ними, а теї жінки й ні стало, тільки сильно-сильно засіяло в Лаврі. Тоді всі люди повірили, що то була матір божу, і навіть і міліціонери теж повірили, що то була матір божу, і відсахнулися від комуні. От таке то творило на світі. Це розказував київський жид, що сам бачив, а я вже казала: він брехати ні будижа*.

Мало не таке саме оповідання записав я трохи пізніше — 28 травня 1926 р. в самому таки Києві від базарної перекупки, що розносила по будинках масло та сметану, а разом і легенду про лаврське чудо довірливим слухачам. Слухав я це її оповідання із сусідньої кімнати, вона мене не бачила, а тому запис цей мені пощастило зробити як-найточніше, навіть з додержанням усіх властивостей мови тієї жінки:

„Тіпер такої народ пошол, што ні в Бога ні в што ні веруєт. Тільки, прийдецьт время, каятца будут, потому Бог страшно накажецьт. Уже і знаменія являютьца всякіє для вразумленія безумних. От ви может слыхали, што в Лавре на той (sic) ніделе случілось? Божая матер ночью явілася, да так — знайте — удівітельно! Всьо небо, знайте, красное как жар зделалось, і как дньом відно. Все страшно іспужалісь, народ повіскокувал в чом попало і началі текать, хто куда ні попало: думалі, што пожар такой страшний, как на Звіринце бил¹⁾. Тільки смотрят: аж то над Лаврой огонь стоїт. Побеглі туди, і смотрят: то не огонь, знайте, а так храм сам собой светіцца, і кумполи і окна і всьо чисто! А в церкве все паникадила і лампадкі самі засветіліся, і такое кругом благоуханіє ідецьт, знайте. А по церкві женщина ходіт у белом вся і светіцца сама, аж смотреть нільзя. Народ на колени, как бил, попадал — начал голосіть і плакать, у груди бітца, а она говоріт: „Не плачте! Скоро, заначіца, божий гнев на всех нечестівих прийдецьт! Кайтєся, християни — спасені будете!“ І зачала „Слава в вишніх“ петь, а за ней весь народ. Откуда ні взяліся, полная церква комуністов набегла, і все а ружжами. Бросіліся до нейо, а їхній комісар спрашуєт: „Кто ты такая?“. — „Ти проклятый, недостойн знать!“. А он как разсердіцца, да прямо в нейо бац з ружжа! Тільки, она невредіма осталася та пуля назад вірнулася, а он по-пояс в землю вошол. Тада, как закрічіт страшним голосом: „Верую господі—ісповедую!“ і перекрестілся, і сразу з землі вішол. А тада те на него, знайте, как закрічали! как зачали його лупіть! Тільки, ему нічево ні дедаєцца: он стоїт себе такой радосний, а хто ударіт его, тот сразу калекою дедаєцца. Тада оне в нейо зачалі стрелять. Тільки, она невредіма, а пулі назад літять і їх убивають на месте. Народ весь рідать зачал: „Помілуй нас Господі — загібаем! Жість наша ужасная“, а она заплакала і говоріт: „За грехі ваші божое попущеніє! Кайтєся, молітєся — так спасеніє будет!“ Махнула она руками, і свет кругом чисто потух, а сама невідіма зделалась, а где слеза ейо упала, там пол расплавілся. Так тіпер в Лавру народ ідецьт, і хто с верою помоліцца і поцілуєт тоє место, где она стояла — все грехі ему прощаютьца, і всякіє чуда дедаютьца. Одна женщина відела, как слепой жід прозрел как тільки сказал: „Верую — ісповедую!“ А одному чоловіку рука зачала действовать. І всякіх ещо много чуд случатца там. Сама я туда бегла, аж упала три раза, тельки ейо відеть не удостоілась. А народ — відел, дак всьо до чиста правду розказалі“.

¹⁾ тоб-то, як на Звіринці підчас страшного вибуху 1918 року.

Іще инакшого варіанта цієї-ж легенди записала В. Ю. Білецька 15 серпня 1926 р. в с. Сквородинівці (Вільшанської округи, на Харківщині). Розповів легенду мандрівний чернець, що вештається з села до села і зазирає подекуди до Сквородинівки. Оповідав він пошепки, під великим секретом:

„Про це чудо заперечують писати в газеті. Властями строго заперещено, щоб люди не вірили в ці чудеса. Вночі, у лаврській церкві засвітилося, став сильний світ. Туди, — взяли міліцію, бо самим було страшно одпирати й дивитися. От усі й поперли. Одчинили двері, а там в олтарі стоїть жінчина, має посуду, чаші, і всякі святощі чистим білим полотенцем витирає. У церкві світ такий, як дньом. Питають її: „Хто ти така? Що ти робиш тут?“ — „Я жінчина, бачите. Прийшла сюди очистити храм, потому що він осквернений“. Вони говорять: — „Ми тебе арештуємо!“ А вона сказала, що їй арешти й суди не страшні, вона їх не боїться. Тоді вони взяли й повели її в міліцію, а світ погас по собі. Не доходя міліції, її не стало, вона незаметно піднялась у гору і сказала: „Бійтесь і вірте в суд божий, а не народний“ — і полетіла. Тоді це чудо скрито строго: хто про його буде розказувати — тому смертная казнь.

Всі інші записи, що були в моему безпосередньому розпорядженні, в основі своїй збігаються з тими, котрі ми вище понаводили. Отже подавати їх тут усі ми не станемо, а лиш одмітимо найхарактерніші поміж ними одміни:

„Коли прийшли — невидима стала, бо то була Богородиця, що прийшла поставити людей на праву путь“.

„Прийшли, вивели її з церкви і навіть на автомобіля посадили. Але як поїхали — невидима стала“.

„Міліціонер заарештував її, взяв за руку і повів. Коли дивиться: нема нікого, а він сам себе за руку держить“.

„Увесь храм осіяла внутрішня молнія. В городі думали, що то пожар, і приїхали всі пожарники. Увійшли, а вона через кумпол на небо піднялась“.

„Побачили світло, і подумали, що то злодії в церкві хазяїнують. Кинулися туди — і побачили, що всі лампади горять, а якась жінка церковний посуд чистить. Заарештували її, посадили на автомобіль і повезли, а дорогою вона стала незрима. Потім являлася тая жінка ще й по інших київських церквах“.

Наскільки широко розійшлася ця легенда, можна побачити вже й з вищенаведених записів (Київ, Харківщина, Поділля). Та підчас свого наукового командировання влітку 1926 р. я мав змогу переконатися, що вже стала вона відома і на Катеринославщині і в Одесі. А оце тепер здобув я відомості, що ще й досі інтенсивно циркулює вона навіть у Курському та на Вороніжчині.

Тепер дозволю собі перейти до тієї реальної події, яка сталася в Лаврі 6 квітня 1926 року, яка й була основою та приводом для утворення легенди про це „лаврське чудо“.

В київській „Пролетарській Правді“, 24/IV 1926 р. про лаврську подію уміщено було таку коротеньку замітку в відділі „Пригоди й злочини“.

„Спробували обікрасти Лаврський Собор. Одної ночі охорона Лаврського Музею помітила, що у великій церкві горить світло. Міліціонери, що прибули сюди, обшукали й знайшли якусь жінку, що поносила різні церковні речі в одно місце, щоб, очевидно, викрасти їх. Коли цю жінку заарештовували, вона вдавала з себе ненормальну“.

Директор Музею Культів (в садібі б. Лаври) П. П. Курінний, що був головним свідком тієї події, ласкаво подав мені такі про цю подію відомості:

„Сталось це в ніч з 5-го на 6 квітня 1926 року. Було вже щось коло 2-ої години, коли внутрішній музейний сторож збудив мене та й повідомив, що у великому Лаврському Соборі помічено якесь світло. Я негайно викликав по телефону наряд міліціонерів та пожежну команду лєнінського району, а сам укупі з двома сторожами Музею — М. Козорізом та Н. Талабко, поспішив до собору. Ніч була дуже темна, і на вікнах Собору добре відбивалися вогні міста, тільки-ж ніяких ознак якогось внутрішнього освітлення в соборі не було помітно. Біля Предтеченського приділу спинив нас вартувий міліціонер і доповів, що в середньому вістварі в Соборі ясно видко світло. Охоронник Музею Іван Синиця став тоді на розі південної стіни та вістварів і почав стежити за вікнами й дверима з цього боку, а охоронника Н. Талабка поставив я на розі південної й західної стін. Сам я став у затінку проти головного вістваря. Невдовзі прилучилися до нас двоє інвалідних нічних сторожів, музейна охоронна резерва, а нарешті й настоятель Лаври о. Філадельф з ключами від собору. О. Філадельф запевнював мене, що після вечірньої одправи світло в соборі скрізь було загашено, за його-ж таки доглядом, і звечора залишитися світло не могло. Виникли в нас навіть сумніви: — а чи не в то часом відблиск у вікні од освітлення в друкарні? Нарешті, з ініціативи міліціонера, вирішили ми переконатися — чи-ж в справді у вістварі якесь світло. Охоронник Я. Казчук сперся на цоколь, а міліціонер виліз йому на спину та й заглянув у вікно, що було з сажень над землею. Він ясно побачив, що в середині вістваря блимало якесь світло, а недалеко рухалася якась постать; тільки, що саме вона там робила, він не міг розгледіти. Саме тоді надійшов до нас наряд міліціонерів, а до Святої Брами над'їхала пожежна, і десять чи дванацять пожежників з смолоскипами надбігли до Собору. Вирішено було увійти в середину Собору та й добре обшукати його. О. Філадельф одчинив південний вхід, і всі ми увійшли в ганок, залишивши на дворі двох охоронників, міліціонера та двох інвалідних сторожів. Двері ганку ми замкнули з середини і поставили тут двох озброєних міліціонерів. Коли почали відмикати двері до самого Собору, то зчинився страшний гуркіт, бо замок був дуже великий залізний та ще й іржавий до того. Двері нарешті одчинено — й ми обережно заходимо до собору. І от із вістваря виразно почули ми жіночий спів: „Господі помілуй!“ Ми пішли далі (попереду о. Філадельф і М. Козоріз, за ними пожежники з смолоскипами, міліціонери, далі я, за мною ще пожежники й комендант будинків Лаври І. М. Губер), і спів той залунав ще голосніш, тільки вже на інші слова. Слів тих я не розібрав до ладу і тепер не пам'ятаю їх зовсім. Як тільки пожежники, вкупі з міліціонерами, почали обшукувати Стефанівський приділ, я одразу пішов просто на голос, що чувся з вістваря і вже застав там о. Філадельфа, М. Козоріза, кількох пожежників і одного міліціонера. Всі вони увійшли до вістваря тільки на кількоро секунд раніш од мене. Посеред вістваря стояла якась жінка, а скрізь по підлозі, в повнім безладді, розкидані були різні церковні речі. В кутку коло Стефанівського приділу чимало речей лежало купою. І тут я побачив срібні потири, дискоси, запрестільні підсвічники, кадила, блюда, лжиці, ріпиди XVIII ст. і багато инш. Ані дарохранительниць, ані мельхіорових речей, або взуталі якихся громіздких чи малоцінних речей тут не було, і це я дуже добре пам'ятаю. Тут таки стояв пісок для чистки речей, прикріплена була запалена звичайна свічка, і тут-же лежала ще одна стеаринова свічка. Жінці тій було років тридцять-тридцять п'ять. Вигляд мала цілком здоровий. Чогось іздалося мені тоді, що була це перекупка — з тих, що мясом торгують. Принаймні за те дуже промовляла її замусолена й досить подерта спідниця. Спину й плечі прикривала їй чорна чернеча мантия, а що й вона була дуже подерта, то можна думати: знайшла її та ж жінка десь тут-таки у вістварі. „Чого ти тут?“ вдався до неї міліціонер. — „Нужно почістить! нужно почістить, — осквернілі. Живую церков нужно почістить!“, — відповідала вона скороговоркою, похапцем і дуже нервово, вдаючи юродиву. Далі почали розпитувати в неї, як вона дісталася до вістварю, і з її слів виходило, що вона сховалася після вечірньої

одправи і тому залишилася в церкві, а вночі почала чистити церковне начиння. Залишивши її з міліціонером, я з о. Філадельфом та комендантом почали обглядати цілу церкву та приміщення навколо цінного відділу Музею. Ми були цілком певні, що знайдемо ще й помічників тієї жінки; але нікого більше викрити нам не пощастило, бо такі нікого там і не було. Жінку тую заарештували й одвели до сусіднього ленінського району. Про її дальшу долю мені не відомо нічого, так само як не відомо й те, хто вона була. Такі обставини цієї події, як принесена стеаринова свічка, чистка самісінького срібла, та ще дрібно-портативного, початок роботи в таку пізню пору, нарешті зовсім здоровий вигляд жінки (вона ані трохи не нагадувала юродивих), дуже й дуже були підозрілі. Я в кожному разі певен, що була це одна, з кількох таких, спроб обікрасти церкву. Очевидно, тая жінка мала намір, вибравши найцінніші речі, заховатися з ними до ранку, а потім вийти з церкви разом із публікою, або-ж нарешті спустити їх через вікно своєму помічникові, а вранці зникнути.

Трохи по инакшому розповів про це саме другий свідок лаврської події 6/IV — чернець М. К-з, що його оповідання записав П. М. Попов:

„Вошли в оltарь и видим, что стоит какая-то женщина и поет: „Кресту твоему поклоняемся...“ — „Что ты делаешь?“ спрашивает ее милиционер. „Ересь обчищаю!“. Милиционер ударил ее, а она подставила ему другую щеку и говорит: „Бей и в эту!“. „Как ты вошла сюда?“. Молчит. — „Как ты, думала отсюда выйти?“ — „И не думаю выходить, ты ж смотри сколько здесь у меня работы!“. На людей не смотрит и вроде как юродивая.

На думку М. К-за, не була це злодійка, але якась божевільна людина. Найпевніш, гадаємо, була це істерично-екзальтована жінка з надзвичайно підвищеним релігійним почуттям, яких чимало тепер є серед старців і жебраків, що туляться коло церкви.

Окрім цих двох оповідань од свідків тої події, мені довелося ще дістати й точніші відомості про особу винуватиці тієї всієї сторії. Офіційні дані розслідування в цій справі подають нам такі за неї відомості:

„Луданик Марія Петровна. Народилася 1898 р. в Томській губернії, селі Борогляни, Барнаульського повіту. Довгий час жила у свого дядька Пилипа Луданика в с. Мишенки Чернігівської округи. По соціальному стану селянка, письменна, має нижчу освіту. З липня 1922 р. перебувала в Чернігівській міській психіатричній лікарні, звідки втікла 26 березня 1926 року. Її одразу-ж таки з-під арешту звільнено і одіслано до Шевченківської (М. А.: давніш — Кирилівської) лікарні, де вона й дотепер перебуває під доглядом лікарів“.

На видрукуванні цих матеріалів я й обмежую своє завдання. Думається, що мені мабуть зовсім пощастило дійти аж до коріння легенди про „лаврське чудо“ і всебічно його тут висвітлити. Коли-б був справдився мій намір подати тут ще й фотографію гр. М. П. Луданикової, читач міг-би мати тут ще один причинок для наочного висвітлення справи. Безперечно, дуже корисний й повчальний приклад маємо ми в оцім-от дивному випадку. Спроба психічно-хорої жінки викрасти церковне начиння (чи — там — почистити, — це для нас великої ваги не має) перетворюється в народній фантазії в чудо-богоявлення і дає привід утворити високо-побожну легенду, яка за найкоротший час поширюється на величезних просторах і, може, створить ще не одну в'язку подібних-таки релігійних переказів. — „Das Wunder ist des Glaubens liebtes Kind“, каже славний німецький поет.

ЄВГЕНІЯ РУДИНСЬКА.

ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ. ІВАН РУДЧЕНКО.

Нині, коли, по революційній бурі, життя піднесло на велику височінь краєзнавство взагалі і студії в галузі етнографічній зокрема, — багато створилося осередків для виучування народньої творчості, чимало згуртувалося, й окремих існує осіб, що збирають, записують, студіюють продукти тієї творчості — духовні й матеріальні.

Ми маємо для того давню добру традицію. Історія української етнографії нараховує багато славних іменнів; вона знає часи, коли з не меншим може, як тепер, ентузіазмом, найвидатніші діячі наші працювали над збиранням та науковим обробленням етнографічного матеріалу. Таке піднесення інтересу до українського фольклору було за доби великих реформ у Росії, коли легше стало на якусь хвилинку дихати й українцям, коли очі всіх було звернуто на визволене з кріпацтва селянство.

Нема чого говорити про значіння всім відомої обстановки тієї доби, за ролю „Основи“, діяльність Куліша, Костомарова, Антоновича, Драгоманова, всієї київської групи, за жорстоку, хоч і коротку, перерву в тій діяльності після р. 1863-го, і за блискучу сторінку першої половини років 70-х, коли саме вперше в новозаснованому „Юго-Западномъ Отдѣлѣ Географич. Общества“ дано було методу наукової обробки зібраного за передніших років матеріалу.

До цієї саме доби належить етнограф Іван Рудченко, серед цих людей посідає славне місце.

Про життя Рудченкове можна довідатися з некрологів його в „Слові“ та „Историческомъ Вѣстникѣ“ за р. 1905, з біографії, що написав брат його Панас Рудченко (Панас Мирний)¹⁾, та з статті про нього Пипіна²⁾, написаної що-до біографії, на підставі коротенької автобіографії Рудченкової³⁾. Некролог, автобіографія, біографія, що її написав брат... А повної, цілком безсторонньої біографії та характеристики цієї багатобарової людини з різнобіжними її інтересами, правду кажучи, так що й немає.

Багатий матеріал до такого життєпису дають листи Івана Рудченка до брата, документи родини Рудченків, рукописи творів та етнографічні

¹⁾ Україна, 1907, VII—VIII, стор. 92—100.

²⁾ А. Н. Пыпинъ. Ист. русск. этнографіи т. III, стор. 369.

³⁾ „Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судьбѣ моей земной жизни...“. Лист до Б. Познанського 10—XII 1890-р. Полт. Держ. Муз.

записи, що зберігаються в Державному Полтавському Музеї. Ці манускрипти подають надзвичайно цікаві подробиці про оточення Рудченка, його вдачу, погляд на життя та діяльність, відкривають методи його творчої праці. З них-же яскраво знати, що життя Рудченкове різко розпадається на дві частини: за молодих років — літ до 35, може трохи більше, — він єсть український діяч, член Громади, письменник, етнограф. У 80-х роках і до смерті, в р. 1905-му, — урядовець російської служби, автор солідних праць, як він сам каже в листі до Б. Познанського — „въ области казенной литературы“, що де-далі, то більше відходить від інтересів рідної землі.

Сподіваючись, що хтось інший використає вищезгаданий матеріал для справжнього, повного життєпису Рудченкового, тут нагадаю лиш коротенько, хто і що він був, спинившись докладніше на праці його, як етнографа.

Іван Рудченко народився р. 1845-го в Миргороді, де й прожив дитячі свої роки і скінчив повітову школу. Батько його походив з верстви дрібного „малоросійського“ панства, що спочатку служило в лавах козацької старшини, а пізніше в російській службі. З Миргороду перейшов він до Гадячого скарбником Гадяцької скарбниці, де й жив до смерті. В своїх листах до брата Іван Рудченко так тепло згадує тихий Гадяч, благословений Псьол і затишну батькову хату, що, певне, добре жилося йому там, старшому синові, улюбленцеві матери. Певно дитячі та шкільні роки були цілком безжурним часом його життя. По закінченні-ж школи, замість учитися далі, довелося, на 15-му році життя, вступити на службу до Гадяцької скарбниці. Мабуть не було коштів, щоб кудись їхати до школи, мабуть батько бажав, щоб сини йшли його шляхом. В оповіданні Мирного „П'яниця“ є така фраза: „батько, викохавшись у чиновних звичаях, нічого кращого не бажав на світі, як бачити своїх дітей такими-ж чиновниками, як він сам“.

Чи не автобіографічна вона для письменника? Обидва молоді Рудченки за дуже юних років поробилися урядовцями.

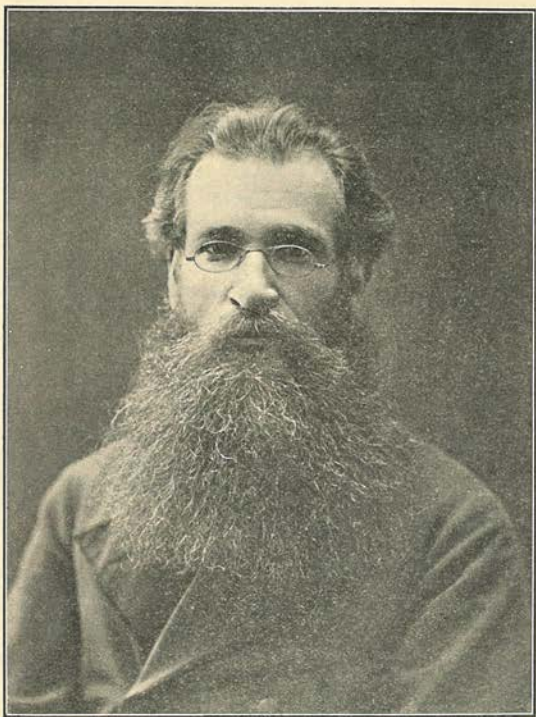
А душа прагнула чогось іншого. Від неписьменної своєї матери, дуже мудрої проте жінки, „примѣрной матери и жены, лучшего друга моей жизни“, як говорить про неї в своїм заповіті старий Яків Рудченко, — почув Іван перші казки та пісні, що на завсіди запали в душу, відкрили красу рідного слова, рідного краю. Оточенням юних літ була чарівна природа Полтавщини і побут глухого куточка української провінції. Молодий Рудченко вмів своєрідні риси того побуту побачити, про них і іншим розповісти, що чув і бачив, записати.

А Гадяче — то місто, що мало добру традицію що-до такої праці: то культурне гніздо, звідки вийшла ціла група робітників на ниві літератури та етнографії української. Тут Метлинський почав свої фольклорні записи, тут робив їх Макаревич; сучасник Рудченків, Драгоманов блискуче продовжував цю роботу. Чи не він уплинув і на Рудченка, що вже в 1860. р., 15 літ од роду, почав містити свої етнографічні записи в Полтавських Губерн. Вѣдомостяхъ, став кореспондентом Основи,

відколи її засновано, де в р. 1862 було вміщено подану ним народню легенду „Про зозуль, посмітюх та гадюк“. (Інші, послані туди речі, на жаль, усі загинули).

Перейшовши з Гадячого до Полтави в р. 1863, Рудченко незабаром подався в одставку і поїхав до Києва, де, за допомогою Драгоманова та Антоновича, став готуватися до університету, куди і вступив вільним слухачем на історично-філологічний факультет. Тут з усім запалом молодой енергії віддався він справі виучування мови та побуту українського. Одначе, не пощастило йому довершити свою освіту і зробитися українським ученим-дослідником. Він тяжко захорів, через дуже нелегкі обставини свого життя з боку матеріального, і вже на самому початку р. 1867 знову вступив на службу, спочатку до державного Контролю в Києві, тоді в Житомирі. Потім перейшов з контролю до канцелярії генерал-губернатора і в р. 1881 вже був урядовцем для особливих доручень при Київському генерал-губернаторі. З цього часу починається блискуча його кар'єра, така блискуча, що дивом дивуєшся, як цей дрібний урядовець, що закінчив саму лиш повітову школу та пробув якихось 1½ семестри студентом, так швидко сходить по щаблях високого урядовства вгору і досягає наприкінці свого життя членства в раді міністра фінансів. Він завдячує, проте, тільки самому собі, тільки своїй великій обдарованості, розумові та працездатності. Перейшовши до міністерства фінансів, він керує Витебською, Херсонською, Варшавською казенними палатами; так відзначивсь як освічений та енергійний знавець податкової справи, що частенько його викликали до Петербургу для розроблення важливих питань. Під той час, як був він керівничим Варшавською Палатою, прикомандировано його до департаменту торгівлі та мануфактур, притягнуено до перетворення допотопних торговельних податків у податок промисловий, що й зроблено головним чином його працею. А коли видано було положення про державний промисловий податок, Рудченка й було зроблено членом ради міністра.

В ці роки 1881—1905 Рудченко виступає як економіст, як автор великих праць про промисловий податок. У листах до брата, що охоплюють саме цей період в його житті (листів од 70-х рр. збереглося дуже мало), яскраво виявляється ця постать. Спочатку він сам дивується, що його так цінять, деь кличуть, без нього перебутись не можуть, „...въ какіе чины только люди меня не производили, а я вѣдь только неглупый человекъ“ (Лист од 24/III 1882 р.). Тоді прокидається тривога, що його обійдуть, що не він, а хтось инший дістане те чи инше доручення. Яскраво знати, як захопило його оте урядове оточення з його кар'єризмом. Це виявляється і в тому, що він пише за себе, а ще більше в його турботах за брата, абсолютно йому протилежного з цього боку. Панас Мирний бажає тільки мирного куточка, незалежного становища, при якому можна віддатися улюбленій літературній праці. Брат-же постійно згадує про кандидатуру в „управляющие“ палатою, хоче клопотатися, щоб Мирного нагородили табатиркою, то-що.



ІВАН РУДЧЕНКО (Білик)

Р. 1890 Познанський, що постійно перебував у тяжких умовах і раз-у-раз шукав собі посади, вдавсь з листом і до високого вже урядовця Рудченка, приятеля ще з Києва, що мав великі звязки і міг допомогти йому. У відповідь Рудченко, мабуть зворушений листом Познанського, відгукнувся ширим листом. В ньому подав він собі цікаву оцінку. „Не думай, що я по своїм дарованіямъ, какъ хорошо оснащенный корабль плыву по морю житейскому... Бредня! Счастье. Вотъ и все. Но счастье завоевано трудомъ упорнымъ, а способствовало сему завоеванію тотъ добрый и часто вовсе не даровитый геній, кот. называется, приспособляемостью. ...Недавно, по просьбѣ А. Н. Пыпина, я подводилъ итогъ судебъ моей земной жизни... Оказалось, что по малорусской этнографіи, т. е. наукѣ о народѣ, я написалъ всего три тома, около 50 печатныхъ листовъ. А в области казенной литературы по общимъ вопросамъ, касавшимся самыхъ разнообразныхъ сторонъ жизни преимущественно простого народа, по вопросамъ, отъ разрѣшенія которыхъ зависѣла судьба сотенъ тысячъ (какъ напр. чиншевиковъ и вольныхъ людей) — или судьба русскаго дѣла въ Зап. краѣ, — я написалъ не менѣ 10 тт. около 300 печ. листовъ... За три тома пѣсенъ и сказокъ меня занесутъ въ каталогъ тружениковъ народныхъ, а за послѣдніе 10 тт. никто и не вспомнить... Такъ у насъ пишется исторія. Такой же подмѣнъ и въ дѣйствительности: одинъ выскочить, а десять достойнѣйшихъ плюснуть на дно житейское. Такъ, голубе мій, „плюснуть“ и ты. Разъ сорвалось, плюснув и подниматься трудно. Однако подниматься нужно и должно! И хорошо ты думаешь, когда сознаешь это. Мы вѣдь съ тобою уже „бобры“, т. е. оставшіяся пряди волосъ свѣтятся серебромъ. Значить видѣли види и должны понять, что у насъ дорога къ подъему одна для всѣхъ — служба!“.

Так признавався він, що служба єдиний шлях угору, вгору хотів він іти, освоївсь з усім, що там нагорі панувало ¹⁾, і так одходив де-далі то більш од української справи.

Що-правда, в некролозі в часопису „Слові“ говориться, що він дуже вирізнявся з урядовців, серед яких працював: „своїм широким просвітненієм, живим інтересомъ къ научному знанію, страстнимъ отношенієм ко всякому дѣлу, съ которымъ соприкасался. Такіе люди рѣдкіе гости въ чиновной средѣ, будучи по натурѣ своей созданы для свободной общественной дѣятельности, увы, почти отсутствовавшей при прежнемъ режимѣ (тоб-то до 1905 р.). Въ другой средѣ, въ другихъ условіяхъ дѣятельности Іванъ Яковлевичъ несомнѣнно видвинувся бы въ качествѣ крупной величины и неупоминяемая енергія его выразилась бы въ болѣе реальныхъ формахъ“.

Так, дійсно рамці громадської діяльності на той час були надто тісні. Зовсім вузькі були вони для діяльності громадської на Україні. З них вийшов Рудченко, покинув ниву праці української, що нічим не

¹⁾ Гірко оплакував, приміром, Олександра III-го.

нагороджувала тих, хто на ній працював, крім шаноби та подяки нащадків.

А скільки-б тут могла дати його невтомна енергія. Як блискуче він починав, як багато все-таки встиг дати за тих часів, як був він не тільки Іваном Рудченком, а й Іваном Біликом.

Про братську спілку на ниві літературній братів Рудченків — Івана Білика та Панаса Мирного — тепер відомо. У солідній праці М. Марковського¹⁾ розкрито ролі Білика в утворенні роману „Хіба ревуть воли як ясла повні“, що саму протестуючу назву його взяв Мирний із заміток братових на першу редакцію роману. Позверхово й нещикаво писав про спільну таку працю братів І. Ткаченко в „Червоному Шляху“²⁾. Спеціальна праця про так само спільний твір „За водою“ належить І. Лютому³⁾. Я тут лиш нагадую, що був Іван Рудченко і белетристом. У Київській Стар. за р. 1906 (III—IV, стор. 412—420) вміщено статтю Соф. Свириденкової про Рудченка, як поета. Автор наводить переклади Рудченкові з Гайне, оригінальний ліричний чудесний вірш його „Як нишком погляну в любі твої очі“, і каже між иншим, що „быть может поетическое творчество являлось именно тою сферою, для которой въ его натурѣ имѣлись наиболѣе яркіе и богатые задатки..“

Отже як письменника заклав його великою своєю постаттю Мирний, хоч сам дуже високо ставив свого брата-спільника, як поета його ніхто не знає, хоч чимало поезій його є між паперами Мирного, і вага його, як етнографа зовсім не вичерпується трьома томами, що він видав. У своїй етнографічній праці був цей мудрий урядовець, глибокий знавець фінансів та економіки, талановитий поет і белетрист — таким само різнобічним, таким само чулим на всяке явище побуту народного.

Не можна етнографові обминути його книжок „Южно-русскія сказки“ 2 тт. 1869—1878 рр. Значіння їх представлено яскраво в Пипіновій статті про Ів. Рудченка. Там-таки говориться про намір його видати колосальну кількість казок, що почали пливти до нього звідусіль, так що їх набралось більш як 1200 варіантів, видати їх науково, зробивши зводку однорідних варіантів і указавши їхні одміни, покласифікувати їх і подати до них пояснення історично-літературні, етнографічні та географічні. Намір той не було здійснено, а матеріали всі, коли Рудченко помер, сян його передав Мирному, що передав їх Рос. Академії Наук, де вони й нині. Решта етнографічних записів Рудченкових знаходиться в Державному Полтавському Музеї. Тут насамперед є рукопис „III-го тома по малорусской этнографіи“ „Чумацьких пісень“. Цю книгу Рудченка зробив відомою і за кордоном Alfred Rambaud, вмістивши статтю про неї в *Revue de deux Mondes* в р. 1875. Відомо, що в ній Рудченко звів

¹⁾ М. Марковський. Як утворивсь роман „Хіба ревуть воли, як ясла повні?“ П. Мирного та І. Білика. У. А. Н. Збірник Іст. Філол. Відділу, № 22.

²⁾ Червоний Шлях. 1924, I—II.

³⁾ Україна, 1924. IV.

⁴⁾ Жив. Старина, 1913, стор. XXIII, XXVI.

у 72 пісні 250 варіантів, що вжив він для цієї прийнятої в Драгоманова та Антоновича для їхніх праць методи. Та надзвичайно цікаво побачити в рукопису процес самої роботи. Тут є рукопис тексту, тут є підібрані пісні, сюди вкладено часописи, з у них друкованими чумацькими піснями, та статтями про чумацтво. Спочатку бо друкував Рудченко свою розвідку про чумаків в „Кіевлянинѣ“ в 1866—67 та 70 рр.¹⁾ Скільки раз старанно переписував автор оглав та вступ, як ретельно з усією навичкою колишнього канцеляриста гарними під друковані літерами випишував назву! З цього рукопису знати, що „братська спілка“ за завдання своє мала не саму тільки літературну працю, ба й етнографічну. В рукопис укладено лист П. Мирного, в якому він подає братові 7 чумацьких пісень; всі їх умістив Рудченко в збірник. Пісню „Ой, біда біда чайці небозі“, подав Мирний у двох варіантах, записаних у Миргороді і в Лизаветі. Перший Рудченко взяв за основний, другий як варіант. В вищезгаданім листі надсилає Мирний ще один варіант може найкращої чумацької пісні: „Ой ходив чумак сім літ по Дону“, вказуючи, що давно вже послав цю пісню, записану в Миргороді. Тексту пісень в цілому переписаного немає, а тільки й є переписана дуже гарно на доброму поштовому папері оця дума з усіма варіантами. В підібраних-же піснях лежать часто-густо пісні в тому вигляді, як їх надіслано. Так лежить увесь збірничок Ільницького, хоч з нього взято тільки одну пісню, тоді пісні із збірки Кибальчича, що писав він на картках однакового розміру (0,17 × 0,08) на кольоровому папері. Знати так само й те, як колективно й дружно працювали за тих часів українські етнографи. Про це читаємо у поданому в Пипіна листі до нього етнографа Лоначевського. „Это было время національнаго пробужденія и возбужденія. У рѣдкаго изъ студентовъ малороссовъ не было тетрадки съ разнымъ этнографическимъ матерьяломъ, преимущественно пѣснями. Каждый записывалъ изъ устъ народа. Выше меня курсомъ или двумя стоялъ Стояновъ Ѡ. И. По его предложенію составленъ былъ проектъ грандіознаго сборника пѣсень, составленіе кот. взяли на себя студенты а именно Стояновъ — историческія пѣсни, И. П. Новицкій — бытовыя (його збірник використав Рудченко для чумацьких пісень),—Н. А. Вербицкій — семейныя, а я — любовныя“. Пісні ці він передав пізніше Б. Лавренку, що видав їх — Пісні про кохання (Київ 1864).

Мабуть палкий, енергійний Рудченко вмів-таки повернути людей до праці, вселяв довіру, що використає справді поданий матеріал, а сам з дуже молодих літ почав збирати пісні і назбирав їх чимало.

Крім рукопису „Чумацьких пісень“ є такі записи пісень.

Зшиток у 1/4 аркуша. На обгортці гарними друкованими літерами виведено: Собраніє стиховъ и пѣсень 1858. Полтава. Переписано й записано рукою Ів. Рудченка 198 пісень. 6 кілька з голосом.

¹⁾ Кіевлянинѣ 1867, № 112; 1867, № 127, 1870, № 25; див. також Вѣстникъ Европы 1872, сент. окт.

Такий самий зошит; записав Ів. Рудченко 58 пісень, а тоді синім атраментом ще 11 із заміткою: записав все синими чернилами написання пісень в с. Жаботині Ів. Штангеем, в 1863 г. 11 пачок, написаних на поштовому папері, пісень, розбитих на рубрики (петрівські, колядки, рекрутські, козацькі, побутові і т. д.) рукою Рудченка, звиш 400 пісень.

Тоді записи інших осіб: 4 зшитки — більш як 200 пісень та ще тою-ж-таки рукою 20 „сватальних“.

6 пісень, добре написаних на грубом папері, чумацькі переважно.

9 пісень, написаних у рядок. 49 пісень на кольоровому поштовому папері. На першому аркуші червоним олівцем написано „Савич“.

Зшиток — Пісні. Внизу червоним олівцем. Давиденко. 15 пісень, записаних від Макара і Купріяна.

2 великих зошити з старовинного, великого розміру, поштового паперу. Пісні написано гарно на одній сторінці аркуша.

На обгортці написано:

1) 4. І книга V. Пісні козацькі, чумацькі, їх 25.

2) часть I, книга VI. Пісні козацькі, бурлацькі. 15 пісень.

35 пісень записаних на Харківщині, на тонкому картчатому поштовому папері великого розміру, всі чумацькі.

Збірка пісень К. Кибальчича, записаних у Козелецькому повіті, на Чернігівщині, на картках, звиш 150 пісень.

7 чумацьких пісень; під одною написано іншою рукою олівцем „Маркович“, і на обгортці рукою сина П. Мирного зазначено: Чум. пісні Марковича, на писальному папері, $\frac{1}{4}$ аркуша.

40 пісень на таких самих аркушах писального паперу.

Збірник пісень. Тетрадь для пісень малоросійських. 1859 г. 23 февраля. Записано 20 пісень, очевидно, це друга частина, бо числа на них стоять 22—43.

За підрахунком пісень тут до 2000, в цілому.

Інші записи Рудченка поділяються на матеріал до вивчення мови і записи, що дуже широко охоплюють побут народний — багато суто фольклорного матеріалу, який в певній мірі вже видано, і записи й малюнки з культури матеріальної.

Насамперед ціла низка зшитків з матеріалами до словника — рос.-укр., укр.-російського. В деяких слова ідуть за абеткою, в інших розміщені випадково. На одному з зшитків напис: Пословник Московсько-український І. Рудченка. Зшитки зроблено з грубенького писального паперу; вони або довгі — $\frac{1}{2}$ аркуша паперу згорнено удвоє, або маленькі: $\frac{1}{4}$ аркуша згорнено удвоє. Кілька зшитків наготовлено, полінієно й помічено цифрами від 31—616 і 617—672, але не використано.

Сюди-ж-таки належать кілька рукописів: зошит в чвертку аркуша писального паперу. Словарь зпитетовъ народныхъ 1885 г. 14 марта. Цей напис і речівники в зшитку написано не Рудченковою рукою, а епігети проти них писав і Рудченко і власник зошита.

Аркуш писального паперу. — Рудченко виписав слова ковані й позичені з польської мови.

Рукопис, складений з окремих сторінок у чвертку писального паперу, невідомою рукою виписано вирази, цілі речення з творів Марка-Вовчка з перекладом їх на російську мову, так само з Шевченка, з Гайдамаків та інших творів.

Маленький зшиток рос.-укр. словник чужомовних слів.

По-за тим в словарний матеріал, написаний на невеличких картках (5×9 см.) і ще менших (5×6 см.) рукою Семеренка. Цих карток 1339. На 131 з них є малюночки схематичні; ці картки поділяються на такі категорії: сільське господарство — 166; хата — 71; віз — 22; сани — 11; посуд — 18; страва — 15; млин — 53; млин водяний — 15; рибальство — 7; корабельство — 30; лісництво — 21; будівництво — 41; пильня — 10; ремісники та їх струмент — 59; швець окремо — 22; ткацтво — 49; хороби — 12; назви квіток — 50; астрономія — 8; анатомія — 50; географія — 7; скрипка — 20; цимбали — 9; дудка — 5;

назви пісень — 3; гри — 11; загадки — 141; прислів'я — 37; скоромовки — 9; 231 картка різні; 131 картка з малюнками.

На 504-х картках грубого сіруватого писального паперу (11 × 9 см.) Рудченко зробив записи по категоріях, що внизу картки він означив російською мовою: повір'я — 259 (з них 32 рецепти на хороби); приказки — 84; прислів'я — 55; загадки — 27; скоромовки — 10; гра — 1; „Выражение“ — 32; „Народное мифіе“ — 5; Рассказъ, замѣтка, анекдотъ, преданіе — по 1. Мало не на всіх картках зазначено де зроблено запис: Корніївка, Боярка, Будаївка, Цаснівка, Осокорки Черн. губ., Шукай-води Гуманськ. повіту, Гадячськ. повіт, Черевки. На багатьох стоїть дата: 1864.

Загадок чимало зібрано й в окремих зошитах. Невеличкий зшиток І. Рудченка 1863 р. прислів'я, жарту, загадки. Збірничок загадок П. Іващенко 1863 р.

Збірничок загадок (105) присланих од когось, з написом на обгортці червоним олівцем: Оце познаходив в себе дещо, посилаю Вам, може здасться. Зшиток написано невідомою рукою — загадки, оповідання, пісні.

Далі є скількись великих зошитів з дуже різноманітним матеріалом. Зошит у чвертку писального паперу, розлінований на шість карток кожної сторінки. Тут подано опис різних речей хатнього вжитку, пояснення назов речей, повір'я, звичаї. Всього 288 карток, часом з малюнками. Запис зроблено в Корніївці.

Зшиток з назвою: Хапоманія vel Chloromania. Український словопоказ. 10 грудня 1863 р. Київ. Різнманітні записи, зроблені за абеткою, в Будаївці, Боярці, Корніївці.

Три зшитки М. Семеренка.

1) Маленький — оповідання, анекдоти.

2) „Пословиці, приказки, то що“. М. С. 1861, 62, 63. Рудченко приписав олівцем: 1864.

3) Всяка всячина. Городище. 1862 року Божого. Зошит у чвертку писального паперу, наклеєно зверху на поживкалий папір зошита клаптик білого паперу, на якому написано: Семеренко № V.

Тут дійсно „всяка всячина“: справа шевська, бондарська; думи, записані від лірника; про вітрик; багато малюнків різних. В кінці зошита: мення зілляв, трав, то-що. Це частина того „Списка растений съ народными названиями и этнографическими примѣчаниями“, або й сам він, тільки з деякими одмінами, що надруковано в І т. Записокъ Юго-Запади. Отдѣла Имп. Русск. Географ. О-ва за 1873 годъ (стор. 165).

В цей зошит вкладено окремі аркушки паперу з добре зробленими малюнками: олійниця Леська Лазебного в Корніївці, спис назов усіх частин олійниці; натягач, топор, струг, розмір, ступа з описом; плуг, два малюнки вартата, ліра, опис її, спис назов усіх частин, з поміткою: „20 мая 1864. Київ. Лірник с Копилова за Васильков“.

Багато записів Семеренка попереписував Рудченко в свій зошит, що його так само назвав: „Усяка Всячина“ Івана Рудченка Божого року 1865, студня 24. Київ. Це грубий зошит, у палітурках з чорного перкалю, в чвертку доброго писального паперу. На першій сторінці вліплено програму для збирання етнографічного матеріалу. Спочатку переписано повір'я на Багату Кутю та інші, тоді різні молитви; наука про пасіку; оповідання про Потоцького. Тоді зшиток розбито за програмою, із записами мало не по всіх пунктах. Чимало взято з Семеренкових записів. В цьому зошитові кілька малюнків, дуже добре виконаних, з детальним описом частин намальованих речей, так наприклад: драбинястий віз, плуг, рало, коса, щіп.

В цей зошит хотів, певно, Рудченко переписати той матеріал, що містився у всіх перелічених у мене зшитках та на окремих аркушах, на яких записано анекдоти, оповідання.

Між ними є збірка пасічніцьких „наук“. Цих записів 9; між ними один — цілий зшиточок у вісімку блакитного, старовинного писального паперу, писаний на початку минулого століття, починається з науки знайти для першого вулика дерево, в яке ударив грім. Другий — мав цікавий додаток: переглянуто всі місяці через увесь рік, з вказівками, в яке число місяця замовляти кров, коли що сіяти, коли дітей від грудей одлучати.

Тут є й один з тих дуже цікавих „домашніх лѣчебников“, що їх видрукувано в Києвск. Стар. 1890 р., про які писав Потебня.

Є рукопис Каменського — Рослини Херсонщини і зв'язані з ними повір'я. Його використав Давиденко і подав А. Роговичеві, для словника народніх назов рослин ¹⁾. Проте цей рукопис цікавий у цілому, має весь колорит свого часу.

Такі різноманітні записи робив і збирав Рудченко. Вони дали йому разом із вражіннями юних літ те знання мови, що так блискуче використав він у спільній з братом своїм літературній праці. Їх певною мірою використав він, подавши, приміром, Драгоманову чимало народніх оповідань. Добре було-б переглянути цей матеріал детально й видрукувати найцікавіше.

З 60—70-х років зминуло чимало часу, колосальну пророблено працю, що-до збирання матеріалу, наукового оброблення та опублікування результатів етнологічних студій і далеко випередила ця праця роботу колишніх етнографів, з усякого погляду. Отже в Рудченка та його товаришів вражають нас дві надзвичайно цінні риси: насамперед, справді палка цікавість до кожного найдрібнішого явища в побуті народнім, вони бо нотують, фіксують усе, що бачать і чують. Тоді — їх дружня колективна праця, однастайність, з якою окремі дослідники несуть свій зібраний матеріал до спільної скарбниці, на загальну справу.

¹⁾ Записки Юго-Зап. Отдѣла Имп. Русск. Геогр. О-ва, за 1873 годъ, т. I, стор. 109. Опытъ словаря народныхъ названій растений Ю.-З. Россіи съ нѣкоторыми повѣр'ями и разсказами о нихъ А. С. Роговича.

ДО ІСТОРІЇ ВИДАННЯ „ЛИТЕРАТУРЫ УКРАИНСАГО ФОЛЬКЛОРА“ Б. Д. ГРІНЧЕНКА.

У числі другому „Етнографічного Вісника“ 1926 року ми навели (стор. 133—135), як цікавий матеріал до статті під вищенаведеним заголовком, та як цінний додаток до „Покажчика“ Б. Д. Грінченка („Література Українського фольклора 1770—1900“. Черниговъ 1900), листи: чеського проф. Ю. Полівки, А. Малинки та В. Г. (Василя Горленка); листи-ж В. Доманицького, за браком місця, відклали бул до наступної книжки „Етнографічного Вісника“.

Нині надійшла черга, так-би мовити, й за цими листами. Друкуючи їх, як додаток до „Покажчика“ Грінченка, ми надаємо їм ваги, по-перше, як пам'ятці, що свідчить про надзвичайну працьовитість небіжчика В. Доманицького та його дивну обізнаність з літературою. В його зауваженнях з приводу „Покажчика“ Грінченка звертає на себе увагу різносторонність обізнання українського фольклорного матеріалу. Коли перечитуєш оці його нотатки „до року такого-то“ й „з року такого-то“, то дивом дивуєшся, коли й де він їх позбирав так всебічно й так старанно. По-друге, В. Доманицький не тільки додає відомості з українського фольклору, що бракують Грінченковому „Покажчикові“, але й виправляє помилки, що трапляються в цьому „Покажчикові“.

При світлі зауважень В. Доманицького Грінченків „Покажчик“ набуває повноти, чим вичерпується мало не весь матеріал українського фольклору за час 1770—1900 рр.

Листи і листівки В. Доманицького до Б. Д. Грінченка.

I. Листівка.

Ст. Тальное Ю. З. ж. д. с. Колодистое 17/VI 1903.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Перечитуючи аж тепер „Литературу украинского фольклора“, я зауважив деякі недостачі з „Кіевск. Епарх. Вѣдомост.“, а власне: З р. 1873: „Народныя воззрѣнія на прошлогоднюю холеру“ № 20 и слѣд. З р. 1879. Со словъ сельской бабы (фольклорный матеріалъ) №№ 31 и 44; „Закрутки“ (изъ „Кієвлянина“ № 93 за 1878 г.) — № 33; „Нѣсколько мыслей и замѣчаній касательно „вводишь“ № 34 и 35; Вязаніе рукъ при вѣнчаніи, № 43; Къ слову о числѣ праздничныхъ дней у нашего народа, №№ 45 и 46. З р. 1882: „Народныя духовныя пѣсни на праздникъ Р. Х-ва (6 колядокъ) — Запис. въ с. Небелевкѣ, Уманск. у. — № 16 (?) 17 (?). З р. 1883: Нѣчто о писемѣ Іисуса Христа — № 2, стр. 48—49. З р. 1884: За поминальнымъ обѣдомъ разговоръ священника съ при-

хозяиномъ, № 8. З р. 1894: „Рождественская „коляда“ или „Славленіе Христа“ № 24. З р. 1896: Святки. Новый годъ въ Малороссіи, крещенскій парадъ въ деревнѣ, № 1.

Показчик до „Кіев. Епарх. Вѣд.“ есть в Кіив. Публичн. Бібліотеці — варто переглянути, бо й я не мав усіх років цільних — багато з дефектами.

З пошаною В. Доманицький.

Лист 1 (без дати).

М. Тальное, Кіев. с. Колодистое.

Високоповажний Борис Дмитрович!

Паки и паки — додаток до показчика по фольклору: 1, До стр. 5, № 1. Калиновский, — додати, що передруковано в „Харьк. Сборнику“ за 1890 р. Вып. 3, 160. Див. № 214. 2, Стр. 21, до р. 1840: Padalica (Зенон Финш). Монографія про чумаків в „Tygodniku Peterb.“, 1840, № 35. 3, Стр. 24 до р. 1843. Athenium, IV, 77—83. I. Kraszewski. Pojęcia astronomiczne (подано український матеріал — представлення люду з поля астрономії, космогонії та метеорології). 4, Стр. 45, № 235 — треба мабуть „земледѣльч. газету“ и „Коммерч.“ виставити в альфавит, а не Чумаки. 5, Стр. 61, до р. 1861. Евгений Згарскій. Маруся Богуславка. Львовт. 6, Стр. 66, до р. 1862. Гриньківъ В. Гостинець русскимъ дѣвѣцямъ. Львѣвъ. 7, Стр. 81, № 462 — попереду „Кіев. Губ. Вѣд.“, а не Радецькій. 8, Стр. 87, до р. 1868. Лысенко М. Збирникъ украинськихъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ М. Лысенко. Вып. I. Кіивъ — Лыпскый (40 писень). 9, Рецензія на нього в „Кіевлянинѣ“, 1868, № 139. Музыкальная новость. 10, Стр. 98, до р. 1872. „Кіевлянинъ“ — додати: „Н. В. Лысенко, какъ концертантъ и композиторъ“, №№ 49 и 50. 11, Стр. 102, р. 1873. Лысенко М. Збирникъ украинськихъ писень. Вып. I. Выдане друге (див. р. 1868). 12, Там же і тоді ж: Лысенко М. Збирникъ украинськихъ писень. Вып. II. Выдане друге (див. р. 1869). 13, Стр. 114, рік 1876. Лысенко М. Збирникъ украинськихъ писень. Зибравъ и у ноты завивъ. Вып. III (40 писень). 14, Стр. 128, № 778 треба „Газета Гатчука“, а тоді Катешовъ. Додати, що в „Газ. Гатчука“ було того (1881) року — в додатку „Сорокъ лѣтъ. Малороссійская легенда Н. Костомарова“. 15, Стр. 129: Свѣтъ (Львов. газета). Автобіографія М. Лисенка, № 5. 16, Стр. 133, рік 1882. Трудъ (газ.). А. Красковскій. Концерты Н. В. Лысенка, № 28. 17, Стр. 134, до р. 1883: За ря (Кіев). Концертъ Н. В. Лысенка, письмо в редакцію, № 78. 18, Стр. 135 — „Кіевлянинъ“. Концертъ Н. В. Лисенка, № 77. 19, Стр. 140, рік 1884: въ № 845 додати: Зъ жытя Русынивъ (біографія М. В. Лисенка съ портретомъ) стр. 48. 20, Стр. 142. Лысенко М. (Тетрадь без заглавія). На обкладці везерунок — бандурист та гурток селян. Довз. цена. Кіевъ, 1883, 12 дк. (Литограф. вид.) — 7 писень. 21, Стр. 144, рік 1885: Athenium, кн. 7, 355. Zarysy ruchu literackiego rusinów (біографія М. В. Лисенка). 22, Стр. 149. Рубецъ А. Біографич. словарь русскихъ композиторовъ и музыкальных дѣятелей. Спб. 1885 (біограф. М. Лисенка). 23, Стр. 155: Лысенко М. Збирникъ народнихъ укр. писень. Першый десятокъ. Кыивъ. 24, Стр. 162, р. 1887. Лысенко М. Збирникъ народн. укр. писень. Вып. IV. Кыивъ (40 писень). Збирникъ народнихъ укр. писень. Другый десятокъ. Кыивъ. 25, Там же і тоді ж: „Кіевское Слово“, № 66. Концерты Н. В. Лысенка. 26, Стр. 164: Сѣверный Вѣстникъ, VIII, Обл. Отдѣлъ, 75. Статья Иванова (матеріал з Харківщини). 27, Стр. 171. Минскій Листокъ, № 68. Корницкій. Біографія Лысенка и огляд діяльности. 28, Стр. 175, до № 1055 додати: Славни Русины. Житєпись М. Лисенка, № 7. 29, Стр. 178, № 1070 помилка: Т. XII — треба „XIII“ 30, Стр. 179: „Календарь иллюстрованыи товариства „Просвѣта“ на рікъ 1889, 78. Біографія М. Лисенка. 31, Стр. 182. Лысенко М. Збирникъ народнихъ укр. писень. Третій десятокъ. Кыивъ. 32, Стр. 193, до № 1154 — тільки „Выпускъ I“ (треге видане: перші два див. р. 1869 та 1873). 33, Стр. 200, до № 1200. Біографія М. Лисенка, № 13. 34, Стр. 204. Лысенко М. Збирникъ народнихъ украин. писень. 4 десятокъ. Кыивъ. 35, Стр. 205 до № 1221: М. Уманецъ. А. Головатый. Запорожскій депутат і кобзарь (пісня: „ой боже наш милостивий“ — записана од харьков. профессора А. Потєбні М. Лисенком). Есть і окремий відбиток — Львів, 1891. 36, Стр. 210 до № 1254. В. Шухевич. Микола Лысенко. № 6. 37, Стр. 214: Лысенко М. Збирникъ укр. нар. писень. Вып. V.

(40 пісень). 38, Там-же. Збірникъ укр. народнихъ пісень. Пятый десятокъ. Київъ. 39, Стр. 221, до № 1305. Микола Лисенко. Біографічн. нарис і огляд праць — з приводу 25 л. ювілею, №№ 1 и 2. 40, Там-же: І. С. и Значковскій. Два листи. Концерти М. Лисенка в Полтаві, № 4. 41, Стр. 223: Одеській Листокъ. Фелетонъ. М. Лисенко. № 4. 42, Там-же: Концерты Лисенка въ Одессѣ. № 6. 43, Там-же: А-р-ъ. По поводу концертъ Н. Лисенка, № 9. 44, Стр. 227, до № 1340. А Крымскій. Н Лисенко. По случаю 25 лѣтн. юбилея, т. XIX, № 4, 145. 45, Стр. 230, до № 1355, стрічка 8: треба, здається, не №№ 1, 4—10, а 1, 2, 5—10. 46, Стр. 241. Лисенко М. Збірникъ народнихъ укр. пісень. Вып. VI. Київъ (40 пісень). 47, Стр. 253. Энциклопедия. Словарь Брокгауза и Евфрона. Спб, 1896, кн. 34, 736. Н. С. Біографія Лисенка. 48, Стр. 259. М. Лисенко. Збірникъ народнихъ украин. пісень. 6 десятокъ. Київъ. 49, Там-же. Українські обрядови пісни. У чотирьохъ збіркахъ. Москва. І и II. — Веснянки. III. Купальська справа. IV. Колядки, щедривки (в показнику се № 1738 без року і місяця видання). 50, Стр. 264. Д'яло (Діло), № 125. Про концерты М. Лисенка 8/III 1898 р. 51, Стр. 268. Лисенко М. Збірникъ народнихъ укр. пісень. 7 десятокъ. Київъ. 52, Стр. 268. Лисенко М. Збірникъ народнихъ украин. пісень. 7 десятокъ. Київъ. 53, Стр. 268, до № 1564. Реценз. на „Етнографічн. Збірник“ т. IV, — в томі III, 54; рец. на „Kaindl. Bei den Huculen“ — II, 67. Некрольог Гр. Залюбовського, — II, 64. 54, Стр. 276, до № 1614: „Куліш. Маруся Богуславка“, — т. VIII, 1, 141, 259; Коваленко Гр. Народні пісні, — VI, 24. Етнографічні досліди Фр. Ржегоржа в Галичині, — VII, 118. С. Є. Етнографічні досліди України. — Історія одної легенди, — VII, 204. Міжнародний з'їзд фольклористів у Парижі 1900 р., — VIII, 190. — Нова збірка угорських пісень — VIII, 39. — Укр. пісня в Сербії, — VII, 115. — Реценз. на Б. Гринченка „Етнографіч. матеріали“, т. III, — VI, 121; рец. на „Huculszczyzna. Lwów, 1893“, — VII, 121; Рец. на „Етногр. Збірник“, т. VIII, 120; на „Збірн. фольклор. секції, т. II“, — VII, 64; на „Сумцовъ. Розысканія въ области анекдотич. литерат.“ — VI, 126. 55, Стр. 278, до № 1628. В. Щ. Пища и питье крестьянъ малорусскихъ, №№ I и II. 56, Стр. 284. Лисенко М. Збірникъ народнихъ укр. пісень. 9 десятокъ. Київъ. 57, [Там-же]. 10 десятокъ. 58, Стр. 284, до № 1659: Шпитко О. На народній мотив (вірш), — IX, 231. — Гуцульські вірування, — XI, 75; — Наша народна словесність між Німцями, — X, 130. — Нова збірка козацьких пісень, — XII, 185; — Гр. К.-о. Укр. пісні у війську, — XII, 130. — Некрольог Дикарева, — IX, 73 й Залюбовського, — IX, 220. 59, Стр. 286. „Образование“ (журн.). А. Раздольскій. Новыя лѣсни, №№ 7—8. 60, Стр. 288: „Русская Музыкальная Газета“, № 12. К. Н. — Лисенко, какъ художникъ-этнографъ. 61, — Рец. на нее, — Киев. Стар., кн. V, III. 62, Изъ №№ 1284 и 1327 — которыйс зайвий, але который? 63, Чи не сплутані: Кінсьць № 1014 і початок 1079 (про народні обичаї на Різдво з Кобеляк. пов.)? Мабуть треба-б додати до показчика усе з Енциклоп. Словника Брокгауза. Я зробив показчик літератури (додатковий) аж по сей день (по К. Старині переважно). Як що буде коли Вам треба — то загадайте, а я Вам позичу.

З щирим поважанням В. Доманицький.

(Лист II без дати).

Високоповажаний Борис Дмитрович!

Паки, і сугубо паки! 1, До р. 1810. Замѣчанія о Молдавіи, Бессарабіи, Крымѣ, Бѣлоруссіи и Украинѣ, писанныя барономъ фонъ-Каппенгаузеномъ. Статьи Шр. Гр. и В. — Журналъ новѣйшихъ путешествій. 1810, № 1, 79—96; № 2, 20—57 (обычаи на свадьбахъ и погребеніяхъ. — Одежда. — Языкъ и пр.). 2, До р. 1818. Князь Цертелевъ. О старинныхъ малороссійскихъ пѣсняхъ. — Сынъ Отечества, ч. 45, № 16, 122—136. 3, До р. 1824. Подражаніе извѣстной казачьей пѣснѣ: „И шумать, и гуде“, на французск. языкѣ. — Вѣстн. Европы 1824, ч. 137, № 15, 235—237. 4, До р. 1824. Г. Ст... Журналъ путешествія по землѣ донскихъ казаковъ къ Кавказу и въ Астрахань (перевелъ изъ Neue Allgemeine Geographische Ephemeriden Н. Без...). — Сѣв. Архивъ, 1824, ч. 12, 89—102, 159—192, 260—269; 1825, ч. 14, 245—257, 337—347; ч. 15, 408—421. (Имѣются свѣдѣнія Этнографическ. о нравахъ и образѣ жизни казаковъ (одежда

игры и пр.), запорожцев и пр.). 5, До р. 1827. Малороссійскія пѣсни. — Московскій Вѣстникъ, 1827, ч. 3, № 12, 316—317 („Ой у лузі“ и „Ой летіла зозуленька“). 6, До р. 1827. Максимовичъ М. Предисловіе къ собранію малороссійскихъ пѣсень. — Вѣстн. Европы, ч. 155, № 15, 184—200. 7, До стр. 11, № 28 додати: Дамскій журналъ 1827, ч. 20, № 22, 157—160 (Тим. Запасный); там же додати до 1) — т. 115, № 20 (П. Бія), а до № 3 (С. Ш.). До стр. 12, № 30: Вѣстн. Европы, № XII, — треба XI, ч. 154, а також додати: Изъ „Календаря Львовскаго“ на 1823 г. перевелъ К. 8, До р. 1828: Малороссійскія пѣсни. — Вѣстникъ Европы, 1828, ч. 160, № 10, 113—114. 9, До р. 1829. Малороссійскія пѣсни. — Вѣстникъ Европы, ч. 168, № 20, 303—305; ч. 169, № 21, 62—66; № 22, 153—155. 10, До р. 1830. Двѣ малороссійскія пѣсни. — Русскій Зритель, ч. 6, № 21—22, стр. 20—22. 11, До стр. 12, № 35 додати в клямах (Начинається „Запорожці небожата“). 12, До р. 1831. Нравы, обычаи и образъ жизни въ Суджанскомъ уѣздѣ, Курской губ. — Московск. Телеграфъ, ч. 39, № 10, 255—271, № 11, 359—377. 13, До р. 1832. Обряды при свадьбахъ у малороссіянъ. — Сѣв. Пчела, 1832, № 123 и 124. 14, До стр. 15, № 52. — додати Ж. М. Н. Пр. ч. 2, № 4, 16—26. 15, До р. 1835. Е. Гребенка. Малороссійское преданіе. — Весенній вечеръ, стр. 46—62. 16, До р. 1835. Нѣсколько украинскихъ народныхъ загадокъ. — Молва, № 42, 245—252. 17, До стр. 17, № 71 додати рецензій вѣ: 1) Библ. для Чт. 1836, т. 18, 5—6; 2, Сѣв. Пчела, 1837, № 191 (П.). 18, До р. 1839. П. Б. Н. (Білецький—Носенко?). Суевѣрія малороссійскія, сохранившіяся въ памятникахъ словесныхъ. — Полтав. Губ. Вѣд. 1839, 111—112, № 18, 125—127; № 22, 154—155; № 25, 171—173; то же — Сѣв. Пчела, 1839, № 154; то же — Ярославск. Губ. Вѣд. 1839, № 22, 78—80; то же — Журналъ для Чтенія воспит. военно-учебн. заведеній 1840, т. 27, № 105, стр. 152—154. 19, До р. 1839. П. Б. Н. Малороссійскія суевѣрія. Вѣдма. — Полтав. губ. Вѣд. № 35, 255—257. 20, До р. 1839. А. Скальковский. Иаустныя преданія о Новороссійскомъ Краѣ. — Журналъ для чтенія воспит. военно-учебн. завед. т. 19, № 75, 493—323; № 76, 458—494. 21, До р. 1839. Срезневскій. Украинскія сказки. Галатея, ч. 4, № 34, 535—552. 22, До р. 1840. Бѣлецкій—Носенко П. Лингвистическіе памятники повѣрій у малороссіянъ. — Полтавск. Губ. Вѣд. № 23, 167—171; № 24, 175—177. 23, До р. 1840. Х. Х. Письмо помѣщика Черкаскаго уѣзда. — Одесскій Вѣстникъ № 80, 353—354 (О праздниствѣ въ м. Мошнахъ). 24, До р. 1840. Народныя украинскіе напѣвы, положенныя на фортепьяно Николаемъ Маркеничемъ. Москва, 1840, 4°. — Реценз. Сѣв. Пчела, 1840, № 101. 25, До р. 1842. Atheneum, t. VI. Adam Słowikowski (польскій переводъ варіанта пѣсни о Бондаренкѣ) 26, До стр. 23, № 116 додати: XII, ч. 6, № 12, 112—120 (Вѣдма, вовкулака, чортъ, домовый, бѣсъ куцый и бѣсоголовецъ (?). Огненный змій, вихрь (?), мертвецъ и мара). 27, До р. 1842. Чумаки. — Посредникъ, № 39, 305—307. 28, До р. 1842. Т. П.-кій. Рождественскія святки у малороссіянъ. — Одесскій Вѣстникъ, 1842, № 101, 475—477. 29, До р. 1842. Девятая пятница. — Курскія Губ. Вѣд. № 28, 286—288; № 29? 24, До стр. 23, № 119: въ стр. 2-ій низу викинуть „если не ошибаемся“, а також слова (5 стр. згори): „какъ кажется“, в стр. 8 низу замість 1836 треба 1846; на стороні 24, стр. 2 згори, замість 40 — треба 39. 25, До р. 1843. Петръ Коропчевскій. Открытыя тайны народныхъ повѣрій. — Курскія Губ. Вѣд. № 38, 306—310. — То же, Полтавск. Губ. Вѣд. на 1844 г., № 20, 181—184. 26, До стр. 24, № 122: Пискаревъ А. Дѣяніе и судьба Запорожскаго полковника Максима Желѣзняка (Малороссійскія пѣсни). Стихотвореніе. — Маякъ, 1843, т. 9, 82—84. 27, До стр. 25, № 128, ч. II: Свадебныя пѣсни (Черниговск. губ.) Досг. И. И. Гамалею, ч. 2, стр. 144—152. 28, До р. 1843. В-въ. Народный праздникъ въ Харьковѣ. — Харьковск. Губ. Вѣд. № 42, 380—382. 29, До р. 1843. Сементовскій К. М. Праздникъ Рождества Христова въ Малороссіи. — Полтав. Губ. Вѣд. 1843, № 52, 364—366. 30, До р. 1843. Палей (Малороссійское преданіе). — Саратовск. Губ. Вѣд. № 17, 98—100. 31, До р. 1843. Леопольдовъ А. Обыкновенія и поговорки малороссіянъ Аткарскаго уѣзда. — Саратов. Губ. Вѣд. № 27, 151—152. 32, До стр. 25, 3 стр. низу: зам. т. XII — треба XI. До стр. 25, № 128, 2 низу: замість 87 — треба 86. До стр. 25, № 134, 5 низу: зам. т. XII — т. XIII. 33, До стр. 24, № 121 додати, що автор: Сементовскій, до стр. 24, № 123 додати, що автор: К. Сементовскій, тай належить її не

до р. 1843, а 1844: Маяк, 1844, т. 11 (а не II), стр. 1—45 (на стр. 25, № 130 єсть зайвий дублікат сього №). 34, На стр. 25, № 131 — теж належать до р. 1844, а не 1843. На стр. 24, № 125 — теж належить до р. 1844, і треба: т. XI (а не IX). На стр. 26, № 138, треба 11—15, а не 11—25. 35, До р. 1845. А. М. О гада́нях у малоросіянъ 24 і 30 нояб́ря, во дни св. великомученицы Екатерины і св. Андрея Первозваннаго. — Киев. Губ. Вѣдом., № 47, 390—392; № 52, 427—429. 36, До р. 1845. Обь украинскихъ чумакахъ. — Курскія Губ. Вѣд., № 29, 409—415. До стр. 26, № 144 додати: то же, — Таврич. Губ. Вѣд., № 32, 131—134; № 33, 135—136. 37, До р. 1845. Сементовскій. Очерки малоросійской демонологии. — Киев. Губ. Вѣд. № 13, 91—92; № 14, 98—100; № 15, 108—109; № 16, 107—118 (Домовой, вѣдьмы, русалки, болотняний, лѣший). 38, До р. 1845. Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губернии. — Полтав. Губ. Вѣд., № 15, 157—158; № 19, 187—189; № 22, 213—214; № 24, 227—228; № 37, 352—354; № 47, 468; № 49, 490. 39, До р. 1846. Сементовскій К. М. Нѣкоторые народные обычаи и повѣрья здѣшней губ. — Полтав. Губ. Вѣд., № 18, 231—232; № 19, 246—248; № 41, 512, № 52, 645—646. 40, До р. 1846. А. М. О гада́нях у малоросіянъ 24 і 30 нояб́ря, во дни св. великомученицы Екатерины і св. Андрея Первозваннаго. — Киев. Губ. Вѣд. № 8, 64—67. 41, До р. 1846. Малоросійская народная дума о битвѣ Чигиринской. — Полтав. Губ. Вѣд. 1846, № 47, 587—588. 42, До стр. 27, № 150 додати, що: Изъ статьи Грабовскаго, помѣщенной въ Виленскомъ журн. „Rubon“ о преданіяхъ, собранныхъ П. А. Кулишемъ, приведены: легенда о Киевскихъ золотыхъ воротахъ, о Мазепѣ, царѣ Петрѣ, о Кириллѣ Кожемякѣ, изложено содержаніе нѣкоторыхъ мифологическихъ преданій и пр. 43, До р. 1846. Малоросійскіе чумаки. — Полтав. Губ. Вѣд. № 17, 212—216. 44, До р. 1846. Р. Горобѣнчко (гимнаст, игра въ малоросійскихъ селеніяхъ Саратовской губернии). — Саратов. Губ. Вѣд., № 18, 125—126. 45, До р. 1846. О важности народныхъ преданій. Ред. — Киев. Губ. Вѣд. № 1, 1—3; то же Олоонецкія Губ. Вѣд. № 13 и 14. NB Новый годъ. 46, До стр. 28, № 155: зам. № 46 — треба 23 и додати: „тоже“, Полтавск. Губ. Вѣд., № 1. 47, До р. 1847. Сельскій бытъ жителей села Дѣдовцевъ (Волынской губ. Житом. у.) — Волынскія Губ. Вѣд. 1847, № 14, 39—41 (Перепечат. изъ „Маяка“, 1844, т. 14). 48, До р. 1847. Чумаки. — Журн. для чтенія воспит. военно-учебн. завед., т. 66, № 263, 340—350. 49, До р. 1847. Коляда. — Волынск. Губ. Вѣд. 1847, № 16, 48—49. 50, До р. 1847. Историческія воспоминанія. Дмитріева суббота. — Полтав. Губ. Вѣд. № 43, 484—486. До стр. 29, № 157 додати рецензію: 1) Отеч. Зап. 1848, т. 58, 98—99; 2) Сѣв. Пчела 1847, № 133 (Я. Я. Я.); 3) Харьков. Губ. Вѣд. № 19, 145—148 (А. С.). 51, До р. 1848. И. К. О томъ, сохранились ли характеристическія черты древнихъ руссовъ въ жизни и характерѣ настоящаго поколѣнія, въ нашемъ краѣ. — Киев. Губ. Вѣд., № 1, 1—4; № 2, 13—16; № 3, 23—26. 52, До р. 1848. Меньковъ Петръ. Дѣвичь-Гора. — Чтенія въ Общ. Ист. и Древн. Рос. (годъ 3-й), № 6, 88 (въ с. Сахновкѣ, Канев. у. Здѣсь разсказывается преданіе объ убіеніи одной дѣвицы въ татарское время). 53, До стр. 30, № 165: про „Вѣдомости С.-Петербур. Полиціи“ нічого не знаю (щось сумніває!), а було се „Кіевск. Губ. Вѣд., № 49, 439—443. 54, До р. 1849. Земледѣльческіе праздники. — Кіевск. Губ. Вѣд. № 33, 266—267. До стр. 33, № 173: поправити „Москвитянинъ № 7 на № 8, стр. 83—84 й додати 2) Отеч. Зап. 1850, т. 69, стр. 127. 55, До р. 1849. Малоросійскія обычаи въ свѣтлую недѣлю за 200 лѣтъ передъ симъ (Изъ Боплана). — Полтав. Губ. Вѣд. № 14, 153—154. 56, До р. 1849. Саблуковъ Г. Свадебныя пѣсни южныхъ русскихъ (малоросійскихъ) поселенцевъ въ Балашовскомъ уѣздѣ. — Саратов. Губ. Вѣд. № 18, 47—51. 57, До р. 1849. Съ паномъ не братайся, жинци правды не кажы, чужон дытны за свою не беры. — Киев. Губ. Вѣд., № 50, 402—404. 58, До р. 1850. А. фонъ Крамеръ. Свадебныя пѣсни крестьянъ села Верхотшанки, Воронежск. губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 36, 301—303. 59, До р. 1850. Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Киев. Губ. Вѣд. № 16, 121—123; № 17, 129—131; № 18, 137—139. 60, До р. 1850. В...въ. Праздникъ въ Старомъ Мерчинѣ. — Харьк. Губ. Вѣд. № 35, 283—286. 61, До р. 1850. Канунъ Нового Года (Меланки) и канунъ Богоявленія (голодная кутья). — Киев. Губ. Вѣд. № 17, 129—131; № 18, 137—139. 62, До р. 1850. Ф. А. Вербиное воскресенье въ Херсонѣ. — Москвитя-

нинь, ч. 3, № 10 (май), кн. 2, стр. 29, 63, До р. 1850. Я. З — і й. Наши рождественські праздики, № 1, 1—3 (Кіев. Губ. Вѣд.? — Загубив справку). 64, До р. 1851. Матеріали для описанія Курської губ. — Курск. Губ. Вѣд. № 10, 91—94; № 11, 101—104; № 19, 162—166 (уличныя пѣсни). 65, До р. 1851. Малоросійскія пѣсни (Ізъ книги, изд. М. Максимовичемъ. Москва, 1827). Перев. Н. Бергъ. — Москвитининъ, ч. 1, № 2 (янів.), кн. 2, 168—170. 66, До р. 1851. Сементовскій А. Замѣтки о народныхъ праздникахъ. — Кіев. Губ. Вѣд., № 20, 153—155; № 21, 164—165; № 22, 171—173. 67, До р. 1851. Чумачество (сообщено). — Кавказъ, № 78, 318—319. 68, До р. 1851. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губ. Н. К. (Костомаровъ). — Саратов. Губ. Вѣд. № 22, 108—109, 69, До стр. 35, № 190, 2—3 низу. А. Тулуб, № 21, — се, здається, належить не до 1851, а до 1853 року. 70. До р. 1851. Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Отеч. Зап. т. 76, № 6, 53—66. — Рецензія: Москвитининъ 1851, ч. 4, № 5, 350—360; № 19, 565—538 (В. Плаксинъ). 71, До р. 1852. Н. Костомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 49, 265. 72, До р. 1852. К. П. Красноурскіе обычаи, пѣсни и повѣрья (Надпрутье-Калина). — Пантеонъ, т. 6, № 12, 70—81. 73, До р. 1852. А. фонъ-Крамerville. Русскія и малоросійскія загадки Воронежской губ. — Воронежск. Губ. Вѣд. № 26, 174—175; № 27, 180. 74, До р. 1852. Афанасьевъ А. Религіозно-языческое значеніе избы славянина. — Кіев. Губ. Вѣд. № 15, (перепечат. изъ Отечеств. Записокъ 1851, т. 76, № 6). 75, До стр. 36, № 197 додати: Замѣтки объ особенностяхъ языка въ Херсонѣ и его окрестностяхъ, № 20, 170—171; № 21, 176—177; № 30, 243—245. 76, До р. 1852. П. С. Вѣсти изъ Кіева. — Москвитининъ, ч. 2, № 6 (мартъ), кн. 2, 76—87 (Святоточныя обычаи малороссіи). 77, До р. 1853. Общій отчетъ о матеріалахъ, поступившихъ въ Русское Географическое Общество и разсмотрѣнныхъ отдѣленіемъ Этнографіи, съ 1 сент. 1852 г. по 1 янів. 1853 г. Сост. И. И. Срезневскимъ. — Вѣсти. И. Р. Географ. Общ. ч. 8, 1—18, имѣется: Шумко. Домашній бытъ простого народа въ Павлоградскомъ уѣздѣ. 78, До р. 1853. Г. Данилевскій. Снѣгурка (мифъ зимы). Украинская сказка. — Москвитининъ, ч. 6, № 23 (Дек.), кн. 1, 135—137. 79, До р. 1853. Н. Костомаровъ]. Народныя пѣсни, собранныя въ Саратовской губерніи. — Саратов. Губ. Вѣд. № 1, 1—3. 80, До стр. 38, № 208, стр. 2 згори: треба: №№ 6, 9, 27, 34. 81, До р. 1853. П. Сорокинъ: Дружка. Этнограф. очеркъ. № 39, 251—252. 82, До стр. 38, № 208, — здається бракує: П. Огієвскій — Охочій. Мѣстныя народныя пословицы и поговорки, № 9, 382—384 (а въ № 23 — він вже вѣсть). 83, До стр. 38, № 208 додати: А. Шишачкій-Илличъ. Приказки, № 17, 142—143. 84, Теж (до стр. 38, № 208). И. К. Иванова писня, — № 42, 398—399 (а може се не народня?) 85, До р. 1854. А. П. Полѣсская коляда. — Волинск. Губ. Вѣд. № 3, 6—7. 86, До р. 1854. Гр. Дикій попъ (преданіе). — Екатер. Губ. Вѣд. кн. № 3-му. 87, До р. 1854. Негрескулъ В. Малоросійскія преданія. — Вѣдомости Московской городской Полиції, № 62, 317—318. 88, До р. 1854. Ив. Присовскій. Бытъ уманцевъ. — Кіев. Губ. Вѣд. № 45, 310—312; № 46, 313—315. 89, До р. 1854. А. фонъ-Крамerville. Русскія и малоросійскія народныя загадки Воронежской губ. — Ворон. Губ. Вѣд. № 4, 23—25; № 5, 30—31; № 6, 38—39. 90, До стр. 41, № 276 додати рецензіи: — 1) Кіев. Губ. Вѣд., 1854, № 27, 173—176; 2) Москвитининъ, 1855, т. 1, № 4, 93—102 (Н. М.); т. 3, № 11, 49—70 (Каменскій); Современникъ, 1858, т. 71, 70—77.

Гадаю, що до р. 1854 більш нічого не можна вискупати.

З поваженням В. Доманицький.

Ще: 1) До р. 1885. С. Neuman. Dumy ukraińskie. Recz o eposie kozackim rusinow. — Ateneum, 1885 г. (було и окремо). — Рецензія на неі: Кіев. Стар. 1986, V, 153—156.

П. Листіака.

29/VI 1904.

Високоповажаний Борис Дмитрович!

Ще де-які дрібниці до „Литературы укр. фольклора“: 1) До ч. 6 Nowy Pamiętnik Warszawski, T. XVIII, квітень-червень, XIV, липень-серпень i Swactwa, wesela i urodziny ludu ruskiego na Rusi Czerwonej przez obywatela tumtego kraju opisane. 2, До р. 1827.

Челяковскій. Сборникъ славянскихъ пѣсенъ, кн. 2 и 3, 1825—1827 г.г. (кілька зразків укр. пісень) [не ручуся, що збірник в мові російській!]. 3, До р. 1830. Pamiętnik Umiejętności. 1830, IV (Листи Ходаковського до Л. Голембіовського). 4, До ч. 59: дійсно Молва (а не Телескопъ) — вона видавалась при „Телескопъ“. Далі „Телескопъ“ не № 20, а 21, відд. IV. Критика, стр. 336—348. Замість: „Письмо по поводу рецензии г. Мастака“ треба так: „Письмо отъ издателя малороссійскихъ пословицъ и поговорокъ“, Молва, № 29, відд. Корреспонденц. (Додаток до 22 кн. „Телескопа“). Нарешті зам. „Отвѣтъ г. Мастака на письмо“ — „Отвѣтъ г. В. Н. С.“ (письмо отъ издателя), Молва, № 33 (Приложъ къ 22 кн. Телескопа), стр. 88—99. 5, До р. 1835. Z. D. Chodakowskiego. O Słowianszczyźnie przed Chrzescianstwem i W. Surowieckiego. Zdanie o piśmie temże z dodatkiem krótkiej wiadomości o Chodakowskim, korespondencyi jego. W Krakowie, 1835. Мал. 8°, 51 стр. 6, До того ж року. Turowski Kazimierz. Uwagi nad niektórymi pieśniami poetów ludu. Lwów, 1835 (Для прикладу заведені церк пісні). 7, До р. 1839. „Сынъ Отечества“, т. VIII, отд. VI, 89—90 (Мнимая автобіографія Доленго-Ходаковскаго). 8, До № 95: X. Wojnilowicz. Kto był mianowicie Zoryan Dolega Chodakowski? Додаток до „Warszawski Dziennik poranny“. № 15. 9, Русскій архивъ, 1889, №№ 5—7. Письма митрополита Кіевскаго Евгенія Болховитина къ В. Г. Атанасевичу (цінні речи про Ходаковського) [не знав ні Пипін, ні Rawita-Gawronski]. 10, До р. 1866: „Biblioteka Warszawska“, 1866, т. III, Zeszyt 5 — листи Ходаковського до генерала Кржинскаго [дуже цінні, Пипін їх не знав]. 11, До р. 1842: „Atheneum“, oddz. II, zesz. II, 204—214 (листи Ходаковск.). 12, До р. 1845: Siemeński. Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie. Poznań, 1845. 13, До ч. 466 додати що в „Siolo“, zeszyt I, 79—80 есть спомини про Вагилевича и Доленгу-Ходаков., написані Stachursk'im-Swicieck'im.

З пошаною В. Доманицький.

З НЕПУБЛІКОВАНИХ МАТЕРІАЛІВ М. ЗАКРЕВСЬКОГО¹⁾.

Збірку М. Закревського „Старосвѣтскій Бандуриста“ (1860—1861) критика зустріла, як відомо, неприхильно. А. Гатцук (Основа, 1862, V, 55—73), а потім П. Єфименко (ib., X, 27—48) дуже детально розглянули цю працю і висловили авторові її чимало неприємного, хоч і правдивого, особливо другий критик. Та й Гатцук, що висловився прихильніше й був зазначив деякі позитивні сторони праці, все-ж-таки не забув додати, що книжка спізнилася років на двацять. Взявши на увагу стан української етнографії на початку 60-х років, можна собі уявити, як мало оцінили рецензенти „Бандуристу“.

І — ніде правди діти — на такий присуд значною мірою доводиться пристати й за наших часів. Окрім хиб методологічних (класифікація, наприклад, пісенного матеріалу, заведення до народньої пісні штучних творів) чи не найбільша вада збірки — компіляційний її характер, невелика кількість оригінального матеріалу. Це останнє особливо невідгідно рекомендувало книжку, коли тільки вона з'явилася у світ. Але тепер така особливість праці Закревського, розуміється, втратила свою гостроту і навіть, до певної міри, ця хибна якість перевернулася у корисну, бо деяких збірок, що з них Закревський користавсь, знайти дуже тяжко; отже збірка Закревського корисна тим, що в ній маємо мало-

¹⁾ Головніша література про Закревського: Основа, 1862, V, сс. 55—73 (рецензія на „Старосв. Банд.“ А. Гатцука); ib., X, сс. 27—48 (рец. П. Єфименка); Вѣстникъ Европы, 1868, IV, сс. 949—958 (рец. М. Костомарова); Н. Закревського — „Описаніе Кіева“, т. II, вид. 1868 р., „Послѣловіе“ сс. 926—928; „Кієвлянинъ“, 1871, № 96 (некролог); Пыпинъ и Спасовичъ, Исторія славянскихъ литературъ, т. I, с. 394; Н. Петровъ, Очерки исторіи украинской литературы XIX в., с. 174; А. Пыпинъ—Исторія русской этнографіи, т. III, сс. 343—347, 425; „Зоря“ 1894, №№ 4—6. О. Огоновскій—Исторія литературы рускои, ч. IV, с. 189—199; Б. Гринченко, Литература украинскаго фольклора, сс. 57, 67, 68, 87, 97, 231; „Кіевская Старина“, 1902, VII—VIII — І. Г. „Письма Н. В. Закревскаго къ прот. П. Г. Лебединцеву“ (сс. 77—94); М. Сумцов — „Діячі українського фольклору“, 7; Д. Эварницкій, Лѣтопись Екатеринославской Ученой Архивной Комиссіи, 1911, в. VII, сс. 117—124 — „Къ біографіи малороссійскаго этнографа Н. В. Закревскаго (1805—1871)“ (з портретом); теж — у „Историческомъ Вѣстникъ“, 1911, IV, сс. 211—217. С. Єфремов — Исторія українського письменства, вид. III, 139; І. Ілюстровъ—Жизнь русскаго народа въ его пословицахъ и поговоркахъ“, вид. III, с. 42. Також дивись Енциклоп. Словник „Брокгауза и Ефрона“, т. 23, с. 183; Словник „Просвѣщенія“, т. 9, с. 479; „Русскій Біографическій Словарь“, том „Жабокритскій-Зяловскій“, сс. 200—201. У цьому-ж виданні зазначено деяку літературу. Русская Старина, 1888, XI, И. Павловскій, Дневникъ О. М. Бодянскаго, с. 410.

приступний матеріал, цікавий дослідникові при порівняннях студіях. Але, розуміється, таке значіння праці лежить уже далеко за планами, намірами й здібністю авторовими; такого значіння тій чи іншій праці надає вже тільки історія, без жадної авторової участі.

А. Пипін, історик української етнографії, ставить М. Закревського на межі старого й нового періоду українського народознавства¹⁾. Погодившись в основі з такою кваліфікацією, треба застерегти одначе, що до нового періоду української етнографії Закревського можна застосувати тільки з причин хронологічних, бо способи його праці не тільки не визначалися чимось новим, а навпаки, робили з „Старосвѣтскаго Бандуристы“ явище регресивне.

Той-же Пипін у зазначеній праці скарживсь на брак біографічних відомостей про Закревського. Р. 1911 проф. Д. Яворницький у „Лѣтописи Екатеринославской Ученой Архивной Комиссії“ (в. VII, сс. 117—124) та „Историческомъ Вѣстникѣ“ (IV, 211—217) розповів про цікавий раритет, що щасливим випадком дістався до його рук, а саме — авторський примірник „Старосвѣтскаго Бандуристы“. Виявилося, що Закревський сподівався перевидати свою книгу, в усякім разі — пильно призибував новий матеріал для всіх трьох розділів своєї збірки (пісні, прислів'я та словник). Очевидно з цією метою до кожної сторінки друкованого тексту вправлені були сторінки чистого паперу — і на них заводив автор свої численні додатки. Як відомо, проект перевидання так і лишивсь нездійснений, а сам авторський примірник, мабуть, пережив багато по смерті Закревського, аж поки попав до певних рук. Серед тих управлених сторінок проф. Яворницький розшукав фотографічний портрет Закревського з автографом та „Очеркъ жизни сочинителя“; портрет і „Очеркъ“ разом були опубліковані в зазначених виданнях. Отож незвичайно цікавий документ зберігся тільки через давно знану енергію проф. Яворницького — розшукувати подібні речі.

До цього часу лишається неопублікованим той фольклорний матеріал, що його призибував Закревський для другого видання. Нижче ми подаємо частину матеріалів, а саме — додатки до прислів'їв та приказок. Щоб дослідник міг уявити собі й розполог матеріалу в запроєктованому перевиданні, розбивкою ми подаємо ті прислів'я у друкованому тексті, що за ними йдуть додатки. Пильнували ми віть у віть передати правопис авторів, хоч з причин технічного характеру довелося нам відмовитися од Максимовичевого дашка — , що його Закревський, як відомо, дуже любляв. Але гадаємо, що це мало важитиме, бо спеціалістові-дослідникові дуже легко реконструювати його, а неспеціалістові такі тонкощі нідочого. Заводивши свої додатки, Закревський уживав такого способу: у тих місцях друкованого текста, де він мав зробити вставки, писав різноманітні коректорські значки, а на чистих сторінках під такими-ж значками містив новий матеріал. Це й дало змогу подати не сам матеріал тільки, але й розполог його.

¹⁾ А. Пыпинъ. Исторія русск. этнографіи, III, 339.

До першої сторінки прислів'їв (141 ст. друкованого тексту „Старосвітського Бандуриста“) маємо такі додатки:

Абы Богъ ласкавъ... Абы болото, а жаба буде. До прислів'я „Абы були побрязкачи...“ додано: [святое мѣсто не пудеть пусто]. Абы вамъ гарбузь... Абы гроши, усе буде. *Pecunia regina*. См. зъ грошми. Зверху над цим: Абы голова здорова, а хлѣбъ буде. Абы здоровъ... Абы здоровы наши головы! См. Чого на свѣтѣ. Абы моя голова здорова... Абы нашъ возъ уладъ котился — додаймо рукъ. Що бъ не сидячого... Абы схотѣвъ, то знайдешъ на свои руки муки. *Besser leinen als feiern*¹⁾. Абы хлѣбъ... Абы хто, тыльки перехрестись, та й до куриня (Запорожск.). До ст. 142. А бѣло?... А вонъ и усомъ не моргав (моргне). А вже жъ... А вже по гарантѣ. *Juž po harapie...* *Laus ist der Sshmaus*. Спусти лѣто въ лѣсъ по малину. См. по шкодѣ. А голено?... А дзуски. А засъ. См. Кому — кому. А жъ жижки. Ажъ лихо смѣється. На прикладъ: Такъ садять гоцака, выбивають тропака, ажъ лихо смѣється. 2) Ажъ пальци знати. См. Утявъ. 1) Ажъ очи ёму рогомъ лѣзуть. А ния ся въ ѣвъ... А нуте, Самарци, потягнемъ по чарци. А про рокови що?... Армата сама стреляти не вмѣе (Величко). А это (выбачайте) — поставлено літери, що розуміються після крапок, поставлених у друкованому тексті. Після цього прислів'я додано таке: „А чортъ-б убили вашего батька, та зъ вашими козаками“ — кажуть жонки, а козакамъ чортъ — ма й гадки; абы горѣлка була. А що бъ то бѣ... А що бъ я Москалемъ тричи зробився. До стр. 143. Баба зъ пекла родомъ... Баба тоди и хвабра, якъ на печи. Багатому чортъ... Багатый, да озирайся: чужій потъ чужа й сорочка сушить. Байки (баглан) бити... Ханьки мне. Бачили очи... Бачить Богъ зъ неба, що кому треба. Безъ муки... *Pas de plaisirs, sans peine*. Безъ труда нѣтъ плода. Безъ подпалу... Безъ примусу мужикъ не робить. *Wenn der Bauer nicht muss, rührt er weder Hand noch Fuss*. Безъ хазяина... Безъ хазяина чужи руки — кочерга. До ст. 144. Після прислів'я „Бесѣды багато, а розуму мало“ поставлено належні букви в слові, де стоять крапки. Бій бриндзю... Бій ёго кіємъ не обухомъ. Да прислухайсь до сраки ухомъ; коли бадить, знова битъ. Богу хвала... Богъ—Батько: якъ буде насъ держати, то буде й годувати. Богъ бачить зъ неба, що кому треба. Богъ ёго святий знає... Богъ жонкамъ волосся довге давъ за те, що розумъ имъ укоротивъ чимало (Артемовскій). Богъ не трубить... Богъ суде не такъ, якъ люде. Бодай жартовати... Бодай же тебе (тя) взяла лихая година! Бодай та (е)бе качки... Бодай тебе перва куля не минула... До стр. 145. Больше, якъ шмать... Больше на свои лотоки воды всякъ забирати тищиться. (Величъ) См. На свои мантѣ. Бочка меду... Боязливого сына, мати не плаче (Сковорода). До прислів'я „Брехнею свѣтъ пройдешь“... додано: *Ehrlichkeit währt am längsam*. Бував на конѣ... Бувавъ у бувальцяхъ. Сирѣчь: на своєму вѣку. Буває й у насъ всяко; бо „люде, якъ люде“. Буває лихо, що плаче; а бува що й скаче. Був в овкѣ... Бувъ квасъ, та не було васъ; а настало квасило, дакъ и васъ розносило. До стор. 146. Буденна нашої вулицѣ праздникъ. — Додано: См. Приїде. Буки... Була колись правда; пожила [повернулась] та й гайда. Було вчити, якъ у перекъ подушечки лежало; а вже впововжъ! Було бъ корыто... Було та загуло. *Олеum est operam perdidit*. Бѣгае, якъ котъ загорений... Бѣгавъ усюды, якъ цуцкы за тичкою. Бѣда бѣду тримає... *Un malheur ne vient jamais seul* Бѣда за бѣдою... додано: См. Нужда. Бѣда не ходить по лѣсѣхъ... Бѣда одна—людей една, сирѣчь еднає, соединяє. Бѣда, якъ дуда... Бѣда-жъ моя головонько! До стор. 147. Варовався кія... Вашъ верхъ, а наше заткало [а наша затычка]. Велика Руська мати... Велики злодѣи малыхъ вѣшають. *Magni fures parvum ducunt* (Diogen). Великий Татарскій конь... Великимъ быть вѣща есть чрезъ себе самому, а нежели по чіємъ уроженю кому (Величко). Величається, мовъ свиня... *Gallus in suo sterquilinio plurimum potest*. Wichtig, wie ein Hahn auf seinem Düngerhaufen. Величається, якъ (вибачайте) свиня въ дощъ... Величається, якъ порося на ёрчику. См. скаче. Величається якъ чумацкая вощъ... Додано літери намість поставлених в дру-

¹⁾ Німецькі прислів'я у Закревського в оригіналі писані то готикою, то латинкою. З причини технічних усюди вживаємо латинки.

кованому тексті крапок. Після цього додано: „Вербя бѣ, не ябю; за тыждень Великдень!“ Вередую... Веремія. См. Почавъ. Вертяться, якъ швець... Веселый поглядъ, кажуть, и людей веселить. Видно зааду... Видно пана по жупану. До стор. 148. Переправлено друкарську помилку в прислів'ї „Вовка якъ не годуй... Вовкъ бере и лѣчене... Non curat numerum lupus (Maro). Вовкъ черезъ послы не тые. Вовк що споткає, то зѣсть (Климентій. 1700 г.). Вовцю скубуть, а козамъ... Auf den Sah schlägt man, den Esel meint man. Вода зъ водою... Переправлено друкарську помилку („чоловѣкъ“). Водважний Жидъ... поставлено літери замість крапок. Воддай руками... Водкраиний шматокъ дуже добре не притулишь. См. Одрѣзана. Воду вари... Вставлено „й“ („вода й буде“). До ст. 149. Водъ напасти... Водъ нѣго, якъ водъ цапа, ни вовны, ни молока. Водъ свого пана... Водъ себе не втечешъ. Водъ смерти... Водъ страха назадъ, подогнувши хвостъ, повернули (Величко). Возити москаля... додано: См. Москаля. Возити попа... додано: „С. подвезти“. Возъ тамъ мусить... Mit dem Strome schwimmen. Воломъ зайця не догонишь... Волови дай половы, та жени по волѣ; а коневы вовса, та жени якъ пса. Волю коловати... Вона жъ наче усь шляхи погубила. Вона бѣ угору плювала, та в ротъ хватала, — така хитра. — Вона дивиться такъ, що ажъ молоко кисне. — Воно такъ, ващеи проше: сучка санячта замчала (Котляревскій). Вонъ зъ Золотоноши... Вонъ зъ Таращи, де люде кращи. 1) Вонъ геть-то любить скянного бога (штофъ). — 3) Вонъ не який небудь дурень, — головы подъ колесо не подсуе. — 2) Вонъ не только пьяный, але и тверезый розуму не має. (Мазепа. 1689). Вонъ по городу гавъ ловивъ... Вонъ свиту гаптує, а мы, сѣромьяги, мовчки латаємо. Вонъ! щобъ и духъ... Вонъ (Вона) якъ за стѣну засунувся, (засунулась) сирѣчь сумный. Воробенъ на себе... Ворога хлѣбомъ да солюю карай. Воронъ воронови... Вороти въ болото, то въ лѣсу будешъ. До стор. 150. Все мине, а грѣхъ зостане... Все минется, одна правда зостанется... Все на бѣдного дригота... Все на свѣтѣ за часомъ уплываєть. (Величко). Встанъ, жонко, будемо говорити... Встанъ, лих, та й не ляжъ!.. Втекай, голый... Втре вонъ (вона) менѣ руку. Вхопивъ шиломъ папки... Вчений дурень ще дурнішій одъ невченого. Вчи лѣйного не молотомъ, а голодомъ. Въ гуртѣ каша ѣсться... Переправлено „Ср.“ на „См.“ й додано: У двохъ. Въ добру хвилю... Въ добрыи жорна що не вкинъ, то змеле. (Климентій). Въ куну посадити... Въ Луцку все не-по-людску: навколо вода, въ серединѣ бѣда. До ст. 151. Въ огородѣ лобода... Буки. Додано після цього слова: „Ой на горѣ“, — а після цього прислів'я: „Въ одного лих. См. Правда“. Въ середу... вставлено слово „баба“: „Въ середу баба постила, а кобылу вкрала“. Въ Станиславѣ... Въ старци пугю не вгнати, а зъ старцю хочъ калачемъ подманювати (Климентій. 1700). Въ хатѣ... Въ Хоролѣ — всѣго доволѣ. Выбачайте: чѣмъ багаты... Выбій хвостъ обѣ тынь. См. Знаю я. Выбираешъся... переправлено друкарську помилку (ъ після ш викреслено). Выдавъ го... Выдушивъ, якъ медвѣдь пчолы. (Величко). Выори мѣвко... Выпнвъ добру повну. Высокій, якъ дуга — вставлено прямый — Высокій, прямой, як дуга. До стор. 152. Вхопився, якъ козакъ... Вышкварки. См. Я съ тебе. Выють тее... Вѣкъ бѣдою збавишь, бѣду и въ домовину зъ собою положишь. Вѣкъ не день! Гляди и шануйся! Вѣкъ живы... Вѣкъ одинъ; другого не буде. См. Разъ мати. Гарбузъ мамѣ... Гарно мазана палиница, а не дитина. Гарна, якъ квитка у полѣ... Гарно говорить, та въ громаду не берутъ. Глухому пѣсню спѣвати... Після цього слова вставлено: Surdo fabulam paggare; після-ж цього прислів'я: Гляди лишъ, жаба цицьки дасть! Гляди жъ, щобъ... Гляди, щобъ оттоль куля яка по вѣтру не залетѣла (Сѣрко). Глядитъ якъ чортъ... Глядитъ вовкъ за вовцями. Lupi ovem commisi sti (Terent). Окремо добавлено й не назначено, куди це прислів'я віднести: „Вѣдьмы крадутъ зъ неба хмари, та у глечики ихъ заховують“. До стор. 153. Говорить, що слина до губы принесє — додано: Gada co do gęby przyjdzie, (slina przyniesie). Годи, куме, ѣсти... Годили, якъ той болячѣ. Годилося бы обоимъ на одну осіку повѣсити. Година платить, година тратить — додано: Chaque chose a son temps. Годуй мене до Ивана... Голено, — „Ни, стрижено!“ См. У ёго (у неї) усе стрижено. Голоде, дай ѣсти... Голодне

звѣсть и холодне. Голодне око... Голодни злыдни годовати. Голодному — кожда страва... Der Hunger ist der beste Koch. Голодныхъ и муха повалить... Голодь — не тетка, не нагодуе. Голому разбой не страшень... Голосъ людскій — голосъ бываетъ Божій (Величко). Vox populi — vox Dei. Гонитися за вѣтромъ... приписано: См. Искати. Гора з горою... gora z gorą się nie znidzie, ale człowiek z człowiekiem. До стор. 154. Горнець казана ганьбуе... приписано: „garcowi“ — Ein Esel heist den andere einen Langohr. Горохъ на стѣну кидаетъ — по цих словахъ вставлено: groch na ścianę rzucać! Гость лавы не засидить... Гость — невольникъ. Грай, Петре!.. Грай море въ мищині (Буря въ стакані). Громада — великій человекъ... Гроши й камень добвають. Губою, що хоч плести... Гуде у ёго въ кишені, бо грошей немае, або: Уѣ кишени попродирались. Гуртомъ добре... приписано: „У двоохъ“; додано: Гуртъ и въ Бога краде. См. Якъ жить. До стор. 155. Дай, Боже!.. Дай ёму пучку, а вонъ за всю ручку. Дай — не дай... Дай пановъ покошувати, а вонъ и гамкне. До стор. 156. Два когута... Два коты въ одному мѣшку не помиряться, (або): Два коты въ единомъ мѣху не могутъ зъ собою жити. (Величко). Де багато господынъ... Viele Köche verderben die Suppe. Де багато грѣха, тамъ нѣкого карати. Ubi multi peccant, nemo punitur. Де верба... (або): Де вода, тамъ верба. Де врода, тамъ и сила. Де все гостина... Де въ Бога корчма, тамъ у чорта церковь. См. Де Богъ. Лихо тобѣ... Дегтярь и смердитъ дегтемъ. Де люди... Де люде, тамъ нуде. До стор. 157. Де одвага... переправлено помилку в слові „Frisch“ — видрукуювано Friscy. Де пьють... Дере, якъ Сидорову козу. Держи вовка за вухо, (т. е. дурно воспитанного сына) Lupum auribus tenet. (Terent.). Де тоньше... tam się rwie... Abrumpitur facile tenuis funiculus. [Lucianus]; після кінця абзаца цього: Де треба руки грѣть, тамъ треба и огню. Де чортъ самъ не зможе... Wielka moc w warkoczu. — Das Schürzenrecht hat viel Gewalt. Держись якъ вошь... Держитися, якъ сльпий * за поводача. См. Прилить, Тримається. Дешева рыбка... Де щастье, тамъ и ворогъ. До стор. 158. Дивиться, якъ волю... Цей уступ переправлено так: Дивиться, якъ волю на новий ворота. Дивиться, якъ теля на нови двери. Додане нове прислів'я: Дивиться, якъ чертъ на попа. Дмесяся, якъ легке... Дметься, якъ лопухъ на огні, якъ кажуть, зверху блищить, а въ середині свистить. Днесъ мені... Диіпро тече просто до Съчи. Добра дѣвка... Добра живба (жилба), коли сварки нема. Добра рада... Добра рѣчь вѣщо краще. Добрався, якъ вовкъ до кошары... переправлено далі: добрався якъ котъ до сала. Добре багатому красти... Добре братство краще багатства. Добре знайте... поправлено помилку друкарську в слові „затирайте“. Добре чуже лихо... Bene facit, qui ex aliorum croribus sibi exemplum sumat. До ст. 159. Добро псу муха... Dobra psu mucha, а Matyszowi płotka. См. Поживись. Добрий интересъ... Добрий козакъ баче, де отаманъ скаче. До булавъ... Добулася, якъ сова на току. До Дмитра... До Дмитра дѣвка хитра, а послѣ Дмитра, якъ стрѣне собаку, то и пытае: „Чи не въ старосты вы, дядюшка, йдете?“ Т. е. невѣста переборчива до тѣхъ поръ, пока минуть время сватовства, определяемое осеннимъ (sic) праздникомъ св. Дмитрия. (Кулишъ). До жаги... Дождались поляки, що ни хлѣба, ни кабаки. До Ильи... приписано: См. Только. До кума... До любви небоги нема далекои дороги. — На тій же сторінці Закревскій переставив прислів'я у иншому порядкові. Така-ж зміна й на дальшій, 160 сторінці. Збоку рукою Закревського на цій сторінці приписано чорнилом: „Алфавити. порядокъ не соблюденъ“. Цифрами, поставленими з боку на стор. 159 та 160, зазначено такий новий порядок: 1) До Ильи рой... (с. 159), 2) Доки свѣтъ свѣтомъ... (с. 160), 3) Доки ся не намучить..., 4) До кривої дыры... (с. 159), 5) До кума треба розума, 6) Дома левъ... (с. 160), 7) До милованья... (с. 159), 8) Домового (хатнього) злодія... (с. 160), 9) До мого берега ничого не приплыве... (с. 159), 10) Домъ не ворогъ... (с. 160), 11) До мѣста по гроши... (с. 159), 12) До оружа, до хлѣба..., 13) До потного тѣла сорочка липне, 14) До права (въ судѣ)... 15) Доробився хлѣба... (с. 160), 16) Дорога ложка до обѣда, 17) Дороге ячкочъ..., 18 — такої нумерації нема, очевидно, пропуск; 19) Дорогий, якъ за денежку пистольтъ; знову повторюється № 19: До святого Духа, 20) До сѣго торгу и пѣшки, 21) До семь лѣтъ (дою) чеши... 22) Доси збанокъ воду носить..., 23) Доскуливъ, якъ пугою по

водь, 24) До сто бабь не ходи, 25) До сѣти впаде..., 26) До тарелки..., 27) Доходились ножки... Далі йде як друковано (Дочекався Грицько...). До стор. 160. Увага до прислів'я „Доки свѣтъ свѣтомъ“, за новою дислокацією — другого: після слів: скомпонували ляхи... вставлено: (Poki świat światem — Polak Rusinowi nie będzie bratem). До щ ъ л ѣ е, як ъ з ѣ л у б а... Дошъ сей, якъ бачу, добре чує; а бувають и хлухи (sic) дошъ таки, що не дочують. Богъ ёму каже: „иди де чорно“, а вонъ и пиде де вчора; Богъ ёму: „иди, де просять“, а вонъ и потягъ, де косять. Богъ ёму: „та йди у Михайловку“, а вонъ и махнувъ у Минайловку. [Микита Коржъ]. Дуешся, якъ лопухъ на вогиъ — Думка генъ-ген витає, а смерть за плечи хапає. Думка (Гадка) за горами... Дурному самъ Богъ не вгодить. Дурень думкою... Дурень камень у воду вкине, а десять розумнихъ не витягне. См. Одинъ дурень. Дурень псовѣ... Дурить себе, та не дурить свѣту. Дурневи и Богъ не противитьсѣ. — Дурному хочъ колъ на головѣ теши. См. Хоть роженъ. Дурный, дурный... додано: Non scholae sed vitae. Дурный, якъ Турецький конь. Głupi jak Turczyna koń — додано: głupi jak Pana Iesusa koń. Коректорський знакъ у тексті поставлено коло слова „Turczyna“. Це дає деяку підставу гадати, що зміну „Turczyna“ замість „Pana Iesusa“ було заведено з цензурних причин. Дурнѣвъ ни сѣють, ни орють... в кінци додано: См. Хто дурн. До стор. 161. Душа з лопуцька... Души не вбивай — правду виявляй. Душа мѣру знає. Дѣвка, якъ верба... Дѣвка, якъ верба, де посади, тамъ и прийметься. Дѣти — чужа користь — Діточокъ дає ёму Господь. Що рокъ, то й пророкъ. Е в ѣ глеку молоко... додано: См. Смачне. Е, то минеться... — Е, то розойдеться; а нема, то обойдеться. Една паршива вовця... Iedna parszywa owca całą trzode zarazi. Ein raudiger Schaf steht die ganze Heerde an. До стр. 162. Ёму де-сѣ кислѣи сніятьсѣ. Поставлено риску в слові „десѣ“. Додано: Ёму кажи: тату, а вонъ каже: кату. Жаль не має уваги. Жаль уваги не маєт и що ся стало, розстати не мусить. (Рубанъ. 1693). Жебы Богъ пастуха слухав... Вставлено „панъ“. „Жебы Панъ Богъ... (припис Закревського). Жебы (выбачайте)... Же не (гонить, гнавъ), якъ вѣтровъ батько. Живе дѣвка за парубкомъ... вставлено „скурвымъ“ (...якъ за скурвымъ сыномъ). До стор. 163. Живе, якъ горохъ при дорозѣ... Für ihn der Himmel woll Trommel. Живе, якъ кошка... Живе, якъ сорока на тыну. Живе, якъ у Бога за пазухою; Живе, якъ у Бога за дверима, якъ у Христа за пазухою. Für ihn der Himmel voll Geigen — або: Живуть з ѣ собою... Живуть, хлѣбъ жуять и постоломъ добро воять. Жидъ а винницѣ мати¹⁾... Жидъ брехнею живе; все з ѣ насъ тягне. Żyd sam bije, sam krzeczy. Жижки трясуться... Жить — не вола кормить. Журбою поля (лиха) не перейдешъ — Додано: та й одъ доли не втечешъ. Забув, що оженився... Завдасть такій бенькетъ, що ажъ чортамъ душно стане. За всѣ головы... За гарного, кажуть, поиди, гарне й лихо буде. За для ставу гребля. За дурною головою нема й ногамъ упокою. До стор. 164. За каплю молочка... Заклѣвала ворона нашого сокола. За кѣмъ Богъ... Задѣтна птиця! (Сирѣчь вонъ, або вона). Запасъ бѣды не чинить. — Запобѣгає свѣта, поки служать лѣта. За правду бьють... За правду бьють, за брехню вѣры не дають. См. Лихо й з ѣ правдою. Запровадили туды. Запровадять туди ёго, де й горобци не плодяться. Запродавъ чортовѣ... Запросъ въ кармаиъ не лѣзе. Die Frage stehet frei und Antwort dabei. Запросъ не бѣда. Засмѣешся ты ще... додано: Wer lacht zuletzt, der lacht am besten. Rira bien, qui rira le dernier. До стор. 165. Захѣлося — запрягайте... За царя гороха и царици чечевици було. За царици ѣли паляниці, а за царя нема й сухаря. Збився з ѣ пантылку... Зберати губки на обѣрочку. Наприкл. Не одна було, глянувши на мои вуса, збирала губки на обѣрочку. (Стороженко). Збѣгаються, якъ на солонѣще. Звѣрху дурень, а насподъ розумный. Згода домъ будуче... Friede ernährt, Unfriede zehrt (вставлено після латинської паралелі). Земля бы го святая... Зжалився [Розжаловався Г.] Богъ надъ ракомъ, да в ѣ срацѣ [да з ѣ заду] очи давъ. Галиц. Змиловався

¹⁾ Чи немає тут пропуску: Жидъ батько, а винницѣ мати...? (В. Б.).

Богъ надъ рака, давъ му зъ задъ очѣ. Зійшовся якимъ... Переправлено „Зойшовся“. Зла искра... *Zła iskra i pole (dom) spali, i sama sgaśnie*. Злый сховокъ и найлѣпшого попусе. По тих словах вставлено: *Exempla sunt odiosa*. До стор. 66. Знае за курячу пипку... Знае, неборахъ (небога), по чѣмъ ковшъ лиха. Знае свиня (шановавши... додано саме після цього слова: шановавши сонечко святе, образы святи и... Знаете нас самыхъ... Знай верзе притимомъ. Знай, догадайс! Знай, свиня... Знайдешъ на свои. См. Абы схотѣвъ. Знати мешь, коли лиха... Знати мешь, по чомъ ковшъ лиха. Знати свое добро... Знаю я, куды ты гнешъ; выбій хвостъ объ тынъ. (Котляревск.). Знаю, що въ Кузьмѣ гроши. Знаю, що въ Хиври нема очипка. Зобрався, якъ убогій... Зовсімъ возъ опричь колесъ (Сковорода). Золотый ключъ... додано: Абы гроши. Зъ грошм. (sic). Зорвался зъ шибеницы... Зоставъ, якъ остуженый. Зосталися сами вышварки... Зробили спѣши, колибъ воно не вышло смѣшно. (або): Отъ сѣго воно й смѣшно. До стор. 167. Зъ бабою и дѣдько... Зъ багна хлѣба не спечешъ. Зъ великими панами не за панибрата — по цих саме словах додано: *Inter armas silent leges. — La raison du plus fort est toujours la meilleure*. Зъ вовками мусишъ... Зъ гарної дѣвки гарна и молодыця; гарно завертиться, гарно й подивиться. Зъ глазду сунулся — Зъ грошмы хочъ куды. *Złoty orzeł wszędzie dolieci. Geld vermag alles*. См. Абы гроши. Зъ губы менѣ... Зъ двойча злыхъ, которое меньше есть, оберати ся звыкло. Зъ другого ся насмѣвае... по абзаці додано: „См. Не смѣйся, барило. Зъ дурнемъ. По цьому слові додано: Зъ дурнемъ зчипитись — дурнемъ зробитись. Зъ жиру собака бѣситься (казиться). *Haber sticht*... по цих словах вставлено: *Oder: Wenn dem Esel zu wohl ist: geht er auf's Eis tanzen*. Зъ ледачою собаки... Зъ малого, якъ зъ воску, усе залпишъ; або: Зъ молодого, якъ зъ воску, що хочъ, те и вылпишъ. Бодай старого чортъ вчивъ. Зъ малои искры... *Du petit on vient au grand*. Зъ милого ссѣсти... Зъ міру по нитцѣ — голому сорочка. Зъ неба звѣзды хвата... Зъ нимъ бувай, а камень у пазусѣ тримай. За нимъ ни стій... переправлено: „Зъ нимъ“... Зъ осычины... Зъ посмѣху. См. Съ посмѣху. Зъ хама... Зъ чѣмъ пойдши, зъ тымъ и вернулася. Зъ чужои бѣды не глазуи... До стор. 168. Игумену дѣло... И гроши дае и шкуру дере. Сирѣчь: такъ колись робили польски магнаты и паны зъ православными козаками. Иде, якъ зъ камня — Иде, якъ за водою, сирѣчь дѣло йде гараздъ. Идешъ до суду... Иди (Мандруй) до чорта и зъ рогами. Извидить тебѣ Богъ... Изъ наймита не буде доброго хазяина. Изъ огня да въ поломья... Изъ старця не буде пана. И калачемъ ёго не заманишъ... И козы цѣлы и вовки сыты. См. И сѣно цѣле. И конци у воду... И курцѣ носомъ негдѣ клонуть, такъ багацько людей... До стор. 169. Перед першим прислів'ям „И малы каминци...“ додано Иля наробивъ гниля. Се, коли зъ 20 юля дощъ поїде. Після зазначеного прислів'я: „И межи святыми бувае суперечка“. И подъ столомъ... Иродова душа въ ёго. И самъ не бѣсть... И самъ чортъ не позна, яка зъ дѣвчины вийде молодыця. И святій Боже... Искати и гонити вѣтра въ полю (Величко). См. Шукай, Гонитесь. И смѣлого пси кусають... Исполнилось тое присловие, ижъ кого Богъ пократи восхощетъ, то первѣе помѣшае и умѣньшитъ ему цѣкавости и разуму ёго (Величко). См. Кого Богъ. И старому собацѣ... См. Воль... переправлено: „Волось“. И сѣно цѣле... в кінці додано: „— и козы сыты“. Увага до прислів'я „Ихъ же саломъ...“ — Після слова „прикидалися“ додано: „иноді“. И чортови треба... Ише чорты не билися на вжулачки, якъ Охримъ уже у досвітку вставъ. До стор. 170. Кому треба зварити... Квачъ, а не чоловікъ! Ковинька. — Ковшъ лиха. См. Щобъ знавъ. Кого Богъ зѣднавъ, тому и щастя давъ. Кого Богъ... додано — Исполнилось. До стор. 171. Каждый чоловѣкъ... Кожній свасди по ковбаси; (або) кожній сестрици по вареныци. Кожный самъ свои охбы визначае. Кожный у свѣтѣ свое лихо має. Козаки, якъ дѣти... Козакови зась постъ на Великдень. Козакъ зъ бѣды... Козакъ зъ роду, зъ вѣку не бувъ и не буде катомъ. Козакъ не гордунъ... Коко съ сокомъ. Вийде тобѣ (ѣму) коко съ сокомъ. Колибъ Богъ слухавъ чередника... Колибъ панъ за пуга взялся, то и свѣта бѣ водчурався. Колибъ панамъ згадалося, зъ чого лихо зкувалося? Жебы панъ Богъ... Колибъ

вонь (пань) за плуга взявся, то и свѣта бѣ водцурався. Колибѣ все тее робилося... Колибѣ ёму (ей) языкъ родимецъ одобрав! Колибѣ уже ёму (ей, имѣ) заципило! Колибѣ знатья... Колибѣ людемъ гадалося зъ чого лихо зкувалося. До стор. 171. Коли вѣникъ у порога... Переправлено латинське прислів'я: *Baculus stat in angulo, ergo pluit*. Коли идешъ до вовка... Коли козакъ вѣ полѣ, тогди вонь на волѣ (Котляревскій). Коли кому вѣкъ нешасливый, то й довгій. Коли лихо спить, то треба ёго ще й кожухомъ покрыть. [Изъ временъ Колівщини]. Коли Москаль каже... додано: (або): Коли Москаль каже: сухо; задубись по ухо. Коли на медвѣдя... Переправлено польське прислів'я: *„Mucha uwięźnie“*... Коли нема... додано: *On ne fait rien de rien*. Изъ ничего ничего не здѣлаешъ. Коли (шановавши... пісая саме цього слова додано: „шановавши соненко святе, образы святы и“. До стор. 173. Коли я тее, або отъ тее... додано: См. въ Словарѣ Ши. Коло сухого дерева — додано: *Przy orle żywią się krukowie*. Кому-кому, а кудому... додано: А дауски; після цього прислів'я: Кому меньше вѣ жизни треба, той то ближче всѣхъ до неба (Сковорода). Кому на вѣкъ... Кому не було добра зъ малку, не буде й до останку. См. Не було. Кому сбудеться... *Was nicht ist, kann werden*. Кому щастье рачить... Кому щастье, тому и доля. До стор. 174. Перед першим прислів'ямъ (конь знае...) додано: конь и кинь (игра словъ): Прійшовъ до мене якъ добрый конь (кинь), а теперъ в тебе хочъ кинь (брось). Конь на чотырохъ ногахъ... *Irren ist menschlich*. Корчма розуму не учить. — Косю, косю, закимъ (закля) вѣ оглобли; або: косю, косю, а тамъ и вѣ оглобли. *Obiecańka — szańka, a głupiemu radość*. Кошку бьютъ... Крадь, та конци ховай (Сѣчова приказка). Кривого дерева... Кричить, буцимъ зъ его чортяка лика дере; або: кричить, неначе зъ нѣго чорты лика деруть. До стор. 175. Кривда людская... додано: Чужій хлѣбъ. Куля мине... Куля — не гаушка, не проковтнешъ. К... плый вѣ очи... поставлено літери замість крапок (Курвѣ). Кусай мене, псе... Кутю таку задавъ, що держись. Лайка — байка... Лайка ланься; бо зъ дѣдькомъ знанься. Лай, лай, а гроши дай. Лайтесь, та не цурайтесь. Лацно дурѣти... Лѣгко, якъ дурному зъ горы бѣгти. До стор. 176. Ледача дитина... Ледача та дѣвка, що сама себе хвалить. Ледача шкапа... Ледачого не займай — и самъ себе не каляй. Лехко пришло лехко й пошло. — Переправлено слова „лехко“ на „легко“. Лижі менѣ губы... Липне, якъ муха до меду. Лихій передобѣдокъ... Лихо бабѣ на печѣ, що печъ высока! Лихо и зъ правдою, лихо и зъ брехнею: за праву (sic) быють, за брехню вѣры не дають. Лихомъ обѣ землю вдарити... — або: Кинь лихомъ обѣ сырую землю. Луны ёго вхопив. — Луניתъ, якъ Сидорову козу. До стор. 177. Лучше зъ добрымъ згубити... Лучше зъ разумнымъ у пеклѣ, нежъ зъ дурнымъ у раю. Лучше не обѣцати... — Лучше нехай буде злый, нежъ дурный. Лучше свое латане... Лучше свое лѣхматне, нежъ чужее прѣхатне. Лѣнливый вѣ своей хатѣ змокне — додано: *La paresse est la mère de tous les vices*, по цьому: Лѣнливый двійчи робить, скупый двійчи тратить. Лѣнливый двичи ходить... Лѣпше тобѣ поговати языкъ свой, нежъ такіи слова мовити (Мазепа. 1692). Любить, якъ собака... Любовь побѣждается зрѣніемъ, якъ могущество дѣломъ. (Ясинскій). Люде на все здатни, только на дяку ни. *Undank ist der Welt Lohn*. Люде о людяхъ говорятъ. — Люде якъ люде. См. Буває. Людей слухай... по цьому слову вставлено: (пытайся). Людська кровця... — Людскія намѣренія до своихъ не приходятъ skutkovъ (Велич.). Ляпаса (Ляшя)... — Ляща у пыку давъ. До стор. 178. Маешъ возъ... *Masz wóz i przewóz*. Макогонь обянавъ. — Облизня поймавъ, сирѣчь одказано. Мало вкусишъ... Малого злодія повѣсили, а великого пустили. *Kleine Diebe hängt man, die grossen lässt man laufen*, Мало ёго очима... Мало чого не буває, що пьяный спѣває? Маляръ поки бога змалюе... Мандруй (иди) до чорта и зъ рогами. Мандровочка родна теточка. Масті голову... Матеръ не купити, не заслужити. Матусина донька. Мертвого зъ гроба не вертають — додано: См. Не той же. — Умерлого. Минули... по цьому слову додано: (минулися). Мнеть, якъ гостецъ бабу. (Коверкаетъ... по цьому слову вставлено: „Коверкаетъ пуше Божьяго милосердія. Мовчене, де хочешъ... Мовчи, глуха, менше грѣха. До стор. 179. Молодой — дурный —

Морозъ зъ очима. Москалики, соколики... Москаль викрутнями перебувається, тымъ вонъ скрозь пагано лається. Москаль зъ багномъ, якъ жукъ зъ говномъ. Москаль зъ бѣсомъ порадилися, та й на лихо поналились. Москалю! ты чоловѣкъ добрый, та шинелія твоя злодій. Москаль (дорогу)... переправлено: „Москаль“; додано: Москаль здавна вже панує; бо бачъ завше... Москаль лыкомъ чваниться, и кожному подъ нось зъ нимъ пахється. Москаль лыкомъ вязаний, въ лыкахъ ходить, та всѣхъ у лыкахъ и водить. Москаль не свой братъ. Москаля везе. додано: (верзе). Москаля подвести. Сирѣчь: кажуть, коли чужа жонка зъ москалемъ спознається. См. Очей у рябка позычати. Москва на змѣдняхъ збудована, та змѣдними и годована. Московське панованье що бѣсовське (це слово писане охвцемъ В. Б.) жартованье. Московське пожалованье — додано: Kozi dar. Московскій часъ... Московскій часъ, якъ Жидовскій, — не переважаешъ. Мудрому доволь. — Мудрый дуже зъ сына! До стор. 180. Мѣньба одному... Мѣське телятко — сельське телятко (Городской теленокъ — сельскій ребенокъ). На безрыбьи... На безлюдьи й Хома — чоловѣкъ. На весельи... На вовка помовка, а заецъ кобылу зъѣвъ. На-вощо вы, Ляхи, принесли намъ сі цѣцьки?.. Майте вы собѣ свою Польщу, а намъ Украина нехай зостається. Прим. Слова, сказанныя польскому послу. Кисело, на радѣ у Богдана Хмельницкаго. На вовка помовка — додано: См. Про вовка. На всѣ заставки. — Навчай гробѣбою, коли не можно прозвѣю. Нагинай гиляку... На Глѣба и Бориса за хлѣбъ не берися; т. е. праздний день 2-го мая, перенесен. мощей этихъ святыхъ въ Вышгородѣ. (Полтавск. и Черниг. г.). На головѣстрой... На гору важко, а зъ горы шпарко. До стор. 181. На другого примова... Надувсь, мовъ куликъ на вѣтеръ. Надувсь, якъ повторя нещастья. Надъ Жида иема крѣпшого въ вѣрѣ. Нажився на свѣтъ... На жито орали, да й греки немає. На злость моеї жонцѣ... На змѣдняхъ збудовано, та змѣдними жъ годовано. Най иде своимъ ладомъ — додано: Ordo est anima rerum. На кого воробѣи... На кого люде гомонять, на того й свини хрюкають. До стор. 182. На лѣдъ ёго посадивъ... Налетять зозули, що васъ не забули. На лѣченої кобылѣ... На лѣченому коню не наѣздишся. На мой руки... Намъ зъ Ляхами, якъ зъ змѣєю, комусь фостъ отсѣчений имущо. (Величко). На мѣдiani гроши славу добувати. Нанявся — продався — по цьому вставлено: Нанялась якъ продася. На пушанья... Народу зойшлося, що нѣгдѣ було й орѣшку впасти. На свой млинъ воду обертає — по цьому вставлено: Na swóy młyn obracać. По слову: „Тягне — додано „Большей“. До стор. 183. На! та знай... На такой волѣ, якъ собака на привязи. Наука въ лѣсѣ... Науки за плечима не носитъ. На чужой нивѣ... На чужий трудъ ласый не будь. См. Хто чуже. На чѣмъ свѣтъ стоить. См. Кричить, Лас. Нашого поля... „Нашъ верхъ“! Та воно жъ такъ, але вашъ верхъ, а наше заткало. Нашъ лугъ — батько, а Сѣчь — мати; отъ де треба померати! На що въ кирицию... На що здорову голову подъ Евангелію класти?.. На що свинѣ... На що та й шаноба, якъ добрее слово. До стор. 184. Не Богъ на смерть... Не Богъ пановъ родить, а лихо ихъ робить. Не будуть ся за нимъ дзвони... Не будь ни горкій, ни солодкій: будешъ горкій — прокленуть, а солодкій — прогленуть. Не булобъ сее... Не було змалку, та й до останку. (або) Не було змалку — не буде й до останку. См. Кому. Не було у зайця хвоста... Не вважай на врожай: сѣй жито — хлѣбъ буде. Не велика спица въ колѣсницѣ! См. Не перва, не послѣдня. Послѣдня. Не вмеръ (умеръ) Не вмирає вѣковий, только часовый. См. Не умирають. Не волѣ... поставлено літери замѣстъ крапок (пердитъ); після цього прислів'я додано: Не вродись хороша, а вродись щаслива. См. Не родися. Не впусти рака зъ рота, сирѣчь стережися. См. Упустивъ. До стор. 185. Не втне Панько... Не вчора я народився. (Сковорода) Bin nicht seit gestern. Не въ тымъ сила... Не въ тѣ вулась (Не впаде). Не вѣрѣ кобылѣ въ дорози... Не вѣрѣ Ляху! До стор. 186. Не дасть того добра родина... Не дасть душѣ пропасти — треба вкрасти, (сирѣчь хлѣба). Не дивися на уроду... — Не дитинѣ соромъ, а батькови. Не зазнавши бѣды... Не займай чужого, — свого не страшишъ. Не за те бито... Не за те Москаля бьють, що краде; а за те, щобъ умѣвъ коньци ховати. Не злюбивъ собѣ... Не знає, на яку и ступити. Не знаю. (Ой наврядъ)... Es gingen wohl, aber es geht nicht.

Не знаю, якъ буде... Не сразу жъ бо велики будинки мурують. Не аъ однои печи... Nie z jednego pieca chleb iadt. Er weiss, wo Luchs Bier holt. До стор. 187. Не кайся рано встати... Не кайся рано вставши и за-молоду оженившись: рано встанешъ — багато дѣла зробишъ; а за-молоду оженишся — дѣтей до ума доведешъ. Не кожна жъ... переправлено: „Не кожна жъ“. По цьому прислів'ю додано: Non licet omnibus adire Corinthum. Не кракала ворона... Не красна хата углами, а красна пирогами. См. Хочъ зъ корита. Не мавъ вовкъ чимъ... Нема въ свѣтѣ правды, только родная мати. Нема де головы притулити. Non habet, ubi caput reclinet. (Salvator). Нема добра въ нашемъ селѣ; бо пановъ багато. Нема злого... По польському прислів'ю додано: „A quelque chose, malheur est bon“. Не мала баба клопоту... Lydo virgo negotium non erat, sed foras progressus paravit (Prov. Graec.). Нема надъ то ремесло... Нема нигде хлѣба лежачого. Нема теперъ ни въ кѣмъ правды... Нема того дерева, щобъ птиця не сѣдала. До стор. 188. Не на те козакъ псе... Неначе чемерици понюхавъ, ажъ носомъ закрутивъ. Не наше діло — попове... Ненда зъ бѣдою. Nędza z biadą. Не одинъ пестъ... Не одна, було, глянувши на мои вусы, збирала губки на оборочку. (О. Стороженко. В. Б.). Не паде грушка... Не перва спиця въ колесницѣ! См. Не велика, не послѣдня. Послѣдня. Не переговоришъ и за тыждень Петровскій. См. Та що и казати. Не плюй у воду... по цих словахъ вставлено: (у колодязь). Не помажешъ — не поѣдешъ. По цих словахъ вставлено: Woz nie-smagowany skrzypli. Не попавъ... Не послѣдня спиця въ колесницѣ! См. Не валика, не перва, Послѣдня. Не приказка... Не прикасаються Жидове къ Самаряномъ, а чорты къ дворяномъ. См. Орель. Не при насъ писано. Не присувай соломы... Не приходиться Москаля дячкомъ звати. Не продавай вовка... Не продерешъ очей, продерешъ колитку. До стор. 189. Не разомъ Краковъ... додано: Rom ist nicht an einem Tage erbaut werden. Не рачъ впередъ мѣти (якъ приказують) поля за бовдуръ. (Велич.). Не роби аъ губы... Не родись въ паатечку, а родись въ щастечку. См. Хочъ ряба. Не родись красный... по цьому прислів'ю додано: См. Не вродися. Не розчовпе сѣго и самъ Нѣмецкій батько. Не рушъ го..., поставлено літери замість крапок (говна). Не смѣйся барыло... Vae tibi ridenti, quia mox post gaudia flebis. Rira bien celui, qui rira le dernier. Wer lacht zuletzt, der lacht am besten. См. Зъ другого. Не стане рыба... Не страшно собаки, а звяти єго. Не сунься по передъ... Nihil sit per saltum. Не сягай черезъ крупы... Bleiben doch bei der Stange. Не такий чортъ страшный... По польському прислів'ю додано: Il n'est pas si diable qu'il est noir. Не такъ жалосся, да такъ склалося. Не такъ воно робиться, якъ намъ хочеться. Не теперъ... Не терши, не мнявши, варениковъ не ѣти. Не той дужій... Не той же теперъ свѣтъ наставъ, щобъ умершій зъ гроба вставъ. См. Мертвого. — Умерлого. До стор. 190. Не той козакъ, що зборовъ... вставлено по цьому слову „(поборовъ)“ Не той пиво пье, що варить. (Климентій. 1700). Не той убогій, що трохи... по цьому слову додано: „мало“, по слову „жадає“ додано: „бажає“. Не трать часу... Не треба Бога о дощу просити; буде вонъ, якъ станемъ косити. Не треба стару... Не три; бо перетрешъ. Zwei harte Steine mahlen schlecht. Не увѣришъ... Не уклонюсь багачу; бо самъ хлѣбъ молочу. Не умирають старіи... додано: См. Не вмирає. Нехай буде гречка... Нехай буде, якъ кажуть люди. Нехай гуляє молодъ... Нехай его вовки зѣдять; бо вонъ бараномъ пахне. Нехай ей всячина... Нехай ему важко (легко) икнеться. Нехай ему пити на языкъ. Нехай ѣму присниться бѣсъ. Нехай ѣму щуръ. См. Щуръ. Нехай же ваша рѣчь напередъ. Нехай з дурною головою въ дымъ не хлѣе. Нехай наша слава... Нехай опанує єго (ей, ихъ) лиха та нещаслива година. Нехай такъ буде... Нехай теперъ ханьки мне. См. Байдаки. Ханьки. Нехай тыи плачуть, що за-мужъ идуть. Нехай тобѣ... По цьому слову вставлено: „(вамъ)“. Нехай то тии плачуть... Нехай уважає, кого розгнѣвити має (Величко). Не хапанка... Не хвались, да Богу молись. Не хвались идучи на рать... — въ польському прислів'ю поставлено літери замість крапок: Sraś... Не хвалися да Богу молися. — Нехистъ тобѣ паномъ бути. (Котляревскій). До стор. 191. Не штука дати... Не штука наука, а штука розумъ. Не щастье николи... Не щастье, якъ въ зиму велику (1787 г.).

Далі инакше розставлено прислів'я: 1) Не що день Великдень; по цьому прислів'ю поставлено в окремий рядок 2) Не що дня бридня (брѣдня). (В тексті це прислів'я стоїть в одному рядку з попереднім). Третє місце займає дальше прислів'я: Не що дня коту масниця. Не що дня можно сѣяти... Не ѣвши — легше; поївши — лучше. (Сковорода). Не ѣв в редьки... Не їздить же намъ изъ тобою однимъ шляхомъ. Після прислів'я: „Не ѣла душа часноку“... додано: (Не смердитиме). Не ѣсть панъ якъ... Не я бую, верба бє; за тыждень великдень! Ни бє, ни мє... додано по цьому прислів'ю перед словом „См.“ — *Ce du Grec pour moi. Die böhmische Dörfer. Terra incognita.* Ни Богови свѣчка... замість „кожухъ“ переправлено „ожугъ“. Ни вѣ три, ни штыри... Ни гадки собѣ. На прика. Живе, и ни гадки собѣ, и пр. Нигде мѣся не нагрѣе... Ни говѣвши, ни болевѣши, та пасочки извѣсти. Сирѣчь хотѣв бы хто. Ни даръ, ни купля — Ни двора, ни кола. См. Ни роду. Ни зъ губы мовы... Никѡли съ панами не мѣряйсь руками; бо якъ довги — водрѣжуть, а коротки — вытягнуть. (або): Съ панськимъ не тримай свого языка; бо коли довгій, то прикорочають, а коли короткій (sic), такъ вытягнуть. *Галиц.* Не тримай зъ панами сполки; бо якъ твое довше, то втнуть, а якъ коротше, то натягнуть. См. Зъ великими. Ни коли, такъ ни коли, що за лежею нема коли и посидѣть. Ни плуга, ни ролѣ... Ни роду, ни плоду. См. Ни двора. До стор. 192. Ни сѣ сѣго ни сѣ того... додано до цього прислів'я: *Mir nichts, dir nichts.* Нихто не вѣдає... додано: *Každen wie, gdzie go trzewik cisnie. Jeder weiss wo ihn der Schuh drückt.* Нужда законъ ломить. — Нужда зъ Бѣдою зойшлася. *Nędza z biadą z Polski ydą* (Величко). Нѣгде правды дѣти... Нѣжися, мовъ пани зъ Басани. Облизня поймавъ... додано: Макогонъ. До стор. 193. Объ Мьколи... Обѣздили шію. (Петриць). Оглядайся на задні колеса... додано: Чинь. По цьому вставлено прислів'я: Оглядѣвся (Прочнувся) монахъ, а говню вѣ головахъ. Огонь мститься... По слову „огонь“ — вставлено: „святій“. Одвага медъ пѣе... По цьому прислів'ю вставлено: „(або) Одвага и воля або медъ пѣе, або кайданы тре“. Одинъ дурень... По абзаці додано: „Дурень“. Одинъ тому часть... додано по цьому: „(або): що батько вѣ плахѣ“. По цьому: „Одна бѣда не ходить, а зъ дѣтками. Одна сьмьниця сѣ кильця, а десять на сильце. Одрѣзана скиба... По абзаці додано: См. Водкраинный. По цьому: „Одчиняй двери, якъ одчиняються; бо якъ и зачиняютьца, — не скоро одчинить. Оженився, та й пойшовъ... Оженись! „Ни, ще пара моя десь, видно, на припечку кашу ѣсть“. Ой, журъ, мати, журъ... Ой, захавъ вонъ до тетки, та и заплутався вѣ повмотки. Ой менѣ — Ой на горѣ журавли, а вѣ Києвѣ дячко: тимъ я тебе полюбила, що на небе мѣсяць. См. Вѣ огородѣ лобода. Орелъ не пристає... Оружіе разорило, тамъ же жити й гнити повелѣло. (Величко). Орѣхъ, воля и невѣста... Осмалили вовкови хвоста; вѣ друге не полѣзе. О той добѣ... додано: *Leben, und leben lassen.* До стор. 194. Перед прислів'ям: „Отъ такъ по Козацьки“... додано: Отеца и материна молитва зо дни моря рятує, а проклинъ у калюжѣ топить. Отъ злого челоуѣка... Отъ лиха убѣгай, да хаты не мнай. (Сковорода). *Ita fugias, ut ne praeter casam.* Отъ перечосу... Отъ се все роскотиться, якъ горохъ изъ жмени. Отъ се тобѣ на руку... Отъ смерти и вѣ печи не замажешься. Отъ страху зъ плягу... Отъ така ловись! Охъ (Ой)... Очи у рябка позичати. На прикладъ: Ще поки дѣвчина, то вона смирна и покорна... Подивиться жъ, яка зъ нею молодиця: що вона виробляє зъ бѣдолашнимъ чолоуѣкомъ! И *моркву скромидить и кирпу ине...* цокотить, кого попало и коренить и ганить а часомъ и *москаля подвезе, та ще и очей у рябка не позыча.* (Стороженко). См. Позычивъ. Очи выпьявъ... Ошукѡмъ змьдни перебувають... *Mundus vult decipi.* — Перед „Памороки (Помороки) забити“ додано: „Палить изъ бича, мовъ иде изъ вича (Вѣче). Древняя пословица. По „Памороки“... — Памятай, чолоуѣче, що естъ у насъ виче (Вѣче). Древн. послов. Панъ Богъ — старый господаръ — Панъ добрый, якъ отецъ, взявъ корову и скопецъ (волѣ), а пани, якъ мати, казала и теля взяти. Панъ зъ паномъ... Панъ лупить хлопа, якъ скопа [волѣ], а дѣдко пана, якъ барана. См. Дере коза. Паны бьются, а вѣ простомудцевъ чубы рвутся. Панъ хорошій... Паны бьются, а вѣ мужиковъ боки болятъ. — Паны скубуться, а вѣ мужика чуприна болятъ. Паны скубуться, а подданныхъ чубы болятъ. Г. См.

Чого пан (обрізано далі). Пани, що дурні, що хотять, те й роблять. Пани в світї блукаються, та з правдою не знаються. Пани б'ються, а в простолюдцв чуби рвуться. Пани правдою кепкують, про теж в світї и панують. Панамь лихомь кидати, — не плугом орати. Паньство в головї... Пары з рота не пустить, сирьч так тихо сидить. Пекь ти осина... Пельку розмочить їму треба. Себ-то почаствовати. Перевернеться... Перегону знатного задати. До стор. 195. Першій килишекъ... Песика бьють, а левикъ боиться. (Сковорода). Песь бреше... В дальшому тексті виправлено: Псюка (занотовано зверху число 1) — Собака — 2 (Собака бреше). Плете думы... Плугачь оре и в працѣ рветься, а панське черево только дметься. Плюнь їму у вочи, а вонь каже: ще двичи. Плюсь у воду! — Побачимо, якій з сего пива буде квасъ. До стор. 196. Погана та дївка... Погано, Тетяна! Приходиться не до чмыги. Погорѣлецъ хлѣба зѣвѣв... Погрѣти обь вошо руки. Подарунко безъ штановъ хлѣде... — Подвести Москаля. См. Возити, — Москаля. Подъ лежачій камень... Подъ монастырь подвести (обмануть). Подъ червѣне сукно сховали. Сирьчъ тяжбу продляють. Пошовъ... Пожививсь, якъ собака мухою. См. Добро. Познавъ, куды стежка в горахъ? — По цьому додано: *Da liegt der Haase im Pfeffer*. Познають хлопци... Позычивъ (вонь) у сѣрка очей. Сирьчъ безъ сорома. См. Очей у рябка позычити. Поки не упрѣти... Поки Рось зоветься Россю, Днїпрѣ вь море леться — поти серце Украинське съ панськимъ не живиться [Шевченк.]¹⁾. См. Доки світѣ. Тут прислів'я инакше переставлено: „Поки не упрѣти“... зазначено 1-им, „Покинь живе, та шукай умерлого!“ — 2-м (стор. 197). „Покинь сани, возьми возъ“ (ib.) — 3-м; „Поки плѣши, поти кныши“ (ib.) — 4-м; „Поки судь да дѣло, а кошена сало зѣло“ — (стор. 196) — 5-м; „Поки сонце зойде, роса очи выѣсть etc“ — (стор. 197) — 6-м. По прислів'ю 5-му (стор. 196, „Поки суд да дѣло etc...“) додано: *Roma deliberante Saguntum perit*. До стор. 197. Поклоны горбовъ... Покой воду пье, а непокой — медъ. (Сковорода). Покрасиѣти, не покрасиѣе... Полатати боки кіємъ. Полюби мене вь черни... Поляки поступають, чого вь рукахъ не мають. (Самойловичъ). *Polak głupi wszystko kupi*. См. *Francuz*... Помовчѣ, язычку... Помогла, мовъ горщокъ одъ жару одставила. Поможи, Боже, нежонатому... „Помози, Бозе, и васимъ и насимъ“, казавъ Жидъ. *Ubi panis, ibi patria*. Попала. — Попались мы, якъ раки вь ятеръ. По парѣ, по парѣ... По переду нагодуй, а тогди вже й роспытуй. По платью встрѣчають... По-подъ вокна (вь старци) пустивъ. По правдѣ роби, доброго й коньця сподѣвайся. Поправився зъ печи на лобъ... По польській паралелі додано: *Er ist von dem Pferd auf den Esel gekommen — oder: Er ist auf den Hund gekommen*. По словахъ: „См. Изъ огня“ — додано: По правдѣ роби, по правдѣ тобѣ и очи выѣзуть. По слову: Утекавъ — додано: „Попъ свое, а чортъ свое“. До стор. 198. Посади дурня (свиню)... Посадили єго на ледъ, чи трошки осунули; сирьчъ збыли пыхи. По сей же мовѣ... Посель есть якъ осель; носить тое, що на нѣго зложено буваєть. (Величко). Пословиця вѣкъ не зомиться — Послухай мене, дурня, то будешъ розумнымъ. Нема приповѣдки — Послѣдня вь попа жонка, а тамъ хочъ на шибеницю. Г. Послѣдня спица вь колесницѣ! См. Не велика, не перва, не послѣдня. Послея шкоды... Додатка до цього прислів'я не вписано, хоч значок і поставлено, що додаток має бути. По смѣху плачѣ наступае — Поспѣшае, мовъ съ козами на торгъ. См. Ще. Поступае, чого вь рукахъ... Посунься, Ляше, — най Русинъ сяде. Г. Посѣємо наволокомъ, уродить якъ нарокомъ... якъ дождемо лѣта да наждемо жита, поставимо вь копы, да вдаримо гопы. Поспѣшъ съ козами на торгъ. Поти добро, поки мокро... Поки старецъ плѣхий, поки собаки не оступлять. Похвала зъ власной губы... Почавъ коло ихъ (якъ приказують) Веремѣя крутити. (Величко). Поцѣлуй ты мене сѣгодня вь сраку, а я тебе завтра. Почухайся, де не свербитъ... Пошануй скотину — вона тебе тричи пошануе. По шкодѣ... По цьому прислів'ю додано: „(мудерь. Величко). По словахъ: „Догадався Ляхъ“ — додано: „А вже по гарапѣ“. По цьому вставлено прислів'я: Пошла бь

¹⁾ Помилка Закревського. Вірш цей, як відомо, належить Кулішеві. В. Б.

Ганна за пана, та пань не бере. См. Раба бь. До стор. 199. Пошовь якь ракъ... Поѣдь кругомъ, то сѣгодня поспѣешь; а поѣдь навпростець — дай Боже, щоб послезавтрѣго. См. Хто колуе; якь поѣдешь. Поѣхала Гася... додано: *Per pedes Apostolorum*. По ярмарцѣ лихій торгъ. — Правда въ свѣтѣ нивичиться, та все жь колись визначиться. Правда горшая краще правды солодкои. Правда наша пьяна спить. [Т. Шевченко]. Правда розмыслу... Правда, що въ одного лихо скаче, а въ другого плаче. При готовой колодцѣ... По цих словах вставлено: (До готови колоды). При доброй годинѣ... Прийде й на нашу юлицію празникъ. См. Буде. До стор. 200. Прилипъ, якь слѣпый. — Прилипъ, якь шевска смола до чобота. Примивъ бы въ ложцѣ... Принеси, Боже, здалека роди'ну: то мы и въ будень зробимо недѣлю. Приставъ, якь Москаль... Присохне, якь на собацѣ. Притяли ёму крыла — Приходить Пречиста — розносить старостовъ мати нечиста. См. Пройшла. Святая. Пришлось узломъ до гу... Дописано: гузна. Про вовка рѣчь... В кінці абзацу додано: См. На вовка. Пройшла ужь и Покрова. — Додано в кінці абзацу: См. Приходить. Святая. По цих словах додано нового прислів'я: Про Кієвъ не жайся, Воляня пригортайся, а Покутья тримайся. Пропавъ, якь кудый... Пропавъ, якь собака подь тыномъ. Проти якь найбільше... — Противно, якь нищому гривня. Проханій шматокъ... Прочнувся. См. Оглядѣвся. Псы му за ухомъ. Псюка бреше — вѣтеръ несе. Г. См. Песь лае, Собака. До стор. 201. Радабъ мама... Додано по цьому прислів'ю: „См. Пошла бь. Потім: Радъ бы я (вонь, вона) небо прихилити, та не хилиться. Разъ мати родила... додано: См. Вѣкъ одинъ. Редьку ѣсти зъ панами... Ремѣнця у насъ за лычко не vymѣняешь. До стор. 202. Рогатинь... по цьому слову вставлено: Богови... Роди, бабо, дитину, будешъ паняною: — Роди, Боже, и на трудя'шого, и на крадю'чого. Розумному досить — Розумный бреше, щобъ правды добути. Розумный дбае, а дурня Богъ надѣляє. Розумный молиться... Розумный не стратить надѣи. *Dum spiro — spero*. См. Треба сподѣв. Рубай коло сука... додано: *Tu sek minac go nalezy*. Рука руку мие... додано після німецького прислів'я: *Manus manum lavat, pes pedem fulcit* (Euripid). Рыба шукає де глыбже... дописано в кінці прислів'я — (гарнѣшь). До стор. 203. Савка въ кутъ... Сама старость — хороба. *Senectus ipsa — morbus* (Terent.). Сання ѣда... Сатана — ледачій сынъ, бодай ёму и въ пеклѣ добра не було. (Шевченко). Свинѣ не до просятъ... Свого одбѣтъ, чужого не доскочивъ. Свое не бачить подь носомъ... — додатку до цього прислів'я нема, хоч він і зазначений відповідним коректорським значком. Свое святее... Своє — то й не вадить. Свѣтъ, якь банька... Святый Бернардине, мы тобѣ не молимся, ты насъ не помилуй! (Григ. Сагайдачн. 1686). Святая Покровонько, покрый мою головоныку: долъ листочкомъ, а мою голову платочкомъ! См. Приходить. Пройшла. Се воно буки... Сѣго дива у насъ доvoli, абы хотъ. Сѣгодня пань... Сѣго не буде, якь не припада у середу Вшестя. Сѣго не знимуть, а крашого не дадуть. Сей свѣтъ, якь маковий... переправлено маковъ. До стор. 204. Семъ п'ятинцѣ... Сѣрбай, Грицю, киселицю, не впадайся на дурныцю. Г. Се не те, що мете; а те, що зверху йде. Серцемъ любя... Серце, сказано, не дитина; ёго галушкою не нагудешъ. (Шевченко). Серце съ перцемъ... Се така баба, що чортъ ей на маховыхъ видахъ чоботы отдававъ. Се ще только приказка, а казка впѣреди. Силова-ными очима... Силою воды не докопашся. Силою милымъ... Сильного руку одинъ Богъ судить. Скажи правду... По латинському прислів'ю додано: „*Dixi sub confessionis*. Потім: Сказавъ бы й большъ, да печь ухатъ. Скаче, якь теля. — додано: См. Величається. Сколькo смаку... Скорчився у три погібели. Скорый (Швидкий)... Скорѣшь дурень одурить розумного, якъ розумный дурня на розумъ наведе. До стор. 205. Служба — не дружба — Служивъ Москвѣ, Иване; а вона его гане. Смаруй хлопа лоемъ... Смачне въ глечикъ молоко, та головка не вѣзє. См. Е въ глеку. Смерти не водперти. (Не одперти). Смотри коньця... додано після... оглядайся — Чинь. Снуешся менѣ... Собака и на владыку бреше. Собака лає... додано

в кінці абзацу: Псюка. До стор. 206. Соль омаста... Соль тобъ на языкъ, печи'на въ зубы. Сонце ся въ морѣ... Сонъ марѣ, а Богъ вѣра. Спасиби въ кишеню... Спасиби за обѣдъ, що наївся дармождъ. Спасиби за рыбу й за раки. Спить сова... Спиться, то й сниться. Спустився дѣдъ... Спытай, дурню, попа, якъ бублики ѣсти! Ставъ не свой... додано по абзаці: Стоить вонъ. До стор. 207. „Старче, село горить!“ По цьому прислів'ю вставлено: [Голому разбой не страшенъ]. Статокъ робить достатокъ... Степъ та воля — Козацька доля. Стережися того, кого... Столько будешъ бачить тамъ счастья, якъ свою потылицю. Сто бабъ — сто немочей. — Стоить вонъ, якъ укупаний. Ставъ не свой. Судна (Мѣшка)... Судь, кажуть, не заклика, да й не выпуска. Сухо — поднимайся... Сучка санчята замчала. См. Воно такъ. До стор. 208. Съ поемѣху люде бувають — по цьому прислів'ю додано: *Ridendo castigat mores*. Съ чимъ ся обходимо... Французке прислів'я амінено так: „Dis-moi, qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es. Съ чужою торбы... Сынъ принесуть, а дочки й угам рознесуть. Такъ бысь чувъ давоны — Такъ горнуйтсья, якъ одягну'тсья (По одеждѣ протягивай ножки). См. Треба. До стор. 209. Такъ радъ... Такъ се изъ Низу такой вѣтеръ вѣе? (Сирѣчь изъ Запорожа). Танецъ не робота... „Тату, тату, йде чортъ у хату!“ — Нехай и два, абы не Москаль. См. Мутить. „Тату! Лѣзе чортъ у хату!“ — Дарма, абы не Москва. Та що й казати! — не переговоришъ и за тыждень Петровскій. Тараща. См. Вонъ зъ Таращи. Тебе и святый Петро... Тое-жъ наде, що ваде. Терпи, Козакъ, атаман додано: „*Tout vient à temps, pour qui peut attendre*“. Тиха вода гребли рве — додано: *Qua flumen placidum est; forsā latet altius unda* (Cato). Тобъ смѣхъ... Тобъ яке дѣло до чужого хисту? (Котляревскій). [Не въ свое дѣло не мѣшайся]. До стор. 210. Товчеться, якъ Савка по пекли — Товни воду, вода й буде. Тогди сиротѣ Великдень... Тогди скажешъ „гопъ“ — якъ перескочишъ. Той дає раду... — Той, хто тямє, — не той, хто тягне. Только то роду... Тому не требни гроши, до кого мѣръ хорошій. До стор. 211. То не певна птаха... Тонучій и бритвы хопитьсѣ. (Палѣй. 1693). См. Хто потопає. Треба ёму носа... Треба жити, то треба й робити, щобъ не було отъ Бога грѣха, а одъ людей сороба. Треба жити, якъ набѣжить... В кінці абзацу, по слову „См.“ додано: „Такъ горнуться“. По тому прислів'ю: Треба зайти до головы по розумъ. *Siegni do głowy po rozum*, *Besinne dich*. Далі переставлено прислів'я в такий порядок: „Треба му въ семь пасомъ воду освятити“..., „Треба отъ сее въ коминѣ записати“..., „Треба рано встати, абы ёго ошукати“, „Треба розумомъ надточити, де сила не зможе“; по цьому додано нове: Треба сподѣватись живши. См. Розумный не страт. См. *Dum spiro, spero*; далі порядок, як у друкованому тексті. Тримасться, якъ слѣпый плота — додано по абзаці: „Держисья“. Трудно, абы на добро... Трудно въ зломъ и коварномъ челоуѣкку добродѣтели доискатися. (Величко). Трудовите не те — що даровите. До стор. 212. Перед „Трыхи. та мнйхи...“ Трудяща копѣйка годує до вѣка. Тыць-тыць губы... після цього слова вставлено: (муди). Тѣшиться, якъ Жидъ... Тю на твого батька! чи ты сказывся, чи кукульвану наївся? Тютю на тебе... Немазаний. Убій да й выиграй... Убій тебе сила Божа! У Бога все готово — У Бога, кажуть, усе за дверима. До ст. 213. У гостяхъ добре... Ударився руками объ полы. Себѣ-то зъ великого жалю. Ударити лицемъ... У двоохъ и вмерати схотишъ. См. Въ гуртѣ. Гуртомъ. У доброй господини... У друга вода слаже вражеского меда. (Сковорода). У его нема... У ёго не одна муха сидить у носѣ. У его столько правды, якъ въ шелягу серебра. (Мон. Климентій). У ёго (у неї) усе стрижено. См. Голено! — „Ни стрижено“. У лѣсѣ вовки... У Ляха (Польскихъ пановъ, Магнатовъ) така правда, як у Цы'гана сорочка, и коротка и латана. Умерла дитина... Умерла щука, да зубы zostались. Умерлого зъ гробу... См. Мертвого. Не той же. Умѣла готувати... У насъ пановъ, якъ грибовъ. До стор. 214. Перед „У полѣ“... У поганому виду нема стыду. Після „У полѣ“ — Упустивъ рака зъ рота, сирѣчь не встерегся. См. Не впусти. Уродися. Уродись та и вдайся.

У роки... Уриваєш по словечку, як поповна на бенкеті. У солодився... Усомь, см. А вонь. У сьмь ср... — У сьмь сракамь. У сьрка... Усяка птичка своимь носкомь живе. (Сковорода). Усякь Еремій... вставлено після „себе“ — свое. Утявь до гапликовъ! — (або) Утявь до гапликовъ, аж пальци знати. Після цього абзацу: Утявь Панька по штаняхъ. Учепився репьяхомъ... Учи. См. Вчи. У чужій хаті... У шоры убрать, себѣ-то одурить, обмануть. У яловои коровы... Francuz wymysle, a Niemec zrobi, a Polak głupi wszystko kupi. Ханьки мнеть... Байдаки (sic) бѣе. См. Нехай. До ст. 215. Хатнего... Хатне лихो — горше лихо. Хвалить, якъ бы... Хвали чуже, а свое й безъ похвалоькь добре. Хвоста... Хиба же таки паны, якимъ гроши не милы? См. Чи е. — Паны. Хиба рожна... Хиба я Ляхъ, або собака, щобъ ѣвъ въ постъ скоромне? Хитро, мудро, якъ... Хлювъ, хлювъ диридати (sic). Не давъ сала, выгнавъ зъ хаты. (Цыганска пословица). Хлѣбъ да квасъ... Хлѣбъ да соль! — „ѣмо да свой, а ты въ порога постой“. Хлѣбъ - соль ѣжь... Хмара наступила не тебе; (sic) або: Отъ се ты въ хмару зайшовъ. Хмызомъ, низомъ, подъ вербами, абы люде не узнали. (Климентій. 1700). См. Хочъ вѣдають. Ходакъ ся... Ходи, бабо, хочъ за домъ, хочъ передомъ — а дѣло пойде своимъ чѣредомъ. До стор. 216. Хороша, хочъ воды... Хороша чутка далеко чутна, а погана ще дальше. Хотъ безъ зубовъ... Хотъ близко видати, та далеко дыбаты. Хотъ врѣжь... Хотъ и въ головѣ пусто, абы було грошей густо. Хотъ не теперъ... Хотъ ножка въ гноюку, дакъ за те душа въ лойку. Хотъ роженъ... додано: См. Дурному. Хотъ черезъ мои ноги... Хотъ човолѣку (sic) й не онеє, та коли жонци, бачишь, тее; такъ треба угодити ей. (Котляревск.). Хотъ ѣсти... Хотѣла баба вырвы, та у си'лу сама вырвалаєсь. Хочъ близко... Хочъ бы я тѣсто внесъ псяюѣ и зъ дѣжею: то бѣ вонъ розтовкъ и ту надъ спиною мою (Артемовскій). Хочъ въ Ордѣ... Хочъ вѣдають, да нехай не видать: то грѣшникомъ люде небарзо обрѣдять. (Климентій. 1700). См. Хмызомъ. Хочъ добрый... Хочъ жуки' гудуть у головѣ, абы кишина повна. Хочъ зъ корыта...; а хочъ зъ блюда, та до худа. См. Не краснѣ хата. Хочъ клоцьє, хочъ вовна, абы кишка повна. До стор. 217. Перед текстом: Хочъ махай, не махай; а я таки не бѣчу! Хочъ пыка... Хочъ ряба й погана, да ее доля кохана. См. Не родись. Хочъ у пана Ляха спина гола, та своя воля. Хочъ у рябка очей позичай. Сирѣчь: такъ глянуть совѣстно. Хочъ сядь та й плачь! Хто багато ѣсть... поправлено в слові „разумъ“ „а“ на „о“. Хто во дѣ страху... проставлено повне слово: бѣдинами. Хто високо летає... Хто гóденъ, той не голо́денъ. Хто два зайця... Non multa, sed multum. Хто добре уйме... Хто до кого, а я до Параски. До стор. 218. Хто дурнемъ... Хто дурнемъ уродивсь, тому дурнымъ и вмерти. См. Дурнѣвъ. Хто за двома зайця'ми ганяє, ни одного не поймає. Хто каши наваривъ... після цього прислѣв'я: Haben sie die Suppe eingebrochen, mögen sie dieselbe auch aufessen. Хто колує... після абзацу цього: Поѣдь. Хто коня... Хто ламає слово, той вѣру (душу, Бога) ламає. Хто не зазнавъ... Хто не звыкъ правды поважати, той завше ласый пановати. До стор. 219. Хто въ морѣ... Хто нового не видавъ, той и ветоши радъ. Хто першій... Kto pierwszy do młyna, pierwszy zmiele. Wer eher kommt, der mahlt. Хто потопавъ... См. Тонучій. Хто сивий... Хто скача (sic), той и плаче! Хто служить... переправлена помилка в слові „милосердіємъ“. Хто тримає... Хто три роки служивъ у пановъ, а три у Жидовъ, тогобъ только повѣсити. Хто хоче збирати... Хто хоче обѣцати, мусить слова дотримати. Versprechen macht Schulden. До стор. 220. Хто чувъ... Хто чуже бере, того Богъ побье. См. на чужій. Худа худоба... Худоба за плечима, а лихо передъ очима. Худоба переходѣ живе. Цуръ тобѣ... С. Нехай. Чекає, якъ каня... Czyha, iak diabeł na dusza. Ченьця пекти... — Червоне суко. См. Подъ червоне. Черезъ сиджень... Чернь, альбо голота на одѣжу и розумъ (Велич.). До стор. 221. Чи бачъ яки... Чи буде, бабо, решето чи ни, а обичайки не стане. Чи е таки паны... См. Хиба жъ е. Чи нѣдовго... Чинь мондре, а патршъ коньца. (Величко). См. Оглядайся. Смотри. Чи оддасте (дѣвку, дочку замужъ), чи нехай ще подро́сте? Чи рожна. — Чи ты живой, чи мертвый? Чій хлѣбъ... Чій чортъ старшій буде? (Думає собѣ). Чого надто...

Чого на світ не буває? — Абы здоровы наши головы! Чого не купити... Чого не положив: не руш. (Сковорода). Чого очи не видять... Чого паны наварять, тым ся поддані попарять. См. паны. До ст. 222. Чоловѣкъ не дається... Чоловѣкъ не скотина, большъ повведра горѣлки не выпѣ. Чоловѣкъ собѣ... Чоловѣкъ стрѣляє, а Богъ кули носить. (Запорозька приказка). Чоловѣкъ только й обернется до Бога, якъ его лихо споткае. Чоловѣкъ якъ муха... Чоловѣче мой, затуло моя! Якъ за тебе захилюся: то й никого не боюся. Чорнó пѣе. — Чорта зъ два, сирѣчь добувъ, наживъ, и т. д. Чортамъ ще й дурень вѣры не нявъ. Чорте! на грушъ... Чортъ бери й сребро, якъ жить не добро. Чортъ усе чортомъ... Чѣсу завдати. Чотыри свѣчки... Чрезъ незгоду тогдашнюю козаки всѣ пропали, сами себе зоевали (Сѣрко. 1678). Чужы руки легкіи... Чужими пирогами да свого батька поминать. Чужимъ воломъ... Чужимъ розумомъ вѣ люди не вийдешъ. Чуй. — Чуха потылицю. См. Стоить собѣ. До стор. 223. Швабу... після цього слова додано: Швабы. Після дати: „завудати“. Шіе суботнимъ... Шкода перемѣшовати тѣсто, vynявши зъ печи. Шкода дарма мовити и на коняцїяхъ неслушныхъ засаждається. (Велич.). Шукай вѣтра... См. Искати, Говнѣться. Шуми до кумы — Шумить, гремить... „А що тамъ? — Кобыляча мертва голова бѣжить. (Сковорода). До стор. 224. Шастье розумъ... Шастье, якъ и горе, кажутъ люде, точить слѣзы. Шастье, якъ трастѣ... Ше не бѣда, що безъ рыбы середа. Ше поспѣе съ козами на торгъ. Шипае и врывае, якъ пси вовка. (Велич.). Шобъ ёго лунъ... Шобъ ёму (менѣ) провалиться у полонку послѣ Ордани. Шобъ не сидѣчого... Шобъ ни горѣли, ни болѣли; на чистоту шобъ поколѣли; шобъ не оставсь ни чоловѣкъ. Шобъ доброн не знали доли; були шобъ зъ вами злыи боли; шобъ вы шаталися ввесь вѣкъ. (Котляревск.). Шобъ палати серцю... Шобъ знавъ по чѣмъ ковшъ лиха. Шобъ тобѣ позаклададо (сирѣчь вуха). Шобъ то. См. Якій же вонъ панъ. Шобъ я до сходъ-сонця свѣту не побачивъ. Шо вольно пѣанови... Шо вонъ (вона) бѣвкне на гумъ: ты бери собѣ на умъ. Шо голова, то розумъ... після цихъ слівъ: (Уставъ Луцкаго Братер. 1624). В цьому жъ абзаці після „Quot capita, tot sensus“ — (Terent). До ст. 225. Шо легко прїйде... Шо лоза, то козакъ; що байракъ, то согня козакѣвъ. (Запорозька приказка). Шо не потребне... Böse Musike verdirbt gute Sitte. Шо отъ се... Шо очи наглянуть, то й руки достануть. (Злодій). Шо придбаешъ... Шо пьяна (понедѣлкова) жонка, що бѣшена кошка, що чоловѣкъ зъ Барисполя — все одно. Шо робити... Шо руками зроблено, те жъ руками й зопсувати можно. Manu facta — manu destrui. (Богд. Хмельницк.). Шо сѣре... Credo, quia absurdum. [Augustin] (sic). Шо тамъ чувати... Шо той чинъ, якъ борщъ не съ чимъ. Шо у тверезого... Nemo sobrius saltat, vel: Quod in corde sorbii, id in ore ebrii (Cato). Шо черезъ пенъ... Шо чоловѣкъ собѣ обѣщуе, тое Богъ нищуе. (Величко). До стор. 226. Ъжте борщъ... Ъжте, будьте ласкавы: бо послѣ треба жъ свинямъ оддати. Essen Sie nur zu; die Sau' kriegen sie doch. Ъхала Хима... Ъхать, ѣхать — вѣ срацѣ вѣхотъ. Яке коренья... Яке посадили, такъ й спечеться. До стор. 227. Якій дѣдько съ Химка... Якій же бѣ вонъ бувъ панъ, коли бъ у его гроши були; або: Шо то за панъ, що повна кишеня грошей! Якій панъ, такій ёго й крамъ — Tel maître, tel valet. Якого пива... Якъ Богъ дасть, то й у окно подасть (вкне). Якъ Божа воля... додано після... вынырнишъ: (вырнишъ). Якъ буде доля... Якъ будешъ паномъ, то все будешъ мати даромъ. См. Трудно стати. Якъ бы ты ходивъ... Якъ бы умерти не безъ ума. (Сковорода). До стор. 228. Якъ бѣльмо... Якъ водою змито; нема й нема! Якъ вы до насъ, такъ мы до васъ, So mir, so dir. (Какъ аукнется, такъ и откликнется). Якъ вѣ житѣ куколь... переправлено: куколь¹⁾. Якъ добра година... Якъ доволенъ, то я й воленъ. Якъ до стѣны. Сирѣчь, що до ёго не говори, а вонъ мовчить. Якъ жито... Якъ жить укупѣ, то не боить у пупѣ. См. Гуртъ. Якъ журавель на купинѣ стоить адалека, та дивиться. (Сѣрко). Якъ Келебердянская... виправлено: „Келебердянская“. Додано: Прим. Селеніе Келеберда лежить близъ Днѣпра въ Кобыляцкомъ уѣздѣ Полтавской губ. Оно было въ 1696 г. Татарскою Ордою вмѣстѣ съ Китай городомъ и Кишенькою выжжено. (Величко.

¹⁾ О в цьому слові поставлено з ^.

III. 368). Въ Русск.: Съ Коломенскую верету вытягнуло. Якъ могъ... Якъ мокре горить. Сирѣчь такъ вонь робить, поряється нехотя. Якъ Муринъ... Якъ муха на меду (Велич.). Якъ мысль... Якъ мышъ въ ступѣ я тебе задаваю. До стор. 229. Якъ напився... Якъ на пню ставъ (упинається). Якъ не даси... Якъ не доѣси, то й Бога продаси. Якъ не живи, а лихо не мине. Якъ не живешъ, а все труны... Це прислів'я перенесене ниже, після прислів'я: Якъ не чує, то й не вадить. Якъ не коваль... Якъ не пити горѣлки доводи, то лучше воду пити [Бопланъ]. Якъ не чує... Якъ одна бѣда йде, то й другу за собою веде. Якъ огню стережеться... Якъ опареный. Wie ein begossener Hund. Якъ оса... Якъ ось заробилъ, такъ и отбувай. (Велич.). Якъ поѣдешъ... до кінця цього абзацу додано: Поѣдъ. Якъ правда... Якъ припече, то втече. Якъ рибу... Якъ сама не своя. До стор. 230. Якъ умѣе... Якъ упустила порося. Якъ хоростій... Якъ хто гукає, такъ и одгукується. (Какъ аукнется, такъ и откликнется). Якъ чортъ... Якъ що болить, то й сорочка вадить. Я о цибулѣ... Я съ тебе зроблю вышкварки.

Далі йдуть загадки. Тут маємо такі додатки: С. 233, до с. 38: въ Русск. Мать толста, дочь красна, а сынъ храберъ, подъ небеса пошелъ. [Печь, огонь, дымъ]. С. 234, до с. 46: въ Русск. Матушкину покровушку не скатаешъ, сестрицыну коробочку не поднимешъ, братцова коня не удержишь. [Дорога, гора, вѣтеръ]. До с. 53: въ Русск. Тычу, потычу, ночью не вижу. Дай мнѣ невѣстка въ день потыкать. [Замокъ]. С. 236, до с. 101: въ Русск. Сивый жеребецъ въ подворотню смотрить. [Мѣсяць]. С. 237, по № 104: Жовтеньке, маленьке, хочъ якого пана съ коня зсадить. До с. 108: въ Русск. У дѣвушки, у сиротки загорѣлося въ серѣдѣ, у добраго молодца потекло съ конца. [Самоваръ]. До с. 112: въ Русск. Росло повывросло, изъ портокъ подылѣзло, съ кончика залупилосъ, краснымъ дѣвушкамъ полюбилося. [Орѣхъ]. С. 239, до с. 142: въ Русск. Въ розмахну хахлушу суну голыша. [Варишка, Рукавица]. С. 242, до с. 189: въ Русск. Красенькая мандушка — а бѣленькій кляпокъ. [Малина со стержнемъ]. Нижчі додатки не застосовані до певних №№: 1) Съ вечера старъ — подрачивать сталь; съ полуночи старъ — потыкивать сталь; къ бѣлу свѣту старъ — вытаскивать сталь. [Вечеромъ хлѣбъ растворяютъ, и мѣсятъ, а утромъ пекутъ и вытаскиваютъ]. 2) Дѣдушка взбѣислся, на бабушку взвалился; не в ту дыру попалъ, въ подполье упалъ. [Помелѣ]. „Въ Ключѣ до загадокъ“ до № 104 додано: Нужда. Въ „примѣчаніи“ на с. 244 переправлена друкарська помилка в 3-му рядкові низу „Малорусскія“ (було „Малороссія“).

З інших додатків ми тут спинимося ще на одній цікавій деталі. На с. 640-й натрапляємо на нотатки „Кому подарены книги Бандуриста?“ Наводимо ці нотатки цілком, бо вони подають цікаві дані до історії поширювання збірки Закревського. По наведеному заголовку маємо такий дальший реєстр:

„1861 г. 1) Ос. Мак. Бодянскому 8 экзмп. 2) Надеж(дѣ) Федор. Филимоновой 1 эк. 3) Пав. Анд. Павлову 1 экз. 4) Еман. Ант. Ререну 1 экз. 5) Вас. Мих. Белозерскому (sic) 1 экз. 6) Пантел. Алексан. Кулишу 1 экз. 7) Оед. О. Бенковичу 3 экз. 8) Ковалевскому 1 экз. 9) Иван. Матв. Ориентову 1 эк. 10) Московск. Унив. 1 экз. 11) Киевскому Ун. 1 экз. 12) Дерптск. Ун. 1 экз. 13) Влад. Мих. Каченовскому 1 эк. 14) Оед. Ив. Буслаеву 1 эк. 15) Мих. Алексан. Максимовичу 1 эк. 1862 г. 16) Ал. А. Котляревскому 4 экз. 17) Ник. Ив. Костомарову 1 эк. 18) Алексѣю Мих. Кубареву 1 эк. 19) Мих. Пет. Погодину. 20) Ив. Григор. Соловьеву 10 экз. 1863 г. 21) Общ. Истор. и Древн. 601 экз. 22) Дмит. Серг. Левшину 1 экз. 23) Иван(у) Дм. Прожигалову 2 эк. 24) 1864 г. 24) Ник. Дм. Иванишеву 1 эк. 25) Пет. Гавр. Лебединцеву¹⁾ 1 эк.

¹⁾ Див. Киевск. Старина, 1902, VII—VIII, I. Г. „Письма Н. В. Закревскаго къ прот. П. Г. Лебединцеву (сс. 77—94).“

26) Теоф. Гав. Лебединцеву 1 з. 27) Палаг. Иван. Шепелёвой 1 з. 28) Ив. Леонт. Марковскому 1 з. 29) Макс. Мих. Кавчинскому 1 з. 30) Никит. Дашкевичу 1 эк. 31) Алекс. Кир. Громаковскому 1 з. 32) Семен. Крыжановскому 1 з. 33) Данилу Смоловичу 1 з. 34) Ив. Ив. Литову 5 экз. 35) Конст. Ив. Скворцову. 1866 г. 36) Проф. Григоровичу 1 эк. 1867 г. 37) Изм. Ив. Срезневскому 1 эк.

З поданого реєстра видно, що Закревський поширив свою книгу поміж всіх тих, хто брав участь у культурному українському житті (Бодянський, Білозерський, Куліш, Максимович, Костомаров, Лебединцев), серед знайомих та по університетах (Москва, Київ, Дорпат). Звертає увагу на себе кількість книжок, подарованих „Обществу Истории и Древностей“ у Москві, що членом його був і Закревський. Ми не знаємо причин, які той дар обумовили; можливо, що це було наслідком якогось порозуміння в грошових взаєминах, бо книжка друкувалася в університетській друкарні; при університеті, як відомо, було й зазначене „Общество“. Не маємо також даних, щоб судити — оскільки ходова була книжка Закревського серед споживачів.

Поки-що утримаємось подавати коментарі до наведених додатків, сподіваючися на публікацію наслідків нашої аналізи тексту „Старосвітського Бандуриста“, аналізи, що має висвітлити й поданий тут матеріал. Хронологічно додатки ці треба застосувати до часу протягом 1861—1867 р., як це видно з дати останнього запису подарованих книжок.

ЗБІРКА ПОДІЛЬСЬКИХ КАЗОК 1850-1860-х РР. ВОЛОСНОГО ПИСАРЯ ДИМІНСЬКОГО.

На сторінках академічних видань не раз уже згадувалося про ту ю величезну колекцію подільських казок, які працьовито прибирав у 1850-1860-х роках волосний писар Димінський, і яка тепер переходить у Видавництві Академії Наук. Діалектична аналіза особливостей його мови (іду за авторитетом О. Б. Курилової) вказують нам на Проскурівщину (мабуть чи не звідти був Димінський родом); але що робив Димінський свої записи (і то напевне велику їх частину) в сусідньому повіті Ушицькому, це теж річ безперечна. Про Ушицький повіт свідчить і давній (1896 року) напис А. Е. Кримського на збірці казок, зроблений за словами П. Гн. Житецького¹⁾. У Чубинського в „Трудахъ Этнографическо-Статистической Экспедиции въ Юго-Западный Край“, т. I, вип. 2-ий (Спб. 1877), в передмові на ст. I ми читаємо про вміщені в тім випуску українські прислів'я: „По Ушицкому уѣзду Подольской губ. большая часть пословицъ сообщена намъ г. Дыминскимъ“. Чубинський згадує Димінського, — не зазначаючи вже Ушицького повіту, а так, — ще й у передмові до 1-го випуску того самого I-го тома (Спб. 1872), ст. XV: „Подольскій Статистическій комитетъ предоставилъ въ распоряженіе экспедиціи сборникъ Дыминскаго, заключающій въ себѣ до 2000 пѣсенъ, считая въ томъ числѣ и варианты“. А далі, на ст. XVI: „Г. Дыминскій сообщилъ сборникъ повѣрій, загадокъ и вообще этнографическихъ матеріаловъ“.

З тих Чубинського звісток, що ми понаводили, видно, що Димінський, перед тим, як увійти в зносини з київським „Юго-Западнымъ Отдѣломъ“, уже був відома в етнографії особа і (живовидячки в 1860-х рр.) мав уже зносини з Подільським Статистичним Комітетом.

Що-до збірки його казок, яка переходується в нашій Академії Наук, то по суті це навіть не одна збірка, а дві, з двома окремими пагінаціями, і, таким чином, записи Димінського формують собою два товстезні фоліанти, писані на грубому папері формату великого folio. До

¹⁾ Рукою А. Е. Кримського, швиденьким, укороченим способом, написано: „П[авло] Гн[атович] каже, що Дим[інський] писарював — він не пам'ятає добре — чи на Ямпільщині, чи в Уш[ицькому] п[овіті], чи де. Про це повинні бути запис[ані] точні звістки в прот[околах] Юго-З[ападного] Отд[ѣла]“.

першого фоліянту сам Димінський склав покажчика, і оце я його тут публікую, звичайно заховуючи всі діалектичні особливості рідної Димінського говірки. Зазначити треба, що перші 107 аркушів цього фоліантного тому дісталися П. Чубинському, і з них дещо (дуже не багато) Чубинський опублікував у II т. „Трудовъ Этнографическо-Статистической Экспедиції въ Юго-Запад. Край“ СПб. 1872.

Рука Димінського дуже нерозбірна. Коло тих слів, які я читаю лиш здогадно, ставляю я знак запиту.

1. Сказка, що купецъ їхав в дорогу с товаром і заїхав в болото. Ни міг виїхати, а чорт каже: „Як запишиш мині тоє, що за него вдома ни знаєш, то виїдиш з того болота“. І той записав л. 1
2. Була дівка стара, і ніхто до неї ни трафлявся, і вона каже: „Коби вже до мени чорт прислався, то бим пішла за него“ л. 4
3. Був король і мав їдну дочку і висадив єї на вишку [?] і каже: „Хто єї роземишит, то той возьме єї“. І москаль простий роземишив л. 5
4. Чоловік продав воли, а злодій ни міг в него грошей вкрасти і настренчив другому, і другий в него вкрав л. 7
5. Цар мав 12 синів, то як вмер — і вони пішли в ліс і здибали змию . . . л. 8
6. Був старий чоловік і жінка. Мали їдного сина, і той син до такого дочитався пункта, що син батька і матір заб'є л. 10
7. Був такий король, що ніколи без бідного ни пообідав. І в него разу їдного був Господь Бог на обіді, і він посла єї у Бога л. 12
8. Був собі чоловік, мав три сини: — два розумних, а третій дурний, і той дурний ішов на роботу і тягнув ступу л. 13
9. Був піп і мав наймита Накопаду, і він хотів наймита згубити, а наймит попадаю згубив л. 16
10. Сказка, що 3 братів було: — 2 розумних, а третій дурний, і той дурний у короля дочку взяв л. 18
11. Сказка, що мужик хотів знати панські трунки¹⁾ л. 20
12. Чоловік мав супиречну жінку, і вона пішла під землю л. 21
13. Пані мала три дочки, і їдну розбійники вкрали л. 23
14. Мала пані три сини і їдну дочку, али Господь закліяв їх, і вони поробилися левами л. 25
15. Сказка о любезним дятку л. 26
16. Москаль служив в службі 25 літ і ни знав жадиної біди, і поїхав в світ шукати єї л. 30
17. 3-х братів кидали галками, де котрого галка упаді, то той там мав ся жинити . л. 31
18. Сказка: цар мав сина Плакиду і відігнав єго від себе л. 32
19. Пані мала три дочки, і до їдної вуж прислався в старости л. 33
20. Пані мала їдного сина і на него мала 6 сіл, і він заміняв 8 коний і бричку з дідом за титуру [?], і пані єго відігнала від себе л. 34
21. Двоє людей добри мжи собою жили, і чорт їх 7 літ скусив і ни міг на гріх скусити, і дав бабі 100 злотих — і баба скусила їх л. 37
22. Сказка, що бідний чоловік служив у святого отця Ніколая 3 роки, — то єму дав святий Миколай бучок, столик і візцю л. 38
23. Був чоловік, мав 3 сини: — два розумних, а третій дурний. І як батько вмер, то їм казав ходити на свій гріб на варту л. 39

¹⁾ Цей Димінського запис видрукувано у Чубинського під заголовком „Пророк“ у т. II, ст. 646—647.

24. Сказка, що у чоловіка чорт вкрав кавальчик хліба і після тому чолові-	
кови 3 роки служив	л. 40
25. Купець мав їдного сина, і він пішов до стані і каже до коня: „О коню	
мій, пора б мені ся жинити“	л. 42
26. Сказка, що чоловік посіяв просо, і его чорт підливав	л. 44
27. Сказка, що купець мав три сини, і він їм помер, і вони пішли в лїс на	
полювання, і котий (sic) був під землею на білим світі	л. 45
28. Сказка, що козака пан бив за тоє, що приїхав скибу	л. 46
29. Сказка: ниживий парубок засватав живу дівку	л. 47
30. Родство Христово для свякого (sic) християнина имѣть выликое значеніє	л. 47
31. Сказка вѣ часѣ войны вѣ Петербургѣ	л. 50
32. Лис хотів взяти когута з бантів	л. 50
33. Лис вліз в кирицю, і его вовк витягав	л. 50
34. Заслаб король рибачій	л. 50
35. Сказка, що трох злодіїв украли у пана богато грошій, і его пси пові-	
шали на воротах	л. 51
36. Сказка: мав голова їдного сина, і той син змию забив	л. 52
37. Козак Дрімзон [sic] став слонним камінєм	л. 54
38. Було двоє братів: їден бідний, а другий богатий, і той бідний заапа-	
в богачови щастя	л. 59
39. Чоловік бідний пішов на слободу	л. 61
40. Був москаль, служив в службі 25 літ, і як виходив в відставку, то ему	
і гудзїки повідрізували	л. 62
41. Сказка, що дід лавив по горосі до неба	л. 63
42. Був король, мав жінку і панну, і на тую панну нападався змій — хтів	
еї взяти за жінку	л. 64
43. Ходив парубок на вечерниці і ніс опира	л. 66
44. Питався пан мужика: „Звітки?“, а він ему відказав, що з тамтого світа .	л. 66
45. Чоловікови слабувала жінка, і еї ніхто ни міг викорувати	л. 68
46. Чоловік мав дочку опиріцю	л. 70
47. Сказка, що чоловік хотів сина стратити за жінку	л. 71
48. Приїшов пивовар до двора	л. 74
49. Циган до попаді ходив	л. 75
50. Сказка, що чоловік і жінка ни мали дітий і виб..іли собі хлопця . . .	л. 75
51. Купець мав таку сорочку: що-дня вибирав з неї кориц воший	л. 76
52. Ішла баба з христия, і поросьня баба просила еї до себи дитину відібрати	л. 80
53. Піп любив взяти на службу божу, а не відправляв	л. 81
54. Змій здіняли з неба сонце і місяць	л. 81
55. Ішов хлопец понад воду, а рак виліз вигріватися	л. 84
56. Ішов чоловік п'яний і заснув на дорозі	л. 86
57. Сказка, що жінка хотіла чоловіка стратити	л. 86
58. Сказка: було трох братів: два розумних, а третій дурний, і той дурний	
найшов золоте пуро	л. 87
59. Сказка о Кармалюкови	л. 89
60. Наймит їздив на границю, де чарівниці б'ються	л. 90
61. Богиня відміняла дитину і потому віддала	л. 90
62. Блоха ішла до міста, а муха до сила	л. 91
63. Піп ни вмів читати, іно їдну ївангелію, котру читав що-дня	л. 92
64. Богач орав 6-ма волами поле, а бідний парма коровами, — і у бідного	
був хліб, а у богача ни було	л. 93
65. Сказка, що пан казав ходити на поле на лан его паскудити, і пося вро-	
-дилася пшиниця і смирділа	л. 93
66. Козав украв у баби їжака	л. 95

67. Піп з арендаром винесли образ в кирицю і засвітили світло, і пося
казали, що з'явився л. 96
68. Чоловік хотів забити пташка, і він до него говорив л. 97
69. Сказка, що король мав дочку, і єї ні мів взяти, аж королевский льокай взяв л. 98
70. Сказка, що було двох братів: Іден багатий, а другий бідний, і той бід-
ний взяв вогню в діда, і зробилися з того вогню гроші л. 101
71. Сказка, що пан хотів ся з дочкою жинити л. 102
72. Сказка, що ксіондз ні вірив в міць божу, і він був на тамтім світі
300 літ, а ему ся здавало, що три годині л. 105
73. Сказка о бабинім дурнім синові, що ні був ніколи в силі, і де пішов,
то его всюди били л. 106
74. Сказка, що чоловікові вмерла жінка, і він ожинився з другою, і тая
казала ему двоє дітий стратити, що лишилося по тамтії жінці л. 107
75. Дід і баба спикли собі пиріжок, і той пиріжок втікав від них л. 107
76. Козак їхав, а дівка хуста прала, і він єї казав: „Старайся на вісіля, бо
я тебе засватаю!“ л. 108
77. Сказка, що дід і баба мали дівку, і самі пішли на христини, а дівка
зłodії порізала л. 108
78. Сказка о Івасику-Кутасику, що его змяя вхватила л. 109
79. Сказка о старім чортові Сдунові, що в него був королевский син . . л. 110
80. Сказка, що чоловік бідний мав два хлопці, і їдного хлопця дав до діда
на службу, і той в него кобилки пас і ніколи ні завиртав л. 114
81. Сказка, що систра любила чорта і хотіла свого брата стратити л. 116
82. Сказка, що король ні мав дітий, і знайшлась така баба, що порадила, —
і королева жінка мала хлопця, кухарка і сучка л. 119
83. Сказка о Мадайові, що забив батька й маму л. 122
84. Сказка, що чоловік багатий мав їдного сина і хотів, щоби він всьо вмів л. 123
85. Сказка, що чоловік мав дівчину й хлопця, і вони пішли в світ, і хлопця
пирікинувся золотим баранцем л. 124
86. Сказка, що бабина дівка задусила ді[до]ву за черешні л. 124
87. Сказка, що вовк хотів чоловіка зїсти, али ему чоловік вірвав фіст . . л. 125
88. Чоловік найшов гроші, і жінка докучала ему, щоби він єї купив спідницю л. 126
89. Пјени [sic] малоросійського языка л. 127
90. Король в городі мав золоту яблунку, і хтось ему ябка крав, і ніхто ні
міг достеречи, аж его син дурний достіріг л. 129
91. Вовк впросився в баби на віз і пороздирав єї воли за тов, що провізся л. 130
92. Сказка, що дурний чоловік продав липі бика, і липа ему дала багато гроший л. 130
93. Пјени и коляда малоросійського языка л. 132
94. Сказка, що циган у багатого чоловіка косив вовес, і циган спав цілий
день на полю л. 133
95. Сказка, що бідний чоловік мав в полю траву і пішов до неї дивитися,
і его святий отець Ніколай казав вовкови зїсти л. 135
96. Сказка, що мидвидиця взяла попа до ями і мала з ним хлопця л. 135
97. Сказка, що москаль за рубля втопив три попи л. 136
98. Пјени малоросійського языка л. 137
99. Сказка, що королівні говорили собі, котра за кого пішла-б л. 139
100. Сказка, що пан питався своїх підданів: „що є в світі найсильніши, най-
бистріши й наймиліши“ л. 141
101. Тридцять пјесень малоросійського языка л. 142
102. Сказка, що піп не мав звітки жити, і попадая его посила[ла] з книшкою
по світі ворожити л. 145
103. Сказка, що їдного чоловіка пішов син в світ й зайшов до такого сила,
що змяя води не пускала, і він тую змяю забив л. 146

104. Сказка, що чоловік мав три сини, і всі три були майстри: еден робив плуги, другий скрипки, а третій діти а. 147
105. Була панна заклата в воді 7 літ. Вилізла на беріг, і єї циганки втопили знов у воді а. 149
106. Песни малоросійського языка а. 152
107. Був ксьондз, вимурував косяцол, і до него їдного разу приходив святий отець Ніколай а. 156
108. Сказка, що дівка зарізала 11 розбійників а. 157
109. Сказка, що парубок любив дівку — і потому перистав, і вона его хотіла зчарувати а. 158
110. Сказка, що пішов брат із систрою в світ, і він напився з баранячого сліда і пирикнувся золотим баранчик[ом] а. 158
111. Сказка, що бідний чоловік продав чортові двоє дітий за шапку гроший . а. 159
112. Сказка, що бідний чоловік мав 12 синів і поїхав в світ шукати їм жінок . а. 160
113. Сказка, що пасічник пасічникови затримав пчолу в собі а. 161
114. Сказка, що чорт навчив людей табаку нюхати, а ангел люльку курити . а. 161
115. Сказка, що піп любив тримати наймита, а ни любив їсти давати . . . а. 161
116. Сказка, що баба мала дочку і ни хтіла єї ні за кого віддати, іно за самого Бога а. 162
117. Пїсни малоросійського языка ¹⁾ а. 162
118. Сказка, що чоловік виорав гроші [з] збанятком а. 164
119. Сказка, що був дурний дід і баба і дівка, а парубок розумний. Пішла дівка по воду, п.нула, і плакала, що ся ни віддасть а. 164
120. Сказка, що [жили] дід і баба, і ни мали дітий. І разу їдного баба замітає хату, знайшла горох, зісла і мала хлопця Покоти-горошка а. 165
121. Сказка, що дід і баба вилізли на граба а. 167
122. Пїсни малоросійського языка а. 167
123. Сказка, що давно такий хліб був, що на колоску від землі до самого верху було зерно а. 169
124. Сказка, що хлопці ни міг тият загнати, і просив вовка, і каже: „Як я ся буду жинити, то тогди мене зісь“ а. 169
125. Сказка, що чоловік записав хлопця за гроші чортові а. 169
126. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог его зіслав на сей світ гріхів спокутовати, і дав ему римисло — коваль а. 170
127. Сказка, що їден чоловік з кумом відібрали у 12 розбійників гроші . . а. 171
128. Сказка, що був дід і баба, і привела баба на старість дитину, і нікто ни хтів бути за кума а. 172
129. Сказка, що ангел хотів бути на небі старшим від Бога, і Бог его струтив на сей світ гріхів спокутовати а. 174
130. Песни малоросійського языка а. 175
131. Сказка, що піп за чужу жінку бігав будьяками голий надокколо хати . а. 175
132. Сказка, де на тамтїм світі жінки ідут а. 176
133. Сказка, що пан Марко справляв обід для Бога, і як Бог прийшов до него, то він вигнав з двора а. 176
134. Сказка, що купецкий син поїхав в дорогу з товаром, і пося товар той ростратив, і майором остав а. 182
- 134в. Сказка, що у старого діда тримав до христу хлопця Господь Бог і Матір Божа а. 183
135. Сказка, що чоловік і пан ішли на вандрівку, і мужик в дорозі бив пана за брихню а. 186

¹⁾ Оpubлікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці (ст. 25—26); одна з пісень про рекрута-шевченка.

136. Сказка, що до жінки ходив парубок, і вона чоловіка торгала за лоб,
а парубок втік л. 187
137. Сказка, що до жінки ходив другий парубок, і як чоловік прийшов до
хати, то він впаскудився в штани, і чоловік мусів прати л. 187
138. Сказка, що чоловік мав 3 сини, поставив собі нову хату і казав синам
ходити на ніч до неї л. 188
139. Сказка, що москаль служив чортви 5 літ — і посла взяв у цара дочку . л. 191
140. Сказка, що пан мав три дочки, і їх похвталало, іно лишився син і бився
з чортом за Семейоннову (?) панну л. 193
141. Сказка, що дід і баба ни мали звітки жити. Пішли до ворошки, і во-
рошка їм так зробила, що вони були королями л. 198
142. Сказка, що окоман розповідав панови, що він був у самого Господа
Бога на обіді л. 201
143. Сказка, що ксьондз любив паню, і по-кінськи в саду бавилися л. 202
144. Сказка, що пан вішав мужика, а мужик посла — пана л. 203
145. Сказка, що чоловік мав дитину л. 203
146. Сказка, що прийшов дід до жінки, і вона ему втерла ніс, і з него
росипалися гроші л. 203
147. Сказка, що москаль загадав королівні загадки, і вона ни відгадала, і він
з нею ожинився л. 204
148. Сказка, що бідний чоловік пішов глину купати [sic], і глина его при-
била, і він був цілий рік під землею живий л. 206
149. Сказка, що ксьондз був дуже вірний Богу, і разу їдного согрі-
шив і ни признався на сповіді, і проклятим остав л. 207
150. Сказка, що розбійник ожинився з панною, і він жив дуже довго,
і місто з ним запалося л. 208
151. Сказка, що злодій у пана вкрав гроші і шубу з пані л. 209
152. Сказка, що чорт дав бідному чоловікови килетку гроший л. 209
153. Сказка, що дід мав дочку, і вона вбиралася в неділю в нім (?) . . . л. 210
154. Сказка, що пан казав фурмановому коневи попідрізувати шкуру аж
по коліна л. 212
155. Сказка, що чоловік бив жінку в мішку л. 213
156. Сказка, що пан заложився з паньєю, що 24 рази справитися, а вона ему
дасть за тоє 24 тисячі грош[ий] л. 214
157. Сказка, що розбійники вкрали в пана дочку л. 215
158. Сказка, що дурний Іван їхав пьвцом до цара л. 217
159. Сказка, що окоман дав пані 300 дукатів за ніч л. 220
160. Сказка, що паня з другими заходила, і її дитина з неї кричала: „Мамо! гріх!“ . л. 222
161. Сказка, що циган хотів пироги їсти л. 224
162. Сказка, що пан чужу жінку брав в вік[и]ні, а чоловік дивився, і посла
вікня собі побив л. 224
163. Одинадцять песень малоросійського языка л. 225
164. Сказка, що баба била курочку, щоби випорпала горошок л. 228
165. Сказка о Кирику, що піп за его гроші став чортом¹⁾ л. 229
166. Сказка, що дяк в стихар подався, но якісь ему дитько стався л. 234
167. Двадцять пять песень малоросійського языка л. 235
168. Сказка, що ксьондз присунулся до молодиці, і вона п...нула л. 242
169. Сказка, що ксьондз мав дитину-лоша л. 242
170. Сказка, що пан бив жида за тоє, що жид дровичся з ним л. 243
171. Сказка, що царися (sic) ожинилася з простим москальом л. 244
172. Сказка малоросійського языка — песнь л. 248

¹⁾ Надруковано в 5 книжці „Етнографічного Вісника“.

173. Сказка, що купец ожинився з другою жінкою, і жінка казала, щоби він свою дочку стратив	л. 248
174. Сказка, що москаль віз смерть на віску	л. 254
175. Сказка, що Господь, святий Петро і Павло — пошивали хату попови, і Господь підсмалював стріху	л. 256
176. Сказка, що жінка чоловіка водила вночі на двір	л. 257
177. Сказка, що злодії хтіли вкрасти у чоловіка сало	л. 258
178. Сказка, що цар ни мав дітний, і баба ему так порядила, що мав дівчину і хлопця; і хлопець був вилийкий злодій, а дівчина курва	л. 258
179. Сказка, що король мав 3 сини і на старість восліп, і ті сини діставали ему видущої води	л. 258
180. Сказка, що до жінки ходив парубок, і вона казала своєму чоловікови муку христити в млені	л. 260
181. Сказка, що піп все напивався і служенія ни мав	л. 260
182. Сказка, що попович богачови впаскудився під дірку [?]	л. 261
183. Сказка, що піп діставав овець з води і втопився	л. 262
184. Сказка, що чоловік продав панови попа, дяка і богача замість живих чортів	л. 263
185. Сказка, що Покоти-горошок чорта забив	л. 264
186. Сказка: відки мужик взявся	л. 265
187. Сказка, для чого нима в ксьондаа жінки	л. 265
188. Сказка, що король мав 7 дочок, і жадна ни мала	л. 265
189. Сказка, для чого вогньови ни можна казати брати	л. 265
190. Сказка, на що як перестаетеся палити, і треба вогонь христити	л. 266
191. Сказка, що жидови пан дав 50 батогів спілки	л. 267
192. Сказка, що лис христив сові діти	л. 268
193. Сказка, що сліпа дівка цюлювала кавалера в д.у	л. 269
194. Сказка, що дівці корова за ден виробила півсеток полотна	л. 270
195. Три рассказы о обычаяхъ въ тюрьмахъ	л. 271
196. Три песни малороссійскаго языка	л. 272
197. Сказка, що шмаркатий Бартюнь взяв у короля дочку	л. 272
198. Сказка, що мужик лічив в церкві христи	л. 274
199. Сказка, що Захарко-злодій украв у пана коня, гроші і з пані шубу, і своїх братів потопив	л. 274
200. Песнь малороссійскаго языка	л. 274
201. Сказка, що бабина дівка три рази завмерала	л. 280
202. Сказка, що чоловік гроші брав у злодійскім льоху	л. 281
203. Сказка, що комісар служив циганові три дні	л. 281
204. Сказка, що мужик Кондрат паном остав	л. 282
205. Сказка, що кацап хотів чоловіка зарізати	л. 283
206. Сказка, що багатому панови стил[ия]ні грішми дорогу до гробу	л. 283
207. Сказка, що у жида були чорти на вісілю	л. 283
208. Сказка, що Бог прийшов до багатого чоловіка на двір на вісілю, і богач его псами затровив	л. 284
209. Сказка, що святий Петро вкрав у бідного чоловіка хліб і посла єму служив рік	л. 285
210. Сказка, що ангел служив рік бідній вдові	л. 288
211. Сказка, що чорт дав бідному чоловікови сім кабанів на виплат	л. 290
212. Сказка, що писав попович до батька письмо, що ся ни хочи обучати, іно ся хочи жинихати	л. 290
213. Сказка, що чоловік бив жида в полю	л. 291
214. Сказка, що пан бив жида-кравця, що зле му поробив убійор на козаки	л. 292
215. Сказка, що ангел хотів бути на небі старший, і Бог его струтив з неба, і він служив у попа	л. 292

216. Сказка, що чоловік ходив в світ біди шукати	л. 294
217. Сказка, що лис христив водвудови діти	л. 297
218. Сказка, що жінка удавала слабу, а до неї ходив дяк	л. 299
219. Сказка, що чоловік наставляв сіти на заяйці і ятірі на рибу — і знайшов гроші	л. 300
220. Сказка, що чоловік мав жінку, і до неї ходив піп	л. 301
221. Сказка, що чоловікові на полю вродилися х.	л. 303
222. Песнь малоросійського языка	л. 305
223. Сказка, що чоловік хотів дов'язати паньської ласки, жінчиного розуму і того хлопця, що взяв за свого	л. 306
224. Сказка, що пана син просив вмерлих до себе на обід	л. 308
225 ¹⁾ . Сказка, що багатий брат бінному (sic) жалувал дати куска хліба, і він його виганяв з свої хати	л. 310
226. Сказка, що двох братів гиндіювали салами	л. 314
227. Сказка, що чоловік і жінка коцюбами в хаті масло робили	л. 317
228. Сказка, що хлопиц діставав з дуба шпаків	л. 317
229. Сказка, що ксьондзова жінка [sic!] коваля любила	л. 318
230 ²⁾ . Сказка, що багатого брата бідному свині порили в городі, і вони ся позивали до пана	л. 318
231. Сказка, що чоловік позивав вітра до Бога, що му пашню росипав	л. 321
232. Сказка, що чоловік мав три сини — і як вмер, то їдному дав жорна, другому лика, а 3-му бубен	л. 321
233. Сказка, що бідний чоловік ни мав худоби і думав, що гарбуз — кобиляче яйце	л. 322
234. Четыре песни малоросійського языка	л. 323
235. Сказка, що бабина дівка вкрала в дідової починки	л. 324
236. Сказка, що носив брат бідний до багатого вечеру на святий вечер, і багатий его нагнав	л. 325
237. Сказка, що дід за кози забив жінку, дівку і хлопця	л. 326
238. Сказка, що стара вівця ходила на слободу	л. 327
239. Сказка, що чоловік втопив сина, і син посла був біскупом	л. 327
240. Сказка, що чоловік мірав жида в мішку	л. 328
241. Сказка, що жид питався двох чоловіків, кільки вони війшли миль на день	л. 328
242. Сказка, що бідний чоловік пішов в світ красти	л. 328
243. Сказка: питався пан барабанчика, чи чути на небі, як він на землі барабанит	л. 329
244. Сказка, що бідний чоловік молотив голий	л. 329
245. Сказка, що чоловік мав їдного сина, і він ни ходив на ногах 45 літ, і посла був багатиром ³⁾	л. 331
246. Сказка, що купец мав два розумних сини, а третій дурний, і той дурний вкрал царицю	л. 335
247. Двѣ пѣсни малоросійського языка	л. 337
248. Сказка, де ся на тамтїм світі жиди подівають	л. 337
249. Сказка, що турок хотів бути в небі	л. 337
250. Цар мав сина, і той пан з ниживою панною ожинився	л. 338
251. Сказка, що брат через жінку сестру стратив	л. 339

¹⁾ Далі в оригіналі йде для п'ятьох казок помилкова нумерація: №№ 235—239 (зам. 225—229); я її тут виправляю.

²⁾ За цим номером Димінський свою помилку виправив: вже далі ставить №№ 230, 231 і т. д.

³⁾ Це казка про Ілью Муромця (надруковано в юбілейному збірнику на честь акад. Д. Багалія).

252. Сказка, що пес хотів роздерти коня, і кінь его забив	л. 341
253. Сказка, що вовк був на христинах у чоловіка	л. 344
254. Сказка, що була дівка ладніша від пані, і пані її хотіла стратити . .	л. 348
255. Сказка, що король заста[ви]в жінку вдома, а сам поїхав на віну, і его стрий до неї добирався	л. 349
256. Сказка, що до їдної жінки ходили двораки	л. 350
257. Сказка, що паня мала дитину, і пан ни казав до неї кушарки приводити	л. 350
258. Сказка, що жиди через тов носят бороди, щоби ішли до Бога	л. 350
259. Сказка, що пан казав чоловікови, щоби пізнав, котро яйце від чор-ної курки	л. 351
260. Сказка, що заслаб король і казав собі дістати від медви[ди]ці молока .	л. 352
261. Сказка, що ксьондз причащав мазура дохтьом	л. 351
262. Сказка, що гатаман мірав в мішку чоловіка	л. 352
263. Сказка, що давних літ старих людей губили	л. 353
264. Сказка, що чоловік мав суперечну жінку	л. 353
265. Сказка, що архерей їздив на каменніе молочніе гори	л. 354
266. Сказка, що пані дужи горівку пила і в косьолі була пана замість фурмана	л. 355
267. Сказка, що багатий син засватав дідову дочку, і посла пішов его батько по жebraх	л. 355
268. Сказка, що був такий ксьондз, що як вп'ється, то кричит „урал“ . . .	л. 356
269. Сказка, для чого чужа жінка смасніша від свої	л. 356
270. Сказка, що чоловік дав сина до майстра на науку, і він так ся вивчив, що жизни прикидався [?]	л. 357
271. Писнь [sic] малоросійскаго языка	л. 359
272. Сказка, що едиоралова дучка [sic] задусила порудчика і багато моска-лів побила	л. 360
273. Сказка, що чорт здер з святого попа шубу	л. 361
274. Сказка, що в чоловіка пропала кобила і посла ся вирнула	л. 362
275. Сказка, що чоловік по смирти приходив до ариндара за горівкою . .	л. 363
276. Двѣ пѣсни малоросійскаго языка	л. 365
277. Сказка, що чоловік хтів батька забити	л. 365
278. Сказка, що парубок прикидався вовком	л. 365
279. Сказка, що чоловік прикидався вовком	л. 366
280. Сказка, що їдної баби сини поприкидалися вовками	л. 366
281. Сказка, що чоловіка син втопився в кириці	л. 367
282. Сказка, що купиц [sic] зарізав чоловікови дитину	л. 367
283. Сказка, що чоловік виорав гроші [з] збанятком	л. 367
284. Сказка, що діди Или сирову квашу вночі у чоловіка	л. 367
285. Сказка, що волкулак їдному чоловіку всю худобу подусив	л. 368
286. Сказка, що їден козак чорта батоном вдарив	л. 368
287. Сказка, що їден чоловік на чортови спав в полю	л. 368
288. Сказка, що їдного чоловіка чорт наляг	л. 368
289. Сказка, що жид бабу заставив Богу молитися	л. 369
290. Сказка, що їден чоловік виганяв чорта зо двора	л. 369
291. Сказка, що дідова дівка позивала пана і ни знала якого	л. 370
292. Сказка, що чорт дідову дівку задусив	л. 370
293. Сказка, що пес об..рав жидову хату	л. 370
294. Сказка, що баран заложився з цапом за мороз	л. 370
295. Сказка, що кушнір голив цигана серпом	л. 370
296. Пѣснь малоросійскаго языка	л. 371
297. Сказка, що мирлий чоловік служив у шляхтича	л. 371
298. Сказка, що чоловік жінці попик яйцями ноги	л. 372
299. Сказка, що королевичка хотіла свого сина стратити, али той син посла 12 розбійників стратив	л. 373

300. Сказка, що чоловіка на празнику били	л. 374
301. Сказка, що циган казав жидови, що при сконченні світа будут жиди робити циганам	л. 374
302. Сказка, що мужик взяв у пана осла, і казав, що навчит его говорити	л. 374
303. Сказка, що злодій вкрав у ксьондза дзигарок	л. 374
304. Сказка, що ксьонда у жида заставив шубу за сто дукатів	л. 375
305. Сказка, що мазур вкрав у ксьондза шапку і сало з гороху, і після сповідався у ксьондза	л. 375
306. Девять загадок малоросійських	л. 376
307. Сказка, що простий москаль став за дві години генералом	л. 377
308. Сказка, що пан мав 3 сини, і їден був дурний, і він того дурного відігнав від себе, і дурний в їднім лісі набрав грошей 4 брики	л. 378
309. Зодягнувся я в радно, пішов в море на дно	л. 378
310. Прозьба смотритиля Савраньского до грабі Рживуско[го]	л. 380
311. Сказка, що Розум дав бідному чоловікови 30 рублі, то він ни запомігся, а Щастя дало 3 гроші, то він запомігся	л. 381
312. Сказка, що бідний чоловік покинув жінку і пішов в світ і ожинився зо свиньєю	л. 381
313. Сказка о комарови	л. 381
314. Четғырнадцать песней малоросійскихъ	л. 381
315. Сказка, що пес сільський [sic] пішов [в] місто, і его гициль забив	л. 385
316. Сказка, що Іванко вкрав в жида гроші	л. 385
317. Сказка, що пан обголив вовкови д-у	л. 386
318. Сказка, що чоловік жінці куповав що-неділі горшки	л. 386
319. Сказка, що мазур просив Бога, щоби найшов гроші	л. 386
320. Сказка, що органіста співав в косьолі	л. 386
321. Сказка, що панну вітав органіста в косьолі	л. 386
322. Сказка: їдна панна моли[ла]ся о чоровікови [sic], щоби мала	л. 386
323. Сказка, що мужик чув в косьолі, як співають, прийшов додому і жінці так співав	л. 386
324. Четыре песни малоросійскаго языка	л. 387
325. Сказка, що мужик водив жида до неба	л. 387
326. Восемь песней малоросійскаго языка	л. 388
327. Сказка, що був дід і баба, і мала баба Покоти-горошка, котрий був дуже сильний	л. 391
328. Три песни малоросійскаго языка	л. 392
329. Сказка: для чого є у чоловіка корінець, а у жінки тов	л. 393
330. Сказка, яким способом люди розмножилися на світі	л. 393
331. Сказка, що медвѣдь [sic] забив воли чоловікови	л. 393
332. Сказка, що москалі у чоловіка воли вкрали, і москаль замість волів прив'язався	л. 393
333. Сказка, що систра систру зарізала	л. 393
334. Сказка, що миши були собі кумами, і їдну кіт зів	л. 393
335. Сказка, що циган ходив за старостами сватати парубка	л. 393
336. Сказка, що стара баба хтіла ся віддавати	л. 394
337. Сказка, що циган у попа косив траву	л. 394
338. Сказка, що чоловік і жінка приймалися замість гостя	л. 394
339. Сказка, що бідний чоловік ни знав, що то 40 мучиників, і посіяв на їх свято в полю горох	л. 394
340. Сказка, що бідному чоловікови дуже діти мерли	л. 395
341. Сказка, що циган ни хотів їсти сметани	л. 395
342. Сказка, що піп дуже любив поросята печені	л. 395
343. Сказка, що мужик забив другом[у] льоху, і вони ся позивали до пана	л. 395
344. Сказка, що кобіта привела хлопця до сповіді [sic]	л. 395

345. Сказка, що дурний парубок жинився л. 395
346. Сказка, що був мужик дуже вірний у пана, і він казав, що „такі в пані
прищі на тварі, як в его жінки на задку“ л. 396
347. Сказка, що мужик носив когута — дарунку панови л. 396
348. Сказка, що мужик заїхав в болото і звивав всіх святих, щоби з бо-
лота виїхав л. 396
349. Сказка, що мужик хотів знати, щб в паньских покоях пахне л. 397
350. Сказка, що циган заніс ниживу маму до попа л. 397
351. Сказка, що мазур розповідав другим, який заяец [sic] добрий л. 397
352. Сказка о ковальскім псови л. 397
353. Сказка, що їхав пан, а мужицький хлопиц ни зняв шапки л. 397
354. Сказка, що дві дівки компанували собі, і кликала ї на другої приділю л. 397
355. Сказка, що піп бив дяка і питався „Чи відрікається Христа?“ л. 398
356. Сказка, що ішов німиц з мужиком на вандрівку, і німиц розповідав,
що він був в Бога на обіді л. 398
357. Сказка, що їдному мужикови захтілося бути попом л. 399
358. Сказка, що піп за гроші (висв.) поховав на цвинтару пса, а архерей
висвятив цапа за попа¹⁾ л. 399
359. Сказка, що у цара був такий штукар, що він вмер [і] ожив л. 399
360. Сказка, що жид летів з дуба на сабаш л. 400
361. Сказка, що циган вліз в сад, і его господар залав і пирисачував [sic]
через паліт л. 400
362. Сказка, що циган прийшов на празник до попа і вкрив сало з горшка л. 400
363. Сказка, що циган кидав малай і казав: „Малаю, малаю! я тебе за
хліб ни маю!“ л. 400
364. Сказка, що чоловік хотів ожинити дурного сина л. 401
365. Сказка, що дід діда питався: „Чи ожинився?“ л. 401
366. Сказка, що дурний повибирав очі вівцям і кидав на дівки л. 401
367. Сказка, що чоловік хотів жинитися і шукав такої жінки, щоби ни їла ніц л. 401
368. Сказка, що жінці чоловік вмер, і вона наняла куму, щоби плакала
над ним л. 401
369. Сказка, що жид литів на сабаш з дуба, виліз на дуба і впав звіттам л. 402
370. Сказка, що був такий піп — і ни знав, коли ниділя і яке друге свято л. 402
371. Сказка, що чоловік мав покорну жінку і їздив з нею до міста л. 402
372. Сказка: по чім можна опира бачити? л. 403
373. Сказка, що на Судний день мужик жиди вхвотив замість чорта л. 403
374. Сказка: який опир товаричий? л. 403
375. Сказка: чим можна дівку причарувати л. 403
376. Сказка вторая, о томъ же л. 403
377. Сказка: що робити парубкови, щоби ни спав з дівкою? л. 403
378. Сказка: що робити, щоби пан ни бив? л. 403
379. Сказка: як можна чорта видіти? л. 403
380. Сказка, що хто хоче знати, яка зима буде л. 403
381. Сказка, що наймит задусив господаря и господиню і сам втік в світ
і чорта віз л. 404
382. Сказка, що дід і баба підперали просо [sic] на припічку варешкою л. 404
383. Сказка о дурнім балови [?], що в косяцолі гуляв л. 404
384. Сказка, як то давно жиди воювали л. 405
385. Сказка, що хлопиц пішов в світ і був дуже великий злодій л. 406
386. Сказка, що в Браньских лісах є 500 бочок гроший л. 408
387. Сказка, що ксьондз мав лоша л. 408

¹⁾ Видруковано у акад. А. Кримського в його фольклористичній збірці, ст. 74.

388. Сказка, що два злодії вкрали з попа в білий день чоботи л. 409
389. Сказка, що цар ходив в місто з москальом красти л. 409
390. Сказка, що чоловік прийшов до церкви і засвітив свічку перед Іудео, і той посла йому тую ласку віддячив л. 410
391. Сказка, що бирнардин вкрав у жида коня і дав другому, а сам за-
прагся в візок л. 410
392. Сказка, що був такий пан і ни хтів бути в небі л. 410
393. Сказка, що мужик засвітив свічку перед чортом, і чорт дав ему бо-
гато грошей л. 410
394. Сказка, що подорожний чоловік сказав 3 чоловікам „добридень“, і они
сварилися посла л. 411
395. Сказка, що наймит шукав справидливого чоловіка і найшов справид-
ливу смерть л. 411
396. Сказка, що німиц показував живі чорти л. 412
397. Сказка, що в Кийові москаль з попа зняв расу, шапку і палку . . . л. 413
398. Сказка, що баба продала москальови за рубля кошель л. 414
399. Сказка, що Іден судия судив Господа-Бога л. 414
400. Сказка, що купецкий син засватав у чорта дівку, і чорт дав ему бо-
гато грошей л. 415
401. Сказка, що на морозі змерз і казав жидови: „Щоб так ще до того
земна [sic] — кольок!“ л. 415
402. Сказка, що москаль пікрив церковні вещи л. 415
403. Сказка, що Лютий до Полютого в гості їхав л. 415
404. Сказка, що козак в бурці їхав і замара [sic] л. 415
405. Сказка, що баба говорила: „Коли я пирибула стичень-мичинь, — а на
марця випну яйця!“ л. 416
406. Сказка, що люди перші Іден другому подали за милю сукиру . . . л. 416
407. Сказка, що піп шість волів звів л. 416
408. Сказка: звітки вилюкодні свята взялися? л. 416
409. Сказка: на що Бог рай запровадив? л. 416
410. Сказка, що чоловік медвидя зробив рабим л. 417
411. Сказка, що мазур любив дівку, і вона ся впаскудила, а він тов їв . . л. 417
412. Сказка, що мужики вовка злапали живого л. 417
413. Сказка, що мужик Ідну корову пропив тром жидам л. 417
414. Сказка, що пані мала молодю дочку і еї казала позолотити л. 417
415. Сказка, що богатий мужик, як вмерав, то закопав гроші в коморі,
а дітьом ни дав л. 417
416. Сказка, що пан мав дуже важну справу в ссуді [sic] і наняв адвоката,
щоби ему виграв л. 417
417. Сказка, що мазур ніколи не бував в косьцолі л. 417
418. Сказка, що мазур ніс надкокола косьцола таку статую святого, що ва-
жила 10 пудів л. 417
419. Сказка, що була така господиня, що лічила 6 неділь пилипівки . . . л. 418
420. Сказка, що двох братів було: Іден — богатий, а другий — бідний, і той
бідний зламав богачови щастя л. 418
421. Сказка, що вандрувало двох чоловіків, і Іден другому вибрав очі за
кавальчик хліба л. 419
422. Сказка, що чоловік мав лядащу жінку л. 420
423. Сказка, що чоловік мав жінку лядащу, і еї святий Спас бив л. 420
424. Три пьєсни малоросійскаго языка л. 420
425. Примова, як кого врече хто, то так говорится л. 421
426. Сказка, що чоловік ожинився з лядащою дівкою л. 421
427. Сказка, що чоловік завинув голу жінку в околіт і так їздили на вісіля л. 421
428. Сказка, що мужик ходив на празник до другого села л. 421

429. Дватцять песней малоросійського языка	л. 421
430. Сказка, що їдна дівка була з гадюками цілу зиму в землі	л. 425
431. Сказка, що в їднім силі дужи опир люди дусив, і єго козак забив	л. 426
432. Сказка, що окоман мав три сини, і вони пішли в світ, і їден ожився з царівною	л. 427
433. Сказка, що попада мила ноги за рікою, а циган з другої сторони єї брав	л. 429
434. Був король сліпий і мав 3 сини, і ті сини діставали єму видущої води	л. 430
435. Сказка о Івану Вітернику, що всьо море забрав в відро	л. 434
436. Дватцять і одна сказка [М. А. треба: пїсня] малоросійського языка	л. 435
437. Сказка, що шутим чоловік віз вовком пчоли	л. 445
438. Сказка, що гуменний тримав спілку з жидом, і пан дав жидови сто батогів	л. 446
439. Сказка, що пан втопив свого сина за тов, що ни говорив	л. 447
440. Сказка, що Господь із апостолами ночували в баби-кушарки, і тая баба великого щуду дізнала	л. 447
441. Четыре песни малоросійського языка	л. 448
442. Сказка, що король залав живізного вовчка	л. 448
443. Сказка, що ксьондз до молодиці ржав	л. 450
444. Сказка: був пан, мав 3 дочки, і наймолотша віддалася за залятого королевича	л. 451
445. Сказка, що король хотів ся з дочкою жинити	л. 453
446. Сказка, що шинькар вкрав у козака сідло	л. 454
447. Сказка, що пан вступився з дороги шляхтичови	л. 455
448. Сказка, що мазур просив Бога, щоби мав футру	л. 455
449. Другий мазур просив Бога о сто дукатів	л. 455
450. Сказка, що як вмерав дід, то закупав [sic] гроші в лісі під явір, а сини ни дав	л. 456
451. Три пьєсни малоросійського языка	л. 457
452. Сказка, що москаль хотів опира зарізати	л. 458
453. Сказка, що жид голі дочки повіддавав за рабів	л. 458
454. Песній пять малоросійського языка	л. 462
455. Сказка, що баба віддала дочку за богача з двома мисками	л. 463
456. Сказка, що трох злодіїв змовлялося, щб мают вкрати	л. 464
457. Сказка, що в ангела вкрав чоловік золоте стримино	л. 466
458. Сказка, що дурний чоловік забив сто диких свиний	л. 467
459. Шесть загадокъ малоросійськихъ	л. 467
460. Сказка, що москаль літав так, як орлом, і царом був	л. 468
461. Сказка о пану Пашліовскому і пану Гримоцару	л. 469
462. Шесть загадокъ малоросійськихъ	л. 472
463. Семъ загадокъ малоросійськихъ	л. 472
464. Сказка, що бідний брат заміняв з богатим паску з хліба за дерев'яну	л. 472
465. Сказка: яка давно була на людях шкаралупа	л. 473
466. Сказка, яким способом Бог сотворив землю	л. 473
467. Пословица за Гаврилу мужика ¹⁾	л. 474

¹⁾ Опублікував акад. А. Кримський у своїй фольклористичній збірці ст. 69—72.

„Ziemia“. Dwutygodnik Krajoznawczy Ilustrowany. Organ Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Rok XI. Warszawa, 5 Grudnia 1926, № 23—24. Zeszyt Jubileuszowy z okazji 20-lecia działalności Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.

Заснований ще за світової війни часопис „Ziemia“ популяризує краєзнавство серед широких кіл польського громадянства, зацікавлює та втягає в цю справу охочих. В ньому публікується краєзнавчі статті в найширшому розумінні цього слова, не обмежуючися питаннями виключно польського краєзнавства. Окрім того, подається бібліографію (z piśmiennictwa) та хроніку — як загальну (z kraju i ze świata), так і організації, що цей часопис видає — Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Ціна зшитку (349—396 ст.) невеличка — три злоти, і це дає можливість широко розповсюдити журнал, досить цікавий своїм змістом.

Це юбілейне число, подвійне проти звичайного, підбиває підсумки 20-річної краєзнавчої праці в Польщі, що її провадило Товариство. Воно містить такі статті: 1) А. Гурського „Ідеологія краєзнавства“; 2) К. Кульвеця „Про наукову діяльність краєзнавчого Товариства“; 3) Я. Колодзейчика „Краєзнавче Товариство і охорона природи“; 4) К. Раковецького „Спогади та нотатки про бібліотеку“; 5) Ст. Тугута „Справи „Ziemi““; 6) Вол. Антоневича „Музезнавство і музеєографія в 11 річниках „Ziemi““; 7) А. Яновського „Видання Товариства“; 8) М. Вишницького „Цінність і користь краєзнавчих екскурсій“; 9) Я. Колодзейчика „Польське краєзнавче Товариство і молодь“ (як підсумок праці Комісії для популяризації краєзнавства); 10) К. Конарського „Комісія праці позашкільної та фізичного виховання“ (звідомлення про діяльність у столиці Польщі, Варшаві); 11) О. Яновського „Звідомлення за діяльність Товариства“; 12) його-таки „Про затвердження статуту“; 13) Проф. Ст. Павловського „Краєзнавство і географія“.

Отже це число охоплює найголовніші питання, що стосуються діяльності Товариства. А. Гурський в статті „Ідеологія краєзнавства“, за підвалину своїх думок про користь краєзнавчого вивчення, бере оракулів вислів: „пізнай самого себе“ та Леонардо да Вінчі: „тим глибше кохання, чим глибше знання“. Цікавими прикладами ілюструє він свої думки і порівнює перспективи краєзнавчої праці в Польщі за трицятих рр. XIX в. та тепер, коли праця Товариства йде велетенськими кроками вперед. Стислий, але вичерпливий в основних рисах огляд наукової праці Товариства К. Кульвеця пасує до інформації про діяльність Т-ва в справі охорони природи (Я. Колодзейчик). Дальші статті присвячені окремим моментам розвитку інституції, як от справі заснування бібліотеки (стаття К. Раковецького), та видавання свого власного органу, себ-то „Ziemi“. Автор (Тугут), що пише про історію „Ziemi“, зазначає при тому: „Ми на край наш хочемо дивитись, як живі люди на живий організм“. Подавши коротенькі огляди музезнавства і музеїв на підставі річних звідомлень, що їх було видрукувано в „Ziemi“ протягом усього часу її існування (В. Антоневич) та огляд видань Т-ва (література перекладна, Pamiętnik Fiziograficzny 4 т., Metodyka wycieczek krajoznawczych — А. Яновський), редакція дала місце для докладної статті за краєзнавчі екскурсії (сс. 373—378) та їхнє значіння, закликаючи переводити їх як-найширше.

Питанню про ролі краєзнавства у виховальній справі присвячено дві статті, що може свідчити за підвищений інтерес до краєзнавчої праці в громадських колах. Для популяризації краєзнавства є спеціальна комісія та комітет громадян м. Варшави, що виділив ще одну комісію для позашкільної праці та організації фізичного виховання.

Із загального звідомлення довідуємося, що засноване р. 1905 Товариство виникло з невеликого гуртка молодих природників, які працювали в природничій секції Варшавського Садівничого Товариства. На перших-же роках існування (1905—1908) Товариство вже змогло перевести кілька екскурсій, а протягом р. 1907—1913 заклало 30 філій та 30 музеїв на провінції, р. 1913 воно об'єднує 5.722 членів і 5.261 учасників екскурсій; на доповідях та публічних засіданнях брало участь до 10.822 слухачів. Вже за часи війни (1915) організується комісія позашкільної освіти. Тепер на чолі Товариства стоїть Головна Рада, вибрана на загальному з'їзді делегатів філій. Рада збирається що-місяця і керує не тільки справою загалу, але й окремих філій, яких нараховує Т-во до 36.

Стаття професора познанського університету Ст. Павловського трактує про взаємини краєзнавства й географії. Термін „Краєзнавство“ він наближає до терміну „Heimatskunde“. Краєзнавство можна розуміти як методу, як популярно-науковий рух, або-ж, як галузь географії. Категорично заперечуючи положення про краєзнавство, як ancilla всіх наук, Павловський схиляється до думки, що краєзнавство є й повинно бути рухом, скерованим на пізнання власної країни; як рух науковий, воно є галузь загальної географії, зокрема — географії батьківщини. Спираючись на географічні науки, краєзнавство повинно сприяти розвитку географічних студій. Подаючи далі проєкт організації цього руху, проф. Павловський радить Т-ву об'єднатися з Географічним Товариством у одне Narodowe T-wo Krajoznawczo-geograficzne.

„Ziemia“ — не єдиний орган Т-ва. Окрім нього, є ще видання „Orli Lot“, що видається в Кракові.

В'ячеслав Камінський.

Етнография. Под редакцией В. Д. Виленского-Сибирякова, проф. Д. А. Золотарева, акад. С. Ф. Ольденбурга, проф. Б. М. Соколова и проф. А. Я. Штернберга. Ответственный редактор акад. С. Ф. Ольденбург. Отв. секр. проф. Б. М. Соколов. 1926, № 1—2. Москва — Ленинград. Главное управление научными учреждениями (Главнаука). Государственное издательство (Госиздат). Ст. 376. Ц. 4 рубля.

Наприкінці 1926 року вийшов нарешті новий журнал „Етнография“, що на його вже давно чекали не тільки в Р.С.Ф.Р., але й далеко за межами її. Редакційний комітет цього журналу складається з видатних московських і ленінградських представників етнографії. За головного відповідального редактора журналу — акад. С. Ф. Ольденбург, а за відповідального секретаря — проф. Б. М. Соколов (Директор Центрального Музею Народознавства в Москві).

В стислій передмові виразно зазначаючи „Задачи журнала „Этнография“ (ст. 5—6), С. Ф. Ольденбург каже, що за останні роки інтерес до етнографії з етнологією надзвичайно поширився і примушував „все настоятельное думать о самостоятельном органе по этнографии и этнологии: слышном уже, иначе, рассыпалось по самым разнообразным изданиям большое богатство нашей литературы“ з цих предметів... „Направление и содержание нового журнала предопределяла сама жизнь. Прежде всего, необходимо дать известные сводки того, что сделано у нас и за границей за эти годы, когда сведения о работах были чрезвычайно скудны; в этом мы следуем и другим научным дисциплинам; без подобных сводок трудно было бы удовлетворить наших этнографов, особенно тех, кому не доступны центральные библиотеки“. До звичайної інформації такого роду, за допомогою окремих статей, відповідних оглядів, заміток у „хроніці“ та почасти серед рецензій, передмова додає „и некоторое новшество, тоже вызванное жизнью“: „в настоящее

время удастся печатать только малую часть тех работ, которые исполнены, и тех материалов, которые собраны; редакция поэтому обратилась с письмами и призывами к большому числу наших специалистов с просьбой сообщить ей об их работе. Многие откликнулись, и явилась возможность создать отдел Personalia с богатыми сведениями о работе, которая велась и ведется".

"Новый быт", читаемо далі у шановного редактора: "те громадные перемены, которые внесла революция в жизнь, естественно, найдут себе изучение и отражение на наших страницах, где будет обращено внимание и на переходные формы и на пережитки старого. Старый быт исчезает во многом весьма быстро, и мы обязаны спасти для полной картины исторического развития то, чего скоро совсем не будет. На вопросы методологические, на теорию мы постараемся обратить особенное внимание, так как их значение очень велико для правильной постановки работы, которая, благодаря успехам краеведения, скоро пойдет быстрым темпом и будет требовать теорий и методов. Сырым материалам не удастся, вероятно, уделить особенно много места, как ни важны эти материалы, потому что мы, на первых, по крайней мере, порах, не будем обладать достаточным количеством страниц, чтобы выполнить всю нашу разнообразную программу".

Як бачимо, найвидатніший московсько-ленінградський журнал етнографічний виходить більше-менше з тих саме принципів, що їх додержуємося й ми. Та не завжди й не у всіх тільки так буває. "Етнографические исследования", закінчує свою статтю акад. С. Ф. Ольденбург: "ведуться у нас многими, с каждым годом растет их число, но согласованности в них мало, слишком много в них случайного, зависящего от индивидуальных интересов отдельных исследователей и отдельных учреждений. Хотелось бы, чтобы новый журнал помог объединить эти работы, осведомляя о сделанном и о том, что готовится и намечается".

"Задачи" отже — дуже важливі, цілком сучасні. Як-же здійснює їх перша книжка цього журналу?

Вже спочатку приємне враження справляє те, що зараз-же за вступною статтю С. Ф. Ольденбурга в "Етнографію" Л. Я. Штернберг подає яскраву характеристику "Д. Н. Анучина, как этнографа" (ст. 7—13), відомого "старого научного вождя и учителя" на Москві (помер 1923-го року). Тут почасти згадано ще за В. Ф. Міллера та М. М. Ковалевського, і першого з цих двох іще більше викликають у пам'яті замітка в хроніці про "Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии" та рецензія Б. Соколова на III-й т. Міллерових "Очерков р. нар. словесности". От тільки доводиться пожалкувати, що такі спогади торкнулися не всіх етнографів минулого, які варті уваги!

Особливо важливу частину являють собою статті: Л. Я. Штернберга — "Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы" за межами Союзу (15—43 ст.); Д. А. Золотарьова — "Вопросы изучения быта деревни СССР" (45—53 ст.); В. Д. Віленського-Сібірякова — "Задачи изучения малых народностей Севера" (55—60 ст.). Путяча, змістовна стаття Штернберга не викликає ніяких зауважень; з приводу останніх двох хочеться зазначити дещо. По-перше, етнографи взагалі звертали раз-у-раз особливу увагу на селянський побут, але принаймні тепер бажано-б поширити це й на місто, а тому, може, в дальшому журнал подасть іще відповідну статтю. По-друге, не менш бажано торкнутися місця етнографії в краєзнавстві. Російська краєзнавча література надзвичайно багата, є навіть спеціальний окремий часопис "Краеведение", тільки, на жаль, далеко не всі це, як слід, знають цю літературу, розбираються в ній, уміють з неї вибрати найпотрібніше, найдоцільніше, найкраще; до всього-ж декотрі питання щодо етнографії в краєзнавстві взагалі не зовсім розроблено. Тому провідні думки про зазначену справу були-б тут дуже й дуже до речі!

Цінні зразки наукових студій у відділі статтів являють собою праці Е. М. Шилінга — "В Гудаутской Абхазии" (61—82 ст.), Н. П. Грінкової — "Одежда тузов в Ржевского уезда" (83—96 ст.) і надто Б. М. Соколова, що в "Былинах старинной записи" (97—123 ст.) продовжує видатну традицію Л. Н. Майкова, Н. С. Тихоновова та почасти В. Ф. Міллера.

Перший з дальших „обзорів“ (ст. 125—241) присвячено „XXI конгрессу американістів“ В. Г. Богораз-Тана (125—131 ст.), де ми знаходимо т. м. окреме доповнення до статті Л. Е. Штернберга: „Современная этнология“. Всі інші „обзори“ присвячено вже самому лиш СРСР; див. Д. К. Зеленина „Обзор работ по этнографии восточных славян за 1917—1925 гг.“ (ст. 133—152), Ю. М. Соколова „Обзор работ по фольклору за революционный период“ (в тексті — „Работа по русскому фольклору...“) (ст. 153—178), Б. С. Жукова „Работы по палеоэтнологии в СССР за 1918—1925 годы“ (ст. 179—192), В. В. Пасхалова „Деятельность московских музыкантов-этнографов за последние 8 лет“ (ст. 193—199), А. М. Лободи „Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.“ (ст. 201—210), К. Квіткі „Музыкальная этнография на Украине в послереволюционные годы“ (211—221 ст.), К. В. Веселовської „Обзор этнологической работы в Белоруссии за 1919—1925 гг.“ (223—228 ст.), А. П. Мілі „Этнографическая работа среди чуваш в годы революции“ (229—233 ст.), А. П. Герд „Этнография у вотяков после революции“ (235—241 ст.), А. С. Сідорова „Из работы по этнографическому изучению коми (Зырянского края)“ (243—245 ст.), М. К. Азадовського „Этнография в краевых библиографических указателях 1918—1925 гг.“ (247—257 ст.).

Між іншим, самі вже заголовки поодиноких „обзоров“, де по суті однакова робота зветься то етнографічною, то етнологічною, свідчать, яка потрібна тут методологічна стаття, що з'ясувала-б основні, вихідні межі й назви наших досліджень. Далі, „обзору“ Б. С. Жукова необережно надано звичайний археологічний ухил коштом справжньої палеоетнології. Певна річ, зв'язок між спорідненими дисциплінами не можна не визнавати за важливий. Не без підстав і те, що „изучение доисторических культур, окрепшее в значительной степени на фундаменте диалекта, от которого оно, к сожалению, не вполне освободилось еще и теперь, продолжает еще оставаться у нас в значительной степени втиснутым в формальные рамки искусствоведческой, достаточно ортодоксальной археологической концепции“ (ст. 179). Тільки, як-раз виходячи з цього, треба-б було не наводити звичайної більш-менш археологічної літератури останніх років, а докладніше зазначити, в чому саме полягають палеоетнологічні наукові завдання й методи, чим детально вони відрізняються від давніх завдань, метод археологічних.

Бажано-б, нарешті, в дальших книжках „Этнографии“ поширити „обзори“ й на всі не охоплені ще частини людности в нашому Союзі. Ці „обзори“ добре підкреслюють зроблене й значною мірою намічають шляхи для майбутнього.

Опісля йдуть дві маленькі „заметки“ — Ф. А. Фіельструпа, „Кара-Космос (чорний кумис) Рубрука“ (259—261 ст.), та А. Губайдуліна, „Объяснение одной казанско-татарской поговорки“ (ст. 261). За ними ст. 262—313 забирає „хроніка“; вона мала на меті очевидячки лиш 1925 рік і повинна була складатися попросту з останніх для того часу річних звідомлень, але деякі установи захоплювали трохи чи не весь радянський період і робили, отже, з усієї хроніки якийсь окремий більш-менш здеталізований додаток до попередніх „обзоров“ цієї-ж-таки книжки. Огляди установ РСФРР краще справляють враження, але з київських, приміром, установ відомості подано тут тільки про відділ етнології академічного кабінету ім. Хв. Вовка; немає навіть антропологічного відділу цього кабінету, не кажучи вже за низку установ, зазначених у мене (Судьбы этнографии на Украине 1917—1925 гг.). А що коли-б усі подали такі самі докладні окремі відомості, як етнологічний київський відділ? Чи вистарчило-б для них місця? А як-би відомості ці скорочувано, то чи потрібні були-б вони в цій книзі, коли тут-таки вже в відповідні загальні „обзори“? Розпочинаючи хроніку, редакція виходила, здається, з інтересів, що висловив проф. Б. М. Соколов у № 11 січня 1927 р. Известий: „вполне естественно желать, чтобы издающийся в центре Союза журнал „Этнография“ вместо почти что ежегодника превратился в этнографический ежемесячник“. Тоді-б, звичайно, все вийшло дуже добре: в одній книзі йшли-б річні загальні звідомлення, в інших додавалися-б і цікаві відомості окремих установ.

Далі хроніка поспідовно переходить у Personalia, або дані в абетковому порядку за працю окремих осіб (радянського часу). Це підвищує плановість часопису: од загальнішого, од цілих загальних оглядів (пор. „обзори“ на ст. 133—247), через

дрібніші гуртки (див. „хронику“ ст. 262—313), аж до поодиноких, іноді попросту випадкових робітників-етнографів (див. ст. 314—350).

Закінчено „Етнографію“ рецензіями (350—376). Розміщено їх не зовсім рівномірно: окремі рецензії забирають од однієї сторінки до сімох, і наприклад тільки 2 сторінки присвячено „новому (німецькому) журналу по доисторическому и этнографическому искусству“, „форматом в лист, вышительного объема (286 с.), с обширным иллюстративным материалом (83 таблицы одноцветных на отдельных листах и множество рисунков в тексте), издан превосходно“ (ст. 353), тимчасом, як той, що на 7 ст. розглядається, „3-й том Очерков В. Ф. Миллера... включает статьи В. Ф. Миллера, печатавшиеся в различных журналах в период с 1910—1913 гг., посвященные былинам и историческим песням“ (ст. 370). Звичайно, таку нерівномірність пояснити можна ролю В. Ф. Миллера в Москві. З випадковістю самого добору рецензій погодитися важче: адже в Москві й Ленінграді — чимало дуже видатних етнографів Союзу, зв'язок з закордоном чудовий, отже випадало-б усе це як-найдоцільніше, найширше використати, щоб рецензії ці — то був систематизований, послідовно впорядкований додаток до того, що зазначалося в статтях Л. Я. Штернберга, Д. А. Золотарьова, В. Д. Виленського-Сибирякова та в різних „обзорах“ часопису.

Ще тим більш бажано, що зокрема рецензії сами собою, нарізно взяті, справляють добре враження: видно, що їх писали справжні, досвідчені спеціалісти, і напевно, коли-б тільки вистарчило місця і коли-б чергове число „Етнографії“ не розрослося вже надміру, відділ рецензій був-би повніший.

Зазначене з приводу рецензій можна почасти поширити й на опубліковану книжку в цілому: у часопису є, як видно, чимало співробітників, в тому й найвидатніших; статті й матеріали в № 1—2 часопису цікаві й варті серйозної уваги. Але трапляється й таке, наприклад: деякі „обзори“ охоплюють чи більш-менш зачіпають навіть 1926 рік, деякі кінчаються роком 1925-м. Сталося це, мабуть, теж через те, що № 1—2 друкувався мало не рік.

Знов-же, як можна, виходячи з „громадного роста интереса к этнологии“ (ст. 5), накреслюючи для часопису завдання всесоюзного обсягу й значіння, обмежувати тираж цього часопису 800 примірників?! Тут, безперечно, вийшло якесь непорозуміння, і залишається тільки побажати, щоб як-найшвидше пощастило його ліквідувати, та щоб швидше, краще для всіх здійснилися думки шаговних його редакторів!

Акад. А. Лобода.

Музыкальная этнография. Сборник статей под редакцией Н. Ф. Финдейзена. Издание Комиссии по изучению нар. муз. при Этнограф. отд. Р. Г. О. Ленинград 1926, 51 стор.

Книжка розрахована на широкі читачькі кола і містить у собі матеріал переважно оглядово-інформаційного характеру в формі стислих заміток.

З вступної статті Н. Финдейзена з'ясовуються завдання Комісії, а саме: 1) „зібрати й зафіксувати, вивчити й зберегти в пам'яті народню музику та пісенний побут народів і племен Росії, а також суміжних з нею країн“, 2) „підготувати робітників для збирання муз.-етнограф. матеріалу шляхом лекцій, доповідів та спеціального інструктивного курсу“, нарешті 3) встановити зв'язок між наукою та народнім пісенним побутом, „а zarazom зберегти для науки й нащадків рідну старовину“. Уміщене далі звітлення Комісії свідчить про те, що Комісія в своїй діяльності за 1925—1926 р. виправдала поставлені перед собою завдання. Її робота виявилася в кількох доповідях та рефератах з приводу загальних питань музичної етнографії й з приводу явищ музичного побуту, головним чином, східних народів; у низці етнографічних концертів, де переважала також музика народів Сходу; у лекціях інструктивного курсу.

І вступна стаття і звітлення виявляють, що роботу Комісії скеровано не стільки в бік систематизації, студіювання музично-етнографічних матеріалів, скільки в бік їх

охоплення, нагромадження, популяризації. Це й зрозуміло, коли розглядати Комісію в плані „Географического Общества“, при якому вона існує. Не можна заперечити правдивість лінії такої роботи, коли зважити, що досі зібрані матеріали далеко неповні, особливо ж, коли узгайдити ще й недосконалість багатьох з попередніх записів. Справедливо також Комісія віддає велику увагу музиці східних народів, музиці національних меншостей, що мають у собі стільки недосліджених скарбів. Час нам, проте, подбати не тільки за кількість, а й за якість нових записів. З цього погляду шкода, що в поданій наприкінці книжки програмі для збирання музично-етнографічних матеріалів, де більшу увагу приділено зовнішнім, правда, дуже цінним сторонам музичного побуту, надто мало говориться про техніку запису самих мелодій, щоб він був придатний для наукових цілей. Так само не можна уважати за взірцеві що-до якості уміщені в книжці записи мелодій Бімбоеса та Каруновської.

А. Бімбоес у статті „25 киргизских песен“, підкресливши імпровізаційні здібності киргизів та назвавши імена співців, що були за об'єкт його записів, зазначає, що записи проваджено за допомогою киргизського інструменту домбри або роялю й перевірено мелодії протягом 2 1/2 років, щоб „выяснить и укрепить в них коренные мотивы, выделив в напевах мелодические украшения (фигурации), исполняемые самими Киргизскими певцами не всегда одинаково, часто по произволу и капризу певца“. Було-б добре, коли-б окрім тих „коренных мотивов“ записувач подав у нотному додаткові ці саме варіації, приписані „произволу и капризу певца“, тоді-б записи його були багато цінніші для студіювання киргизської мелодики. Друга вада в тім, що Бімбоес „предпочел инструментальную группировку напева, как более удобную для уяснения его ритмической основы“ і не подав тексту, виправдовуючи це браком місця (проте підтекстування слів принаймні першої строфи під поданими нотами не зайняло-б зайвого місця), не визначено навіть ліг, щоб по них можна було міркувати, як саме підтекстовуються слова пісні до її мелодії. Все це не тільки не „уясняет ритмической основы“, але й значно утруднює студіювання ритмічної сторони поданих пісень, що є наслідком взаємодіяння словесного й мелодичного ритму. Слід ще зауважити про часті фермати, що ми їх бачимо в Бімбоєсових записах: замість них варто-б по змозі зазначати точну продовженість відповідних нот, а ні, то хоч пояснити словами, яке удовження вони визначають, чи велике чи мале (при нестатості цього удовження зазначити його мінімум і максимум).

А. Каруновська („Несколько песен Костромской губернии“) після попередження, що її записи „носят случайный, отрывочный характер“ і що „записана лишь главная мелодия с одного голоса круговых и протолосных песен“, подає досить детальний опис святкового ігрища, до якого здебільшого пристосовані подані далі тексти та мелодії пісень. Не всі тексти надруковано цілком „вследствие их грубой нецензурности“. Що-до останніх слів треба зауважити, що в виданнях наукового характеру пропуски тексту небажані, навіть коли він „нецензурний“. До записів мелодій (їх 12) після зауваження самої записувачки, не можна ставити тонших вимог, але висловимо тут побажання, щоб надалі при кожній мелодії зазначалося її темп. Незрозумілі видаються тактові перетинки в №№ 1, 6 і 7; у № 9, мабуть, проминено бемоль при сі.

У статті „Еврейские цимбалы и цимбалисты Лепянские“ Н. Фіндейзен показує місце жидівських цимбалів серед споріднених інструментів інших народів, роблячи побіжний екскурс в історію цього роду інструментів, а далі наводить побутові відомості про жидівське весілля і про ролі цимбалів у жидівських весільних музиках. Характеризуючи цимбальний ансамбль родини Лепянських, як культурних представників гри на жидівських цимбалах, Н. Фіндейзен додає в кінці 4 весільні мелодії з їх репертуару.

Цікава з погляду знайомства з формами, в яких здійснюється відродження народних старинних інструментів у сучасному музичному побуті біографічна замітка про гусяра Н. Н. Голосова. Зазначимо ще замітку Н. Привалова, що містить мало не повний перелік праць К. В. Квітки за 1917—1925 рр. і зупинимося на статті Е. Бертельса „Теория музыки в современной Персии“. Цю статтю треба вважати за найціннішу в цілому збірнику, бо в ній автор розглядає не всім приступний підручник гри на перським національним струменті „тар“, що його склав полковник перської служби Алі-Накі Хан Вазірі

і видрукувало перською мовою в Берліні перське видавництво „Кавіані“. Е. Бертельс переказує властиво теоретичну частину названого підручника, де перелічено оригінальні перські лади в зіставленні з європейськими, і наводить одну з мелодій для т а р' у. Отже, поки ми не маємо інших праць з поля перської народної музики доступними мовами, можна порадити тим, кого це цікавить, ознайомитися, принаймні, з згаданою статтею Е. Бертельса.

В. Харків.

Валентин Отамановський. „Краєзнавство на Поділлі. Найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета вивчення Поділля“. Кабінет вивчення Поділля. Вип. 8. У Вінниці, 1926 р., стор. 1—13+I—XV.

„Investigasse et descripsisse integram Podoliam sit pars operis nostri litterarum Ucrainensium“ („За внесок наш до української науки нехай буде дослідження та описання цілого Поділля“). Отаким девізом починається невеличка книжечка Директора Вінницької Філії Всенар. Бібл. України В. Отамановського „Краєзнавство на Поділлі“.

Бага краєзнавства в господарчому й адміністративному житті країни без сумніву велика. Це річ відома. Краєзнавство в нашу добу, добу соціалістичного будівництва зайняло почесне місце як і в шкільній науці, так і в відповідних дослідних установах. Але на превеликий жаль ота спадщина попередньої неписьменності в справі пізнання країни ще й досі залишила свою познаку; ще й досі ми подекуди зустрічаємо сумні факти недооцінювання й зовсім байдужого ставлення до краєзнавства. Я дозволю собі навести отой кумедний, але разом з тим сумний факт, про який згадує В. Отамановський у I розділі своєї книжки: „Як відомо, каже автор, у м. Вінниці народився славетний український письменник Михайло Коцюбинський. Дбаючи про вивчення пам'яті такого визначного Подолянина, і кол. Подільськ. Губ. Ревком, і кол. Подільськ. Губвиконком постановили назвати на честь письменника одну з вулиць. Але всі заходи губерніяльних органів пішли марно через неписьменність звідкись з півночі імпортованого інженіра-фахівця Відділу Благочаштування Губмісцгоспа. Він знеславив нашу Вінницю, поприбивавши на вулиці, названій на честь письменника, помилкові таблички за написом: „Вулиця Колюбинського“. І от кілька років вже висять на ганьбу нам оці пам'ятки нещуття, а помилкова назва ввійшла в урядові акти й уживається в щоденній розмові, замість зногого цілій Україні імени славетного Вінничанина“, стор. 3—4.

Невеличка книжечка В. Отамановського, що оце тепер ми маємо нагоду про неї говорити, — головним чином інформаційного характеру. Складається вона з трьох розділів. У I розділі: „Всебічне вивчення Поділля є передумовою правильного господарювання та адміністрування на Поділлі“ автор звертає увагу на ту сумну спадщину в царині господарювання й адміністрування, що її залишили нам колишні царські адміністратори. У багатьох ділянках адмін.-господ. практики зустрічаємо безліч помилок, як ото: винищення багатьох корисних звірят, виродження цінної деревної породи бука та берези, то-що. Об'єктивні факти, що спричиняються до цього — мала дослідженість Поділля. У II розділі: „Історичний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі“, автор дає спочатку короткий нарис краєзнавчої праці передреволюційної доби, вказуючи на тодішні важкі політичні умови, що надто гальмували культурну справу на Україні. Далі автор переходить до революційної доби, відзначаючи ролю місцевих наукових установ, зокрема ролю Кабінету вивчення Поділля, що ставить собі за завдання описати ціле Поділля. У III розділі: „Перешкоди дослідно-краєзнавчій праці на Поділлі, найближчі завдання її та потреби“ В. Отамановський вказує на те, що дослідно-краєзнав. праця ще й досі гальмується через відсутність матеріальних засобів. Причина цього полягає в недооцінюванні ваги та значіння краєзнавчої праці на місцях, а іноді й у центрі. Наприкінці наводить цілу низку вимог, що доконче важливі в справі планового дослідження Поділля.

Книжечка має ще кілька додатків: I. „Інформаційний огляд краєзнавчої праці на Поділлі“, що складається з таких розділів: 1) Життя науково-краєзн. установ, 2) Вивчення продукційних сил, 3) Революційна минувшина, 4) Увічнення пам'яті визначних Подільян, 5) Збирання та вивчення фольклору, 6) Жидівська культура та побут, 7) Наук.-дослідча праця на Галицькій Поділлі, 8) Новини та знахідки, 9) Bibliographia Podolica, 10) Miscellanea. Наприкінці до „огляду“ додано коротенький „Програм збирання матеріалів до фавни ссавців“ — проф. В. Храневича та „Програм збирання матеріалів до фавни птахів Поділля“, II. „Статут (округ. район.) краєзнавчого Т-ва“ та „Орієнтаційний план праці краєзнавчого Т-ва“ і III. „Рекомендаційний покажчик найголовнішої сучасної літератури про Поділля“.

Книжка цінна не тільки тим, що виявляє те недооцінювання краєзнавства, яке залишилося, як спадщина минулого ладу, але й тим, що вона інформує свого читача, в чому взагалі полягає краєзнавча праця. Навіть більше, книжка ця містить у собі дані про мережу краєзнавчих установ, план краєзнавчої праці, статут, програми до збирання матеріалів, і, таким чином у цілому являє собою наче інструкцію, якою до деякої міри можна керуватися закладаючи краєзнавчі установи в інших місцевостях України. Це, так-би мовити, науковий „Бюлетень“ краєзнавчої праці, що з нього бажано було-б зробити періодичне видання (видаючи хоча-б, як кварталний). Книжка має також і покажчика відповідної літератури, що є позитивною ознакою кожної наукової книжки взагалі.

Деякими відділами книжки корисно-б керуватися сільському вчителству підчас краєзнавчої праці в школі, особливо підчас краєзнавчих шкільних екскурсій.

Звичайно, було-б добре, щоб і та думка, яку висловив автор що-до оцінки краєзнавчої праці на Україні та відповідної компенсації, не залишилася без уваги з боку відповідних державних органів.

П. Ковальов.

Кость Копержинський: *I. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку.* Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Вип. 1—2. Київ 1926, ст. 36—75. *II. Обжинки,* Одеса 1926, ст. 1—59.

Обидві вищеназвані праці К. Копержинського, не вважаючи на те, що їх видано кожно окремо в Києві та Одесі, є по суті одна розвідка про обряди збору врожаю, або точніш сказати — про обряди і церемонії, зв'язані з обжинками.

Широке опанування попередньою літературою з даного питання та всебічне охоплення змісту теми одразу виносять цю працю Копержинського на рівень монографічної студії, на які ще не така багата українська етнографічна література.

За мету своєї роботи К. Копержинський має таке завдання: — „Осередок нашої уваги полягає не на пісенно-теоричному та музичному матеріалі, а на самих обрядах. Завдання в нас — не описового характеру. Годі вже обмежуватися на самих голих спостереженнях та уникати досліджень. Порівнявчо-історичною методою поспільнемо коли не дати викристалізовану схему історичного розвою обряду, то, принаймні, гіпотетично поставити подібного роду проблему що-до обрядів збору врожаю. Ухил наш у цьому етюд — в бік праісторії. Спробу нашу треба розглядати тільки як гіпотезу робочу, а не як дійсну історію... Осередок уваги покладемо на описах українських, білоруських, польських, чеських, болгарських, сербських та хорватських. Для порівняння притягнемо описи литовські, німецькі, французькі та деяких інших народів. В головному одначе обмежимо свій досвід на слов'янському матеріалі“... (Об. 36. вр. ст. 37—38).

Перша частина праці Копержинського складається з таких розділів: 1. Становище студіювання обрядовості збору врожаю в науці; наші завдання. Громадський характер праці і святкування старих слов'янських племін. Терміни на їх визначення (ст. 36—40).

2. Обряд з останнім колоссям („Борода“, „Коза“ і т. п.) (ст. 40—50). 3. Останній сніп (ст. 50—54). 4. Вінок. Плетення і накладання на голову (ст. 54—61). 5. Обряд несення вінка та снопа (ст. 61—63). 6. Приймання вінка, снопа і бенкет (ст. 64—69). 7. Святівіт. Поганські „молитви“. Живі „божества“ (ст. 70—71). 8. Динаміка розвитку обрядовості збору врожаю в найдавнішу добу та його кульмінаційний пункт (ст. 71—74). 9. Бібліографічні замітки (ст. 75).

Друга праця, видана в Одесі, продовжує першу і має такі розділи: 1. Завдання вивчення обрядів збору врожаю нової доби розвитку. Обжинкова й весільна процесія. Два типи весільного поїзду... (ст. 3—14). 2. Взаємовідношення між весіллям та обрядами збору врожаю... (ст. 14—21). 3. Зразки типових західніх процесій збору врожаю в Чехії (ст. 21—29). 4. Мінське свято Церери та його історія (ст. 29—55). 5. Загальний процес розвитку обрядів збору врожаю за нової доби, взятий у історичному аспекті.

Таким чином уже цей загальний перелік заголовків показує, що справді всеняку увагу свою Копержинський зосереджує на спостереженнях що-до процесу еволюції самого обжинкового обряду; причому автор одкидаючи описову сторону обряду, на першій плані має дослідження і вивчення церемонійного елементу, що входить у зміст і визначає загальний характер обжинкових свят.

Зазначивши і підкресливши основний методологічний принцип, що його дотримується Копержинський у своїх розвідках, маємо сказати і про те, як він виконав своє дослідче завдання.

Кожний розділ являє собою чималу критичну розправу на дану тему, до розробки якої притягнуто великий етнографічний матеріал, відомий авторові на мовах слов'янських і на європейських (нім., франц.).

Критично дослідивши і заналізувавши певну окрему частину обряду, шляхом порівняння сучасної обрядовості за нової доби серед різних народів, автор зовсім намагається знайти певні праісторичні риси та підвалини цього обряду, виявляючи на цьому тлі праісторії виразні останки магічної дії. Вказуючи на магічні підвалини обрядових церемоній, автор одночасно звертає увагу на той факт, що обжинковий обряд заступив місце колишнього тваринного ловецького ритуалу (ст. 62), а також на великий вплив весільного шлюбного обряду (ст. 63—69).

Не заперечуючи таких трох абстрактний розподіл обжинкового обряду на окремі епізоди і зведення їх до елементів первісної театральної дії, — себ-то до повторення і до імітації справжніх актів сільського господарства, нам здається, що деколи упереджена авторова думка про праісторичний момент, без згоди самих фактів обжинкового обряду, мало не все приводить до магічної дії (Обр. Зв. В. ст. 47, 53, 59, 63 ст. Обж. ст. 3).

Говорити нині про вірність магічного тлумачення мало відомих праісторичних чи історичних моментів в їх сучасних переживаннях, коли не можна з'ясувати всіх посередніх ланок, що в'яжуть гіпотетично конструйовану схему обряду в його праісторичній будові з сучасними формами обжинкового обряду, ледві чи доводиться.

Це питання дуже широке, занадто складне і суто дискусійне. Але можна було на нашу думку, зробити значно простіше, коли піти за Дюркгаймом, Бюхером, Гросом та антропологічною школою і говорити про певну аналогію і схожість між дійсною роботою та її імітаційним обрядом, що потім передається в нерозвинені елементи театральної дії, в повторній грі та деяких синкретичних моментах.

До цього ще треба додати, що зауваження лєнінградських опонентів до праці Копержинського залишаються в силі і досі. Справді, чом не зосередити увагу на добірці певних відомих фактів в одній галузі слов'янства, що дійсно дало-б тривкіші наслідки? (Обр. Зв. В. ст. 38). Бо через силу охопленого різноманітного етнографічного матеріалу різних народів (напр. ст. 42 Об. Зв. В.) втрачається певна протидіа чіткості авторової думки, отже наявна спільність тотожного обряду різних народів, не зовсім зв'язана з спільністю їхнього походження. Ба навіть сам автор визнає деяку штучність свого розподілу обжинкового обряду, що базується на виявленій чинності, і припускає (ст. 72), що ще в найдавнішу добу міг впливати весільний ритуал.

Ще зауваження. Автор подавши певну схематичну концепцію своєї роботи, що ґрунтується на процесуальній чинності, мужньо сам доходить до визнання, що і в найдавнішу добу було поєднання і обжинкового і весільного обряду, — а через те руба повстає питання, чи не варт було авторові підійти не тільки з сторони процесуальної чинності та порівняння сучасної і нової доби обжинкової обрядовості, що одночасно і зв'язалися і відірвалися від шлюбного ритуалу (спостереження над дикунами), але піти шляхом історичної генези розвитку цього обряду в ширшій масштаб, де факти інших народів могли-б вказати і на інші шляхи розвитку обжинкової обрядовості.

Оці принципові думки, що їх ми тут висловлюємо, проте не порушують ваги численних фактів, що зібрав і навів автор, адже хочеться тільки сказати, про що твердить і англійська приповідка: — „факти — найупертіші речі“, а тому тяжко укласти окремі, іноді суперечливі факти в межі звичайної робочої гіпотези.

В цілому обидві праці К. Копержинського, не вважаючи на деякі заперечливі принципові засади, подають загальну зводку мало-відомого і розкиданого в літературі матеріалу про обжинки, і це надає розвідкам Копержинського ту міць і силу наукової праці, на якій базується дальша наукова робота.

С. Якимович.

Костянтин Штепа. *Нариси з історії античної й християнської демонології.* (Відбитка з Записок Ніженського Інституту Народної Освіти, ч. VI, 1926, стор. 125—194).

Сучасна наука з часів Шварца й Мангардта гадає, що демони то початкові мітологічні образи, що вони тільки згодом розвинулися в уявлення про богів. І саме тому студії над народною демонологією мають величезну вагу для історії релігії. Автор узяв на себе завдання дослідити демонологічні уявлення у давніх греків, італіків та жидів в їх відношенні до поганської та християнської філософсько-теологічної теорії. Треба зауважити, що такої загальної праці, що охоплювала-б усеньку античну й християнську демонологію та ангелологію нема ані в західно-європейській, ані в українській чи російській літературі. Тому розвідка молодого українського вченого набуває особливої ваги.

Перша видрукована частина праці К. Штепи охоплює такі питання: I. Загальне поняття про демонологічні уявлення поруч інших форм релігійної свідомості (класифікація демонічних образів, їхнє виникнення й розвиток, процес обернення демонів у богів, то-що). II. Демони-боги первісної стадії грецької релігії (Гомер і Гесіод); демони — духи померлих, явищ природи, хороб, окремих моментів людської діяльності. III. Демони — супутники й служники богів (дружина богів, богові службовці й вісники, керівники людей чи духи-охоронці, питання за античний дуалізм).

У розвідці К. Штепи є деякі хиби. З погляду методологічного бажана була-б більша різноманітність і гнучкість підходів, більша чіткість формулювань. В розв'язанні питання про взаємини термінів *δαίμων* та *θεός* у Гомера багато допомогла-б авторові статистична метода: підрахунок тих місць в Іліяді та Одисей, що в них *δαίμων* має те чи інше значіння (Зевс, божество взагалі, злий дух, то-що), з'ясував-би виразно семасіологічну еволюцію слова від Іліяди до Одисей (пор. Erik Hedén, *Homerische Götterstudien*, Uppsala, 1912, стор. 81—89). Притягнення порівняно-етнологічного матеріалу допомогло-б авторові краще ствердити свою аргументацію, провести чіткіш межу між демоном та божеством і з'ясувати джерела полідемонізму (мана → господарі; духи → божества).

З дрібних прогалин та недоглядів можна зазначити такі. Наведена на стор. 134—135 та 144 різниця між демоном і божеством — бліда й неповна. Rich. Meyer у своїй *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berl. 1910, стор. 38—40, характеризує цю різницю таким чином: божество має 1) індивідуальність, 2) антропоморфні риси, 3) етичний зміст, 4) власне ім'я, 5) окреме місце культу, 6) певне місце в ґвархії богів.

Наводячи різні етимології слова *δαίμων* (стор. 158 і далі), автор чомусь не згадує за етимології Otto Schrader'a, на думку якого цей термін походить од *δαι* — *μῶν* =

„дух предка“ (Reallexikon d. indogerman. Altertumskunde, I-е вид., стор. 28). Взагалі, весь цей відділ застарілий, бо авторові лишилася невідома розвідка W. Porzig'a: *Δαιμόνιον*, *Indogermanische Forschungen* 41, 169—173 (1923 p.).

Про скоплення („восхищеніє“) обранців богів (стор. 170) див. цікаву доповідь проф. А. Я. Штернберга: „Divine Election in Primitive Religion“, надруковану в працях ХХІ Міжнародного З'їзду Американістів у Гетеборзі.

Деякі з праць, як давніх (Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1908, розділ V: *The Demonology of Ghosts, Spirits etc.*), так і нових (O. Kern, *Religion der Griechen*, Berlin, 1926, H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, London, 1925, стор. 89—108, особливо 95, де повідомляється за полінезійське *atua* = „предок“, потім „демон“, M. Nilsson, *Daimon*, Köbenhavn, 1918, данською мовою та ин.) автор не використовує.

Взагалі розвідка К. Штепи належить до категорії тих, що, не прокладаючи цілком нових шляхів і не розв'язуючи до кінця всіх висунених в ній проблем, мають значіння в науці тим, що подають великий зібраний матеріал та правильно розв'язують багато окремих питань. На підставі першої частини важко міркувати за працю Штепи в цілому. Але вже й тепер можна сказати, що автор добре обізнаний з давньою літературою та працями нових учених, здібний до самостійної аналізи, надзвичайно працездатний, обережний у висновках і має критичне чуття. Треба побажати, щоб за першою частиною було видано й дальші дві частини цієї сумлінної й корисної праці.

Проф. Є. Катаров.

А. Ковалівський. *Виробничі культу в давній Україні* (З наукового збірника Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури, Ч. 2—3, стор. 141—176), Харків 1926.

Зміст цієї праці полягає ось у чому. Вказавши на поширеність „актуальних“ божеств (за термінологією проф. Ф. Ф. Зелінського), тоб-то божеств, що вособлюють окремі акти природи й людської діяльності, в грецькій, римській та литовській релігіях, автор докладно розглядає культу таких божеств у давній Україні. Перун, Дажь-бог, Стрибог, були, на його думку, боги з широким значінням, — Сварог, Сварожиць, Ядрій, Березині, Род і Рожаниці, Ярило, Спех, Спориння, Кутній бог та багато інших були божествами з вужчою виробничою компетенцією.

Тема, що її вибрав автор для свого дослід, надзвичайно важка й складна, особливо для вченого, що починає свої наукові студії. Вона вимагає серйозної методологічної підготовки, широких знань з порівняної історії релігій та з порівняного мовознавства і, розуміється, ґрунтового знайомства з усією попередньою науковою літературою даного питання. Наш автор виявляє в своїй роботі певну наукову підготованість, і деякі з його спостережень цікаві й мають значіння. Але в цілому дослід переведено невдало. Автор не використав усієї сучасної наукової літератури з даної галузі, не досить володіє складним і тонким апаратом порівняного мовознавства, його етнологічні аналогії й паралелі недостатні й бліді, і він не завжди критично ставиться до джерел. Наведемо скільки прикладів.

Головні авторитети Ковалівського — Афанасьєв та Леже, що на них він покликується, навіть для ствердження своїх етимологічних міркувань, чого, розуміється, не можна припустити. Новітня література про слов'янську релігію (Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, Helsingf. 1922; E. B. Аничков, *Последние работы по славянским религиозным древностям*, *Slavia*, II, 1923—1924, стор. 527—547, 765—778; A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1908) лишилася йому невідома. Цитуючи „Етимологический Словарь“ Міколовича, він не покликується на Бернекерів словник; пояснюючи румунські слова, він користується з „Слов'янської Мітології“ Леже, не заглядаючи до етимологічних словників румунської мови.

Ще ігнорування спеціальної літератури відбивається іноді на авторових побудованнях. Так от на стор. 171 він пише: „Ми не маємо певних даних про те, що Перун був відомий південним слов'янам ні як слово, ні як бог“. Навряд чи висловився-б наш автор так рішуче, коли-б він узяв до уваги статтю Іордана Іванова: „Культь Перуна у южних славян“ (Изв. 2 отд. Рос. Акад. Наукъ, VIII, 1903, стор. 140—171). Всього відділ про походження імені Перуна застарілий, бо автор не використовує таких праць що-до цього питання, як от робота Hirt'a, Indogerm. Forsch. I, 479, де цей дослідник наближує лит. Perkūnas з давньо-інд. Parjanya, лат. quercus, давньо-горішньо-нім. foraha і гадає, що Перкун означає „бог дуба“, але заперечує спорідненість слов. Перун з лит. Перкун; цей погляд поділяють Brugmann, (Vergleichende Gramm. I, 514); Uhlenbeck, (Altindisches Wörterbuch 157, PBB XXX, 273 дал.). Навпаки, Grienberger, Arch. f. slav. Phil. XVIII, 14, наближує слов. Перуна до лит. Перкуна. Ще Grimm, Kl. Schr., III, 414, порівняв ім'я Перуна з грецьким *κεραυνός*. До нього приєдналися Mikola, Indogerm. Forschung. VIII 303 та інші, але Lidén, Armen. Stud. 89, 1, висловлюється проти такого наближення. Н. Pedersen вважає, що слов. Перун позичено з ілірійської мови, де *rk > rh > r*, і бачить в ілір. *perendi* злиття, що в ньому друга частина ді являє собою початкову форму слова „день“, а перша тотожна з слов. Перун і литов. Perkūnas, латин. perkūns, позиченими з ілірійської. Але це заперечують Mikola, Indog. Forsch. VIII, 303; Lidén, op. cit. 90, 2; Much, Festschr. f. R. Heinzel, 213; O. Wiedemann B. B. XXVIII, 12; Much гадає, що ці імена запозичено з германських мов (проти цього Wiedemann, ibid., 10). Нарешті, на думку проф. Н. Державіна, Язык и литература, том I, вип. 1—2, Ленинград, 1926, стор. 191, слов. Перун, як і лит. Перкун — це вкупі з ілірійським *perendi*, спадщина живої яфетичної старовини. За все це Ковалівський не згадує.

Про хибні лінгвістичних підходів авторових кажуть його етимології імені Сварог (стор. 164), Стрибог (=аустри-бог, стор. 167), Хорс (стор. 170) та інші. Що-до останнього ймення, то його іранське походження (*khurs*, *hogs*), на мою думку, по-за сумнівом.

У статті А. Ковалівського чимало неправдивих тверджень, як от наче-б „огню ніхто ніколи не молився“ (стор. 155), що русалки не зв'язані з водяною стихією (157). Через брак критичного ставлення автор визнав, наче-б у релігії слов'ян були такі боги, що їх насправжки повігадували літописці, як Переплут, Обілуха, то-що. Шкода, що авторові не відомий збірник „Религия и Общество“ (вийшов у Ленінграді р. 1926 і має великий матеріал з історії професійних і виробничих культів). Зазначу, прим., статтю А. Болдирьова про богів-кормчих у релігії грецьких мореплавців (стор. 144 і далі), І. Троцького про релігії грецьких пастухів (стор. 126 і дал.) і т. и.

Праця А. Ковалівського не вносить нічого цінного в справу розробки виробничості релігії слов'ян. Але автор без сумніву обдарована й віддана науці людина, і коли він захоче попрацювати над удосконаленням своїх методологічних підходів, од нього можна буде чекати згодом, як мені здається, дуже добрих наукових дослідів у цікавій для нього галузі.

Проф. Є. Капаров.

И. Г. Фрезер. „Аттис“. „Фригийский культ Аттиса и Христианство“. Перевод с английского проф. Г. С. Фельдштейна. „Новая Москва“ 1924, ст. 1—108.

Книжка невеличкого формату, — має 103 сторінок; переклав її з англійської на російську мову проф. Г. С. Фельдштейн, додавши на початку вступну статтю: „И. Г. Фрезер и его труды“. Стаття проф. Фельдштейна слушно доповнює Фрезерову працю. Вона подає відомості за особу автора, особу, що досі була мало знайома для широких кіл публіки, принаймні, тим молодим дослідникам фольклору, що не орієнтувалися ще як слід у відповідній чужоземній літературі. По-друге: проф. Фельдштейн викладає цілу низку думок Фрезера з його інших фольклорних праць, і, таким чином, підготовляє читача до розуміння тих основних тверджень Фрезера, що їх висловив він у своїй книзі „Аттис“.

З Фрезера — видатний знавець грецької мови й грецької стародавності. Працюючи в сфері соціального побуту й релігії, він опанував мало не весь неосяжний матеріал фольклору всіх народів земної кулі, виявивши надзвичайно велику здібність розгадувати ті явища, яких ще досі не розгадала наукова думка. Щоб ознайомити з думкою Фрезера, проф. Фельдштейн зупиняється на головній його праці: „The Golden Bough“ („Золотая Ветвь“). Наприкінці своєї вступної замітки проф. Фельдштейн так резюмує тезу Фрезерової праці про Аттіса і про зв'язок фригійського Аттісового культу з християнством. „В небольшой книге Фрезера, каже Фельдштейн, предлагаемой нами в переводе с английского оригинала вниманию русского читателя, мы видим искусный подход к разрешению этого вопроса и подкреплению историческими документами мысль о связи культа Аттиса с такими существенными чертами христианского учения, как воскресение и смерть Христа и установление основных праздников христианства: „Рождества и Пасхи“.

Цим і закінчує проф. Фельдштейн свою статтю. Стаття завчасу допомагає читачеві орієнтуватися в думках Фрезера, висловлених у книзі „Аттіс“.

Сама-ж книга Фрезера має 7 розділів. В I розділі: „Аттіс, миф о нем и его ритуал“ автор характеризує особу Аттіса, як бога, що вмирає й воскресав; порівнює його з Адонісом Сирійським. Це — бог рослинного царства. Він користується любов'ю матери богів Кібели, азійської богині плідності. Народження Аттіса являє собою чудо: мати його Нана була діва, а завагітніла від того, що поклала собі на груди дозрілий мигдаль.

Про смерть його є дві версії: одні кажуть, що його забив кабан, інші — що він вивалашав себе під сосновим деревом.

Культ Кібели з її коханцем Аттісом автор малює в обставинах римської держави. Щоб урятувати державу од Ганібала, римляни привезли з Фригії невеличкий чорний камінь, що втілював богиню Кібелу. З культом Кібели перейшов і культ Аттіса. Уроцисте святкування на честь Кібели й Аттіса відбувалося на-весні: 22, 23 й 24 березня; жерці, дійшовши до найвищого екстазу, різали себе ножом, щоб кров'ю своєю окропити дерево, що символізувало собою Аттіса. Ці святкування, як гадає автор, були не що інше, як оплакування Аттіса, бо-ж оте дерево, що являло собою Аттіса, спускалося в могилу; навіть постили ті дні. Але вночі з'являвся світ, могила відкривалась, і бог воскресав; це припадало на 25 березня. Тоді для всіх була велика радість і воля.

Так святкували що-року смерть і воскресіння Аттісові.

Окрім прилюдних обрядів, були ще й таємні, містичні церемонії для тих, котрі, мабуть, хотіли ближче з'єднатися з богом. Їх хрестили кров'ю тільки-що зарізаного бика. Після хрещення вони, омивши в крові свої гріхи, вдруге народжувалися для вічного життя.

У розділі II: „Аттіс, как бог растений“ автор зупиняє читачеву увагу на таких рослинах, як сосна й тиро, що являли собою символ духа Аттіса. Вшанування сосни, як духа Аттісового, зв'язане з легендою, що Аттіс, буди спочатку людською істотою, перетворився потім на сосну. На думку автору, можливо, що сама корисність цього дерева (стародавні народи їли соснове зерно й робили з нього вино) спричинялася до того, що йому надавали священного характеру. Друга рослина, що символізувала дух Аттіса, це було жито. Священність цієї рослини вбачали в тому, що як Аттіс умирив і воскресав для нового життя, так і зерно жита вмирає й потім знову відроджується.

У розділі III: „Аттіс, как бог-отец“ Фрезер характеризує саму назву „Аттіс“, що це означає „отец“. Аттіса звали ще „Папас“, а це форма подібна до „pater“. Слово „Нана“, мати Аттісова, означає „мати“ — „mater“. З цим зв'язані й ті звичаї виходити на гору й закликати Аттіса ім'ям „Папас“, як це було в Вифинії. Як гадає Фрезер, людинність Вифинії вважала Аттіса за небесного бога чи небесного отця, як греки — Зевса.

У IV розділі: „Человеческое воплощение Аттиса“ Фрезер висловлює думку, що верховні жерці мали ймення Аттіса; жрець був наче частина того легендарного Аттіса, підчас його рокового святкування. Жерці вмирали жорстокою смертю, як і сам бог.

У розділі V: „Распятый бог“ на думку Фрезеру, рід смерті осіб, що втілювали Аттіса, виявляються з легенди про пастуха й друга Кібели Марсія, що його розіп'яв на

сосні бог Аполлон, здерши з його шкуру. Можна гадати, каже Фрезер, що й жрець, що мав ім'я Аттіса та заступав його підчас урочистого весняного святкування, вішався, чи нинішнім способом убивали його під деревом. А згодом, можливо, ця сувора жертва зм'якшилася, — жрець тільки випускає кров з своєї руки під деревом.

Далі автор в коротеньких рисах накреслює способи й звичаї похорону в різних народів: жерців, царів, з символічним значінням тих особливостей та звичаїв.

У розділі VI: „Восточные религии на Западе“ автор докладніш зупиняється на культі Кібели й Аттіса та його поступінному переході в християнство. У римській державі цей культ був надто поширений; ним захоплювалися римляни: їм подобалися криваві оргії азійської богині та її супутника Аттіса. Цей гидкий культ відштовхував від себе гуманних греків, але ж ласкаво приваблював західних варварів. Ці східні релігії, каже Фрезер, поступінно призводили до підризу всього механізму грецької й римської культури, відкинувши своєрідні грецькі й римські принципи суспільності й виставивши натомість цілі спасіння індивідуальної душі, як найвищого ідеалу життя.

Далі Фрезер знаходить споріднення між культом перського божества Мітри й християнства, звідкіля християнство й запозичило свої свята: Різдво, Великдень, то-що.

У розділі VII, останньому: „Гіацинт“, Фрезер характеризує виключно грецьку мітологію в культі мітичного бога Гіацинта. Щорічне святкування на честь Гіацинта нагадує святкування на честь Аттіса.

На цьому й закінчує Фрезер свою книжку. Наприкінці книжки вміщено два додатки, віршовані уривки з творів Катула й Овідія: 1) Катул „Аттис“ і 2) Овідій „Прибиття матери богів в Рим“.

Фрезерова книжка „Аттис“ цікава не тільки що-до свого змісту взагалі, але й що-до того своєрідного підходу до тих чи інших явищ релігійних, що-до вміння відшукувати в сучасному фольклорі ті риси, якими аж рясніли релігії східних народів. Зокрема, наш український фольклор в своєму дослідженні потребує такого-ж самого підходу, бо він заховує в собі багато рис, спільних з мітичними явищами східних народів. Український фольклор — це багатющий скарб для дослідження мітичних явищ, тих явищ, які в обставинах своєрідного українського побуту заховують перед дослідником коріння свого старовинного походження й органічного зв'язку з мітологією стародавніх східних народів.

Книжка Фрезерова багато в цьому допоможе.

П. Ковальов.

Франц Боас. *Ум первобытного человека.* Перевод с англ. А. И. Водена. М.—Л. ГИЗ, 1926, стор. 153. Ц. 1 р.

Книжка професора Боаса вигідно відрізняється від багатьох науково-популярних видань з первісної культури, що вийшли останніми часами. Рецензована тут праця, це збірка новітніх даних, що стосуються до людської культури, раси та мови, і дає значно більше, ніж обіцяє її назва.

Розум первісної людини, на Боаса во у думку, по суті, не відрізняється од розуму цивілізованої людини. Оцінюючи розумовий розвиток, треба вважати на умови соціального оточення.

Досі, — каже Боас, — „не принимается надлежащим образом в расчет социальные условия жизни рас и, таким образом, причина смешивается с действием“ (стор. 57).

Навівши традиційні думки подорожніх за те, наче-б первісні люди дуже імпульсивні та нестримані, Ф. Боас висловлює з того приводу свої зауваження і примушує поставитися до цих думок трохи критично. Досить одзначити численні заборони та б у, щоб упевнитися, як надзвичайно витримані та як добре вміють панувати над собою первісні люди. З другого боку, так звана вища цивілізація зовсім не дає підстав говорити про її гуманність та культурну досконалість. „Что сказал бы первобытный человек относительно благородной страсти, вспыхнувшей перед началом междоусобной войны в Аме-

рике і проявлявшійся во время війни? Не показалися ли йому права невольників в высшій степені неважним вопросом?" — уїдливо запитав Боас.

Усупереч поширеній думці, Боас каже, що первісні мови надзвичайно складні. Лінгвістичні групи склалися в наслідок несвідомого добору, до того-ж мови завжди залежать од думки, а не навпаки (стор. 111 і 135). „Грамматические категории латинского, а тем более современного английского языка, кажутся невыработанными по сравнению со сложностью психологических или логических форм первобытных языков, — форм, совершенно не известных нашей речи". Отож прийшлося упевнитися, „что простота не всегда является доказательством древности" (стор. 108).

Автор зазначає ще помилку, що П допускаються, оцінюючи числові системи первісних мов. „Хорошо известно, что существуют многие языки, в которых числительные не идут далее двух или трех. Из этого делали тот вывод, что люди, говорящие на этих языках, не способны образовывать понятия дальнейших чисел. По моему мнению, это истолкование существующего положения дел совершенно ошибочно. Такие народы, как индейцы Южной Америки или эскимосы, у которых старая система чисел, вероятно, не шла далее десяти, повидимому, не нуждается в обозначениях дальнейших чисел, так как предметов, которые им приходится считать, не много. С другой стороны, чуть только эти самые люди начинают соприкасаться с цивилизацией и приобретают мерило ценностей, которые приходится считать, они очень легко усваивают дальнейшие числительные из других языков и развивают более или менее совершенную систему счета" (стор. 84).

Виходить, отже, що мова залежить од культурного ступеня. І навпаки, „известное состояние культуры не обуславливается морфологическими чертами языка" (Боас). Тому автор відмовляється відзначати різницю в розумовому становищі рас за лінгвістичними прикметами.

Так само й антропологічні прикмети не характеристичні, щоб казати за розумові відміни. У своїх попередніх працях Боас довів, що фізичний тип людини змінюється залежно від того, як змінюються прикмети географічного та соціального оточення. Зовнішній вигляд переселців з Європи до Америки, жидів, італійців і чехів (у перекладі — богемців) змінився надзвичайно швидко, і цю зміну можна навіть обрахувати (стор. 32 і далі). — Професор Боас цілком слушно прирівнює людський рід у його цивілізованих формах до форм освоєних тварин.

Ми знаходимо в книзі багато цікавих зауважень що-до моральної й духовної культури, з фольклору, з вірувань. Ф. Боас з особливою силою підкреслює безсумнівну давність людської культури, причому він, укупі з Вейле й Гребнером, відносить вживання вогню та деяких знаряддів (наприклад бумерангу) до епохи, що попереджувала диференціацію й розселення людських рас (стор. 92).

Книжка Боасова це цінне і поки єдине узагальнення сучасних поглядів на культуру та расу. Вона дасть істотну користь читачеві, що цікавиться новітніми етнографічними й антропологічними проблемами.

Зазначимо наприкінці, що це видання праці Боасової — то переклад англійської книжки: „The Mind of Primitive Man" (вийшла в світ р. 1911). Згодом, р. 1914 та 1921, цю книжку автор значно переробив і видав німецькою мовою під назвою: „Kultur und Rasse", Berlin u. Leipzig, 1922.

Для перекладу на російську мову, розуміється, випадало було-б скористатися з названих останніх видань, що вийшли після війни перероблені й доповнені.

З. Черняков.

„Религия и общество". Сборник статей научно-исследовательского института при Ленинградском Университете. Секция древнего мира. 1926.

Даний збірник притягає до себе увагу передусім з суго принципового боку тому, що це не є звичайний збірник, до яких ми так звикли, де подається низка статтів не об'єднаних ніякою спільною основною думкою. Навпаки, ми тут бачимо певний принцип

об'єднання — дослід проблеми суспільного характеру релігії. „Религия и общество“, це не проста формальна назва збірника, але дійсно основний принцип, що проходить через увесь збірник. Правда в деяких з статей через складність матеріалу і запутаність проблеми основна думка виявляється не досить яскраво, але, як побачимо, це, кінець-кінцем не відбивається на загальному принципі збірника, бо стосується тільки підхід дослід до даного матеріалу. Така напр. стаття проф. Богавєвського: „Ритуальный жест и общественный строй древней Греции“. Автор починає свою статтю з того, що підкреслює загальне значіння „мови рухів“ в людському побуті, посилаючись на роботи Saglio, G. Mallery і ин. Визнаючи, що рухи взагалі утворюються не випадково, але за певною системою, автор намагається простежити різні зміни в характерних рухах, що ми їх бачимо на знайдених у Криті статуєтках, персях й інших речах, зіставляючи одночасно всі ці дані з даними свідості грецького епосу (напр. рухи Одисея, то-що). Проф. Богавєвський хоче показати, що еволюція форми рухів залежить од еволюції релігійних уявлень, безпосередньо зв'язаних з еволюцією соціальної психології греків. Не можна заперечувати цю основну думку, бо справді мова рухів, як і вербальна мова, є вислів думки, і через те мусить в своїй еволюції йти поруч еволюції думки, цю еволюцію думки в мові відбиваючи, але треба одночасно вказати, що автор трохи поспішно зіставляє дані рухів з даними соціологічної психології, не досить іноді ґрунтовно аналізуючи суть даних форм рухів. Напр. ми читаємо: „...военноначальник властным жестом отводит руку в сторону, точно отделяя от себя начальника отряда и воинов, стоящих перед ним в подчиненной позе, и опирается на жезл. Этот жест, характерный для представителя высшего сословия, повторяет великая богиня на вершине горы, или стоя около льва. Такой жест делает „и принц“ на фреске начальной эпохи следующего периода“ (ст. 95). Проте, звичайно, справа полягає тут не стільки, може, в тім, що „военноначальник“ хоче відокремити себе од „plebs'a“, скільки в звичайній психології наказу, що, як відомо, в багатьох випадках вимагає саме цього руху — простягнувши руку, вказуючи або на певний об'єкт дії, або на загальний напрям дії.

Наше це заперечення не випадкове; взагалі, на нашу думку, автор не надав належної ваги з'ясуванню відбитків у рухах психології певних видів дії. Коли, напр., людина прохає чогось од когось (не тільки від божества, але й взагалі од кожної істоти, до якої в даному разі звертаються з проханням) — вона звичайно простягає руки до даної особи. Може бути, що кожна доба і кожен окремий народ індивідуалізують цей рух і в цій індивідуалізації відіб'ється та чи инша соціальна психологія, але з иншого боку кожна доба і кожний народ, має свою систему в рухах, де кожному типу дії і почуттів відповідає і певний тип руху. Щоб не змішати ці обидва ряди, треба передусім з'ясувати 2-й ряд, тоді, порівнявши виявлення через рух наказу, прохання, скорботи і т. и. в різні хронологічні моменти, — ми матимемо певні висновки щодо соціальної психології даного типу рухів. Отже ми бачимо, що суть помилки тут не в принципі дослід, але тільки в підхідках, от чому це не порушує принципіальної одиниці в системі збірника.

Як і в кожній збірці ми бачимо статті і більшого, і меншого загального значіння. На нашу думку, найбільш принципіально важлива стаття Казанського: „Бытовые основы жертвоприношения“, бо тут автор з'ясовує певну загальну проблему — проблему сути жертвоприношення. Автор виходить з твердження, що культ, як такий, завжди первісний ніж певні божества, що з'являються вже в наслідок певного усвідомлення тих чи инших ритуальних і культових форм. Культ є та основна форма, що з неї розвивається ідея божества, а не навпаки. Навряд чи слід було тільки стверджувати це безперечне міркування паралелізацією ролі божества в культі з ролю літературного героя в сюжеті в розумінні російських формалістів¹⁾. Не треба також забувати й того, що коли-б у культі зовсім не було ніякої основи для ідеї божества, — вона не змогла-б і потім реалізуватися в щось певне. Ті чи инші уявлення про якісь сили, що керують усім світом чи просто певними подіями — мусять бути в основі кожного окремого ритуального моменту, инакше

¹⁾ Див. То м а ш е в с к и й, Теория литературы, ст. 157 (I вид.).

він втрачав-би усеньку свою рацію. От чому, на нашу думку, пріоритет, первісність культу треба розуміти тільки в дусі „релятивного“ пріоритету певности дійових моментів культу над розпливчастістю не зовсім встановленого ще моменту ініціативного ядра — тоб-то божества. Вищевказані твердження потрібні авторові, щоб виразно показати, що суть жертвопринесення треба шукати передусім в ньому самому, як у певній культовій формі, але для цього цілком досить і нашого твердження. З дальшим ходом думки авторової здавалося-б слід було-б погодитися, бо справді всі ті форми жертвопринесення, що мають за свою суть форму „поклонения“, „дару“ — божеству, щоб звязатись з ним певними звязками взаємних зобов'язань — виразно вказують на аналогію з відповідними формами правничих стосунків. Вони безумовно не могли бути первісні, бо вимагають: 1) виникнення більш-менш певної реалізації ідеї божества, 2) розвитку свідомости соціально-правничих взаємовідносин у складі суспільного життя — цього звичайно не може бути у початковій стадії розвитку релігійних уявлень. От чому слід погодитися з кінцевими висновками авторовими: „...в основе ‚жертвоприношения‘, как культового действия, лежит закляние ради заклания, в котором с магической целью воспроизводятся технические приемы убоя („магия пищи“). Все прочие функции жертвоприношения, в которых оно служит угощением, даром, выражением почтения, поклонения и т. д. являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями“ (стор. 125).

З інших статтів слід відзначити статті, що розглядають дуже цікаве питання про „професійні релігії“ — грецького пастуха (Троцького) та грецьких мореходів (Болдирьова). Автори уважно переглядають і згупчують різноманітний матеріал, що свідчить за існування трохи відокремлених од загального офіційного релігійного світогляду греків дрібних богів „професійного“ типу — усіх цих Карнеїв, Панів, і т. и. з їх спеціальними святами (напр. Парілії), мітами і легендами.

Слід також звернути увагу читачеві й на такі статті, як от проф. Струве: „Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта“ та „Диалог господина и раба о смысле жизни“ (аналіза даних старовинного вавилонського пам'ятника), де особливо яскраво висвітлюються соціальні основи цих релігійних і літературних моментів.

Взагалі, повторюємо, збірник дуже цікавий, як принциповістю провідної ідеї (бажання виявити соціальні основи релігії), так і різноманітністю підбраного в статтях цінного і интересного матеріалу.

Б. Навроцький.

Dmitrij Zelenin. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin u. Leipzig 1927. Walter de Gruyter. S. 1—XXIV + 1—424. Tafel V. Grundriss d. slav. Philologie u. Kulturgeschichte. Herausgegeben v. R. Trautmann u. M. Vasmer.

У серії „Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte“, що її в Німеччині видають Рейнхольд Траутманн і Макс Васмер, вишла зазначена праця проф. Дм. Зелєніна, що становить певний момент в історії східно-слов'янських етнографічних студій. Ми мали курси народньої словесности, пристосовані для потреб університетських програм (як от Сперанського), ми мали такі солідні твори, як от т. I та IV „Історії укр. літератури“ акад. М. С. Грушевського, але це були історично-літературні, а не суто-етнографічні досліді. Для історії нашої етнографії характерична її симбіоза з суміжними науковими дисциплінами. Етнографія зливається з народньою літературою, діалектологією, славістикою, географією, статистикою, історією й археологією. Цей брак диференціяції пояснюється як природний наслідок того становища, в якому весь час перебувала етнографія. Вчені, котрі працювали в галузі народознавства, викладали в університетах інші дисципліни, російську й західно-європейську літературу, мову, славістику, то-що. Тому, зазначє проф. Зелєнін, не дивно, що вони робили спроби поєднати свої етнографічні досліді з їхнім головним фахом“ (XII).

В роботі проф. Зеленіна „Russische (Ostslavische) Volkskunde“ етнографію відмежовано від історії літератури¹⁾. Для Дм. К. Зеленіна етнографія є наука відокремлена, як од діалектології, так і од історії літератури, незалежна дисципліна, самостійна ділянка в загальній системі наук з своїми власними завданнями й особливими цілями.

Поставивши перед собою завдання дати „порівнянню аналізу народньої культури східно-слов'янських племен“ („die vergleichende Analyse der Volkskultur der ostslavischen Volksstämme“, V), проф. Зеленін тільки в небагатьох випадках мав змогу скористатися з попередніх етнографічних студій. Брак відповідних дослідів, ба навіть наукових описів окремих предметів чи явищ (прим. ціпа чи борони) примушував автора не тільки переглядати наново питання, але й „доповнювати та перевіряти попередній друкований матеріал“ (V). Проф. Зеленін широко й плідно використав збірки столичних і провінційних музеїв та рукописний архів Рос. Географ. О-ва. З усіх сьогочасних етнографів Зеленін володіє як-найширшим матеріалом, досить поглянути, як простудійовано Епархіяльні та Губерніяльні Відомості, рідкі провінційальні видання в його розвідці „Очерки русской мифологии. I: Умершие неестественною смертью и русалки. Петроградъ 1916“ або-ж згадати за те, що саме нашому авторові належать три великі томи докладного „Описания рукописей Рус. Геогр. О-ва“ та ґрунтовний бібліографічний покажчик з матеріальної культури („Бібліогр. указатель р. этнограф. л-ры о ви́шнемъ бытѣ народовъ Россіи“ 1710—1910. Пб. 1913. Зап. Геогр. О-ва, т. 40).

Запровадивши до загальної наукової вжитку видатний описовий новий фактичний матеріал, автор докладно опрацював і освітлив багато складних питань. Підбивши в своїй праці підсумки тому, що протягом мало не 30-літньої науково-дослідчої праці він зробив у галузі етнографії, проф. Зеленін подає висновки своїх останніх неопублікованих поки-що розвідок (плетене взуття, сарафан, жіноче голівне вбрання)²⁾, накреслює віхи для дальших самостійних вправ.

Робота Зеленіна складається з XII розділів (170 §§): I хліборобство, II скотарство, рибальство, бджільництво, III їжа та II готування, IV робоча худоба, транспортні засоби й знаряддя, V виготовування одєжі й взуття, VI одєжа й взуття, VII Körperpflege, VIII житло, IX родинне життя, X громадське життя, XI ритуал окремих частин року, XII народні вірування. До книжки додано покажчик слів та таблиці з малюнками й етнографічну мапу східного слов'янства. На жаль, книзі бракує предметового покажчика, такий покажчик значно полегшив-би користуватися цим великим томом у 424 стор. з різноманітним змістом. Книжку попереджають передмова, спеціальний нарис, присвячений історії східно-слов'янської етнографії (§ I—X) та вступ: „Чотири східно-слов'янські народності“ (§ 1—6).

З цього видно, як всебічно проф. Зеленін охопив тематику „ostslav. Volkskunde“. Коли до того додати, що кожен розділ і кожен параграф докладно ілюстровано відповідними фотографіями й малюнками, чудово виконаними, то можна визнати, що ця праця повинна мати кожна особа й кожна інституція, які провадять народознавчі студії. Для музеїв, краєзнавчих гуртків, ІНО, педтехнікумів, робота проф. Зеленіна правитиме за найкращу програму, програмову вказівку, що й як треба робити, організуючи місцеві етнографічно-народознавчі студії.

¹⁾ Кажучи про необхідність одмежувати етнографію від історії літератури, ми цим не хочемо сказати, що етнографію можна вивчати по-за історично-літературним матеріалом, з цього останнього не користуючись. Ми хочемо сказати, що історично-літературний матеріал треба в етнографічних і фольклорних дослідях підпорядковувати цілям етнографії, а не навпаки, як це досі звичайно робиться. Робота проф. Зеленіна як вираз цього диференційного відокремлення етнографії од інших дисциплін, заслуговує на особливу увагу.

²⁾ Розвідку „Женские головные уборы восточных (русских) славян“ надруковано в *Slavia. Ročník V, sešit 2* (303—328) та *sešit 3* (стор. 535—556).

Наш часопис зосереджує увагу не на матеріальній культурі, а на питаннях фольклору, тому й ми, обговорюючи „О. V.“ зупинимося виключно на обрядах, звичаях та віруваннях. Д. К. Зеленін, присвятивши свою роботу головним чином питанням матеріальної культури та описові форм господарчого життя селянина східної Європи, фольклорний матеріал, обряди, звичаї та вірування класифікував за зазначеними питаннями. Фольклорні теми він розглядає в зв'язку з господарчим виробництвом, орієнтуючися на явища й факти матеріального побуту. Д. К. Зеленін бере кожне вірування в його господарчій пристосованості, розглядає його в його виробничій локалізованості. Розподіл матеріалу в книзі за певними ділянками з матеріальної культури та господарчого життя (хліборобство, скотарство, хатне будівництво, то-що) підказував і відповідний розподіл фольклорних тем. Тому тієї чи іншої фольклорної теми Д. К. Зеленін торкається кілька разів, не виділяючи, не відокремлюючи її, не беручи її в чистому вигляді, як тему суто фольклорну. Проте, окремі екскурси, розміщені протягом усієї книги, дають, коли їх переглянути в цілому, певну картину детально-тлумаченого народного вірування. І при такому розподілі етнографічного матеріалу книга проф. Зеленіна розкриває нам перспективи нових спеціальних суто-фольклорних класифікацій, розташувань, відмежувань і об'єднань.

Було б дуже бажано, щоб проф. Зеленін окремі нотатки й побіжні екскурси в ту чи іншу фольклорну тему опрацював у вигляді низки спеціальних розвідок. Ось приміром дуже своєрідне народне вірування, згідно з яким у багатьох випадках даний обряд треба виконувати роздягшись, лишаючися зовсім голим. Який сенс цього вірування? У проф. Зеленіна ми знаходимо декілька зауважень з цього приводу. Кажучи за те, що той, хто засіває (на-весні) не повинен нічого їсти, Зеленін додає: „Мабуть треба голодному сіяти зерно з тих-же підстав, що й голому льон, щоб настроїти прихильно духів плідності“ (стор. 26). Трохи далі він знов зупиняється на цьому питанні: „Повіря поширене особливо в великорусів, вимагає, щоб льон сіяли неодягнені; народ виявляє в тому бажання, щоб природа поставилася з співчуттям і примусила рости льон для одяжі“ (стор. 29 і далі). Так само голим треба бути збираючи зілля, оборюючи підчас пошести село (стор. 66)¹⁾, „щоб оберегти дитину від дитячих хороб, гола бабка з голою дитиною на руках обходить лазню“ (стор. 293—4), щоб оберегти підчас весілля наречену од чар її роздягають і чарівник обмиває її в лазні (стор. 314), відьма, роблячи закрукти, повинна бути гола і мати розплетене волосся (стор. 43, 44).

Проф. Зеленін в даному разі, як і в інших випадках, схиляється до думки, що всі ці обряди мають магичне значіння, значіння чар. Приймаючи це тлумачення, ми гадаємо, що вимога бути голим так само, як і утримуватись од їжі, голодувати стоїть у щільному зв'язку з загальною ідеєю очищення: чисте зерно, чиста, молитвована людина, чиста од усіх інших піклувань, утримавшись од їжі, скинувши з себе одягу, — людина повної очищеності. Тільки в такому становищі внутрішньої й зовнішньої чистоти людина може сіяти зерно, сіяти льон, збирати зілля, захиститися від пошести, прийняти в безпеці шлюб. Вимога бути голим входить, як необхідний член і чинник, у ритуал очищення.

Говорячи про катартичне значіння обряду сіяти голим й про зв'язок його з ритуалом очищення, ми звертаємо увагу тільки на те, що всі народні звичаї завжди являють собою замкнене коло, цільну систему. Чистота, як на це вказує проф. Зеленін, провідна примета для засіву. „Am Tage der Aussaat ist man verpflichtet, immer und überall auf Reinlichkeit zu halten; es wird ein weisses Festhemd angezogen; der Tisch wird mit einem reinen Tischtuch bedeckt; am Tage vorher wäscht man sich in der Dampfbadstube“ (стор. 28, пор. ст. 41). Все повинно бути чисте: людина, скатірка на столі. Ритуал очищення в засівному обряді передбачає момент омивання.

¹⁾ Звичай, щоб голі жінки оборювали село підчас пошести, пояснює проф. Зеленін, бажанням утворити надзвичайну обстановку для такого звичайного явища, як оранка (стор. 68).

Проф. Зеленін не раз зупиняється на проблемі „чистого“ (Reinlichkeit) (§ 106). Автор уважає, що „чистота для східних слов'ян являє моральну, а не фізичну властивість“ (стор. 250). За це, мовляв, говорить і етимологія слова „поганий“ — „поганський, від поганської крові нечистий“ (пор. лат. *paganus*)¹⁾. Відповідну характеристику східно-слов'янського поняття про „чисте“ повторює проф. Зеленін, говорячи про пологи, коли породілля, немовля, бабка, чоловік, ба навіть місце, де сталися пологи, вважаються за нечисте. „Отже, пише Зеленін, ця нечистота не є щось фізичне, але духовне. Людина всередині себе є щось нечисте (*etwas Unreines*), а тому вона споганює (*entweiht*) все оточення й притягує до себе нечисту силу“ (стор. 294). Автор присвячує розділ 122-й спеціально „ритуалові очищення породілі та бабки через воду“ (стор. 297—299)²⁾. Ціх катартичних обрядів омивання Д. К. Зеленін торкається в багатьох місцях: омивання чоловіка після того, як він поспав з жінкою (§ 107, стор. 252), ритуальне омивання молодих (§ 129, стор. 313), „омивання душі“ небіжчика (стор. 320), очищення хати, де хтось помер (*ib.*). Зупиняється проф. Зеленін ще на темі „*Verunreinigung der Erde*“ через нечистий труп і теми „гниву землю“ (стор. 328, пор. ще стор. 365). Цікава вказівка на спосіб очищуватися через крик півня (стор. 324); про очищення через огонь див. стор. 59, 69 (огонь і вода, як катартичні способи підчас епізотії), про культ огню й охорону чистоти огня (стор. 100—101).

Є. Анічков приписує обрядам, що їх виконують, коли вигонять худобу на пастовень, катартичне значіння (Весення обрядова п'єся, т. I, ст. 322—326). Проф. Зеленін так тлумачить тільки огнища, окроплення водою, магічне обходження, особливо з залізними предметами (серб, сокира) та вдари свяченою вербою (ст. 60). Але не всі магічні предмети, що через них прогоняють худобу, мають, на думку проф. Зеленіна, очистити й оберегти від нечистоти. Так уживання яєць має бути, на думку Д. К. Зеленіна, магічним висловом бажання, щоб худоба була така гладка, кругла й вигодована, як яйце, і п'ядна, як півень (ст. 60).

Подібне розходження ми стріваємо і в тлумаченнях весняного народнього звичаю гойдатися на гойдалках. Для Є. Анічкова гойдання то є обряд очищення через повітря („Вес. обр. п'єся“). Д. К. Зеленін, навпаки, схиляється до думки, що звичай гойдатися має магічне значіння й стоїть у зв'язку з хліборобським культом: височінь зальоту на гойдалках повинна бути за образ для буйного й високого зростання рослин і викликати його. Одночасно, на думку Зеленіна, треба бачити в цьому звичаї ще спробу людини присилувати повітря, щоб служило її цілям — магічний символ панування людини над повітряним царством (стор. 353—4).

Взагалі магізм це провідний принцип, що його дотримується проф. Зеленін протягом усієї своєї книги, тлумачучи окремі фольклорні теми. Розуміється в книзі, присвяченій східно-слов'янській етнографії, не місце трактувати загально-теоретичні проблеми, але все-ж-таки варт було-б дати окремий коротенький екскурс, щоб висвітлити це поняття магізму, таке багатообразне й не цілком стале.

Мітологія наука нова, з багатьма напрямками, з суперечливими й сумнівними тлумаченнями. Що-до цього праця Зеленіна вигідно відрізняється тверезістю й ясністю мітологічних концепцій. Автор обережно ставиться до різних теорій. Одкидаючи теорії,

¹⁾ Згідно з цим зауваженням проф. Зеленіна різниця між чистим і нечистим трактується в народніх віруваннях східних слов'ян, як різниця морально-конфесійна: нечисте є погане, як поганське. Ми дозволили собі підкреслити це авторове зауваження, з притиском його оданачити, бо воно нам дає певні орієнтаційні вказівки гадати, що народнє уявлення нечистого розвивалося в зв'язку з розвитком етичних понять, понять про моральне й духовне й на конфесійному ґрунті. Розуміється, звідси ще не можна робити висновку, що дане уявлення повстало по-за примітивною натур-релігійною свідомістю. Прикмети магізму виразно на ньому позначалися.

²⁾ Про ритуальне очищення новонародженої худоби та про обряд очищення корови див. стор. 62.

проф. Зеленін вважає за факти. Він одкидає солярну теорію, не погоджується з Мангардтом, заперечує Фрезерові.

Як відомо, В. Мангардт, розглядаючи античні й германські обряди, пропонував думку про існування особливих *Korndämonen*, демонів з характеристично зооморфними рисами, котрі тікають перед жнивами й шукають притулку в останньому снопі чи то в останньому колоску. На це Мангардтове тлумачення пристали І. Мандельштам (Опыт объяснения обрч.), М. Сумцов (Этногр. Зам. „Этн. Об.“ 1889); М. С. Грушевський уважав це тлумачення за „правдоподібне“ (Іст. укр. л. I, 193). Але на думку проф. Зеленіна, в східньо-слов'янських звичаях, зв'язаних з останнім снопом, немає жадних ясних слідів цього антично-германського культу польових духів. Для Д. К. Зеленіна безперечно одне: ці обряди — то магичні дії, що мають викликати гарний урожай в майбутньому році (стор. 40—41). „Ідея рослинного духа, — каже Зеленін на іншому місці — що її знаходив Мангардт у західно-європейському хліборобському ритуалі, взагалі цілком чужа східнім слов'янам. Немає так само жадних достатніх підстав убачати разом з Фрезером у Купальському ритуалі вбивство молодого рослинного духа, щоб прислудувати цього духа перейти в іншу, молоду й свіжу оболонку (*Hülle*)“ (стор. 373).

Особливо слід вітати ту загальну концепцію, що її висловлює проф. Зеленін у розділі „*Das Ritual der verschiedenen Jahreszeiten*“ (стор. 362—383); тут він заперечує традиційний погляд, наче-б народньо-календарні свята — то солярні свята. Автор зазначає, що коли зимовий ритуал і був колись зв'язаний з поворотом сонця, то тепер цей зв'язок вже зник, вже сливе не чувається; так само не більше виразний цей зв'язок сонячного повороту з святами і в літніх ритуальних діях. Осінні обряди проф. Зеленін вважає за можливе цілком пояснити з обжинків (стор. 363).

Торкаючись Купальського свята, проф. Зеленін зазначає, що в ритуалі цього дня немає нічого, що взагалі говорило-б про зв'язок цього свята з поворотом сонця або-ж з сонячним культом. Коли попередні дослідники, прихильники солярної теорії, бачили в колесі, що спалюють у Купальську ніч, символ сонця, то, на думку проф. Зеленіна, немає „жадних підстав“, „*keinen Grund*“, щоб надавати колесу Купальського свята таке важливе символічне значіння. Старе колесо використовують тільки як добрий горючий матеріал (370). Так само розглядаючи різдвяний ритуал і зупиняючись на звичаї палити сміття на городах у день нового року, звичаї, що його дослідники пояснюють здебільшого в зв'язку з солярною теорією, Д. К. Зеленін одкидає це пояснення і тлумачить цей звичай, як обряд характеристичний для культу предків, як змінену форму колишнього звичаю „гріти небіжчиків“ (375).

„*Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen*, — пише проф. Зеленін, *dass die Wissenschaft in nächster Zukunft eine befriedigendere Erklärung für die winterlichen und sommerlichen rituellen Handlungen finden wird als ihre blosse Erklärung vom Standpunkt der Solartheorie*“ (ст. 363). Це рішуче заперечення солярної теорії й думка про можливість появи нових обґрунтованіших тлумачень зимового й літнього ритуального циклу дає нам підстави сподіватися, що наступні досліди дозволить по новому розв'язати народню концепцію солярного міфу, а так само поставлять на перший план фольклористичну проблему свята ¹⁾.

Що-до власних поглядів проф. Зеленіна на ритуал окремих пір року, то Д. К. Зеленін бачить три моменти, які, на його думку, найбільше вплинули на цей ритуал: доба шлюбів (прим., ворожіння на Різдво, ст. 370, в'юнишники на масляну, стор. 381), доба, коли наготовляють запаси на зиму, та культ предків (стор. 363). Деякі ритуальні дії, як от обряди „жильного четверга“, проф. Зеленін пояснює, як новорічні, бо новий рік колись починався у березні (§ 26, стор. 64, пор. стор. 365—6). Подібне новорічне значіння приписує він ще обрядам зв'язаним з колишнім святкуванням нового року в вересні (§ 151, стор. 374).

¹⁾ Проф. Зеленін у § 26 трактує питання про тваринні свята, причому заперечує зв'язок цих зоолатричних свят з тотемізмом. „*Es sind*, пише проф. Зеленін, *Überreste alter heidnischer Opfer, welche mit der Zeit des Schlachtens dieser Tiere und im allgemeinen mit der Zeit der Nahrungsbereitung verbunden sind*“ (стор. 63).

Відгуки культу предків (§ 136) убачає Зеленін в окремих циклах народніх свят. Кулачні бої пояснює автор, як спомин давньої тризни, як відгук давнього звичаю „дратися по мертвечи“ коло могили (стор. 352, 380); звичай „жечь масляницю“ тлумачено як запрохання предків на вечерю перед постом (стор. 381), і взагалі масляну, як поминальне свято. Проф. Зеленін раз-у-раз підкреслює звязки окремих циклів. У різдвяній обрядовості автор знаходить елементи культу предків і магічних дій, скерованих на хліборобство й худобу. У ритуалі „семика“ він бачить злиття двох культів — рослинного культу й культу нечистих („заложиных“) мерців, що їх ховали колись саме на семик (стор. 368). Танки, що їх водять на-весні та на Купайла, автор пояснює як магічне коло, як сберег у звязку з культом рослин (стор. 372). У весільному ритуалі він підкреслює елементи хліборобського культу (стор. 303), вказує на перенесення „Unzüchtigkeit“ нареченої на худобу й пашню (стор. 310).

Важливої проблеми культурно-історичних запозичень, історично-культурних і географічних концентрів торкається Д. К. Зеленін у багатьох місцях своєї праці, висловлюючи низку нових плідних думок і переглядаючи думки своїх попередників. Греччина, захід, монгольсько-фінські сусіди й переживання первісної доби, — ось те коло впливів і запозичень, що на нього звертає увагу наш автор. Східньо-слов'янські обряди очищення матери й дитини він розглядає, як „слов'янський варіант *ἀμφιδόριμα*, позиченого від греків“ (стор. 299). Обряд пострижчин, як він одбувався у князівській родині в давній Русі, тлумачить як витворений підо впливом візантійської *τριχοκοπία*“ (стор. 305). Погоджуючись з визначенням східньо-слов'янського весілля, як вільної містерії, що його висловив А. Веселовський (Три глави изъ ист. поэтики. Соч. I. 270), проф. Зеленін говорить про вплив з боку візантійського, а так само грецько-римського ритуалу через посередництво південних слов'ян. „Сюди, — зауважує автор, — належать переважно моменти, що мають релігійно-містичний характер“ (стор. 306). Взагалі, на його думку, глибше аналізуючи весілля, не важко визначити в ньому ті основні елементи, котрі не тільки одібрано в спадок з екогамного поганського шлюбу, але ще й запозичено від греків: весільний хліб, прикрашене гілце, омивання (ст. 306), світилку (*Kerzenträgerin*, стор. 314). Стверджуючи, що обрядовий хліб, який входить у ритуал східньо-слов'янського та болгарського весілля, запозичено від греків, проф. Зеленін не погоджується з тим, щоб уважати, як це робить проф. М. Т. Сумцов, ритуальний весільний хліб східніх слов'ян за загально-слов'янський і тим більше застосувати його до індо-германської давнини (стор. 312). Цей хліб, запозичений од греків, набрав, як каже Д. Зеленін, деяких рис давньо-слов'янського культу, культу хліборобського й рослинного (*ibid.*). Вплив грецьких обрядів бачить проф. Зеленін і на ритуальному омиванні молодих водою, заперечуючи тим твердження Хв. Вовка, що звичай водити молодих у лазні належить до „азійських елементів вкр. весілля“. Це припущення Хв. Вовка, на думку проф. Зеленіна, є „ein offenes Missverständnis“ (ст. 313).

Що до запозичень з заходу, то проф. Зеленін говорить про елементи західньої обрядовості в хліборобському фольклорі (§ 18); деякі відміни різдвяного ритуалу Зеленін, згідно з попередніми дослідниками, ставить у звязок з святом календ (стор. 376), укр. колодку та інші подібні звичаї теж тлумачить із зах.-европ. обрядів (§ 154). Звичай перевдягати коня підчас весняного ритуалу („проводи русалки“), різдвяної ночі, весілля та масляної Зеленін уважає за звичай позичений з заходу одночасно з русаліями (ст. 355, див. ще стор. 373, § 150). Торкаючись питання про способи похорону в східніх слов'ян, проф. Зеленін вказує, що спосіб ховати, викидаючи труп у пустельне місце є відомий послідовникам Зороастра й багатьом монгольським та деяким тюркським народам, а так само трапляється в фінської мордаї й литовців (стор. 330).

Ми могли-б значно збільшити кількість цитат, де наш автор досліджує дане питання запозичень, але ми зупинилися тільки на деяких, не робивши спроби викласти їх у систематичному вигляді. Для даної книги, де матеріал розташовано не за культурно-історичним принципом, аналіза впливів не могла бути за спеціальне завдання досліду.

Спробу реконструювати взаємини громади й родини дав проф. Зеленін, говорячи про звичаї, що їх виконують, коли народжується дитина. Комплекс звичаїв, коли всі

господарі села так чи инакше беруть участь у цих обрядах, розглядає автор, як „акт приймання новонародженого в громаду“ (295). У цьому зв'язку Д. Зеленін зупиняється на деяких звичаях, що їх він вважає за рештки обрядів „повноліття“. Кумів теж вважає Д. Зеленін за „замісників громади“, як „посередників між громадою й батьком“ (295).

Обряд „пострижчин“, що його виконують над дитиною, коли їй буде рік, на думку Зеленіна, „належить до ритуальних свят, що в різних народів супроводять повноліття молодих людей і їхнє прийняття в суспільство дорослих для загальних робіт (стор. 303, § Haarschneiden). Як додає автор, „перенесення обрядів повноліття на молодший вік — то загальне явище в найрізноманітніших народів“ (ст. 303). „Весілля ще в більшій мірі виходить з вузьких рамок родини, ніж це буває в ритуалі при народженні дитини; визнання шлюбу від громади, як зазначає проф. Зеленін, то одне з головних завдань весільного ритуалу“ (305). Колективний характер, на авторову думку, властивий багатьом моментам весільного ритуалу, між иншим і обряду готування весільного хліба. Тут проф. Зеленін не згоджується з думкою Хв. Вовка, який тільки цьому моментові приписував колективний характер і до того-ж говорив про те, що в цьому обрядові беруть участь члени одного роду. Д. К. Зеленін настоює на тому, що в даному випадкові бере участь не рід, а ціле село (ст. 313). Описуючи обряд „засів“, проф. Зеленін підкреслює, що „часто цей засів має публічний, а ніяк не родинний характер. Ціле село обирає часто для цього одну людину, що має „легку руку“. Іноді вибір розв'язують жеребкуванням“ (стор. 26).

Окремі параграфи присвячує Д. К. Зеленін громадським роботам (толоці), а так само зборам молоді для спільної праці й розваг (досвітки, вулиця). Загалом, автор раз-у-раз означає, що в народних віруваннях є два роди ритуальних церемоній: публічних, колективістичних та родинних і індивідуалістичних.

На жаль, у книзі надто мало місця приділено народнім віруванням (XII розділ *Der Volksglaube*, стор. 383 — 398); ще стисліш викладено народню медицину (тільки дві сторінки, стор. 256 — 8). Головну увагу автора, як ми одзначили спочатку, притягла матеріяльна культура.

Наприкінці ми висловимо певність, що ця видатна й єдина книга з східно-слов'янського народознавства з'явиться в перекладі й у нас, бо тільки недостатньою увагою до справи слов'янознавчих вивчвань можна пояснити той факт, що „Grundriss“ з слов'янської філології й історії культури з'являються в Берліні — Липську, а не в нас, де їм належало-б виходити.

Віктор Петров.

Dr. Adam Fischer. *Profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza. Lud Polski. Podręcznik Etnografii Polski, opracowany z zasiłku Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Z 3 mapami i 58 ilustracjami w tekście. Lwów-Warszawa-Kraków 1926. I/IV; 1—240.*

Краєзнавча праця, що в Польщі в грудні минулого року святкувала 20-річчя своєї організованої роботи, тоб-то праця т-ва краєзнавства, підбила свої підсумки, як вони визначилися в різних галузях роботи. До цих підсумків випадає долучити й підручник польської етнографії проф. Фішера, бо він вийшов як-раз р. 1926-го, і потребу в підручникові диктував і надзвичайний розвиток краєзнавчої роботи взагалі, а так само викладання краєзнавства, як окремої дисципліни в середніх і вищих школах.

Зміст підручника проф. Фішера в головному такий: 1) Частина вступна; 2) Польська етнографічна територія; 3) Культура матеріальна; 4) Культура суспільна; 5) Культура духовна; 6) Додатки загальні. Окрім того додано: а) спростування та доповнення, б) показник місцевостей, осіб та предметів і в) список ілюстрацій.

У вступній частині автор охоплює такі ділянки: поняття про етнологію та етнографію і їх стосунки до інших наук. Етнологія і фольклор. Етнологічні методи. Розвиток

етнології. Справа завдань людознавства та його вивчення в Польщі. Значіння людознавства для літератури і мистецтва, а так само для суспільства й держави. Нарешті — Етнологія в програмі загальної освіти. Що-до другої головної частини, то тут маємо: а) межі, б) кількість людности, в) польські етнічні групи, г) розвиток польських поселень і д) польські антропологічні типи.

Основну частину підручника становить розгляд польської культури; причому її поділяє автор підручника для зручності не на дві, як звичайно робили і роблять етнографи, а на три ділянки, а саме: а) ергологія, б) етнологія суспільна і в) фольклористика, яку цілком утотожнює автор з поняттям культури духової. До першої проф. Фішер зараховує явища матеріальної культури, а саме будівництво (найдокладніша частина); хатні меблі і виготовлення їх; приладдя хліборобське й господарче; знання хліборобські і господарчі; промисли хатні (ткацтво, теслярство, бондарство, ситарство, кошикарство, кераміка, вироби з металю, лимарство, кравецтво, гаптування); одіж; оздоби, мистецтво народне; музичні струменти; до другої з цих трьох ділянок автор зараховує такі явища: обряди—родинні, весільні; похоронні; звичаї домові (при закладанні будинку, перебудова при пожежі, то-що); звичаї щорічні, тоб-то народний календар і, нарешті, народне право. До третьої ділянки зачислено: демонологію, уяви про природу (космологія та космогонія), лікування й чари, народні оповідання (міти, байки, казки, фавелі, легенди, перекази), пісні, загадки й прислів'я, драматичні вистави, а так само гри, забави, танки й музика.

Додатковий відділ (*wnioski ogólne*) освітає польську культуру в її основних рисах, і разом з тим визначає на ній ті нашарування, які від давньої минувшини польського життя поступінно залишалися, а так само ті різноманітні впливи, що відбилися на побутові й на відповідній місцевості. Нарешті, визначаються і ті впливи, що останніми часами вже виникли, і що виявляються в різних царинах побуту польського народу. Влучно добрані ілюстрації яскраво доводять, що автор подбав, щоб підручник справляв приємне враження.

І справді, підручник справляє враження вики́нченості та заокругленості. Автор унікає питань спірних; на зібраному матеріалі ґрунтуючись та посистематизувавши його, він подає те, що в в житті та що життя заховує; і при цьому намагається виявити старовину в побутових явищах польського життя. Провідна авторова думка,— цілком слушна — подати все те, що торкається тільки польського люду, здійснюється з надзвичайною послідовністю, і тому малюнок виходить не уривчастий, а повний. На превелике наше здивування, автор до польської території зачислив і ті країни, де живуть українці; тому саме поняття *lud polski* трактується ніби-то в розумінні державному, а не етнографічному.

Не кажучи про те, що за польський народ уважає проф. Фішер людиність Холмщини, Белзьку землю, Полісся (на сході), Спиш (на заході), він категорично зазначає, що опріч поляків „*mieszkają też na obszarze państwa polskiego inne ludy*” (ст. 18), і тут перераховує: литвинів і жмудинів, білорусів, малорусів (*zwani zwykle Rusinami*) а до території, де живуть „у межах Польської держави” українці, зараховує систему середнього та долішнього Дніпра, цілого Богу й середнього Дністра — непорозуміння, що його в підручнику бути не повинно. Кажучи за впливи останніх часів на Польщу, він згадує також „руські” і вбачає їх у виробках ткацьких та жартах і в піснях. Варт було-б хоч трошки уваги приділити тим польським етнографам, котрі, вивчаючи побут Польщі, не могли проминути побут український, що має багато спільного з польським (Богдан Залеський та ин.).

Узагалі автор ігнорує українців і ніби не визнає їх за народ. Це вносить багато непорозумінь і відбиває певну тенденцію, що її бодай у підручнику, де виклад догматичний, бути не повинно. Далі, в підручнику є прогала: проф. Фішер, коротко та точно визначивши фольклор (*wiedzę ludu*), етнографію й етнологію, нічого і ніяк не говорить про слово „культура”. Тимчасом цей термін у підручнику виточити необхідно, давши певне його визначення. Заперечення викликає ще й класифікація головних частин; вона виявляє, що суворо логічну підвалину переведено не всюди з певною послідовністю і передусім розподіл культури на три основні частини, коли вжито два принципи для розподілу. Між иншим дивно, напр., чому автор „*rganie i praszanie*”

стор. 82—83) зараховує не до хатніх промислів, а до тих, до яких він зараховує садівництво, городництво, то-що. Розділ „народне право“ (§ 32) не дає точного розуміння, в чому його суть, у чому полягає правність відповідних звичаїв, які саме становлять групу звичаїв, що їх треба зараховувати до народного права. Мапи що-до сьогочасного географічного та державного становища Польщі, на нашу думку, невиразні. Тому потрібно-б було дати звичайну географічну мапу окрім цих поданих. Тоді сами собою позникали-б деякі непорозуміння що-до розташування людности.

Не зважаючи на все це, треба однак сказати, що підручник охопив усі основні частини науки: він подає елементарні поняття, їх тлумачення, методи наукового дослідження з зазначенням стислого огляду основних течій у методології, стислий історичний огляд розвитку науки в Польщі, а також її всебічне значіння — тут з'являється момент педагогічний і патріотичний. Опрацювання окремих частин підручника прямує до того, щоб небагатьма словами освітити суть питання, охоплюючи його як-найдокладніше, а взагалі збудовано так, що матеріал одної частини не переважає надто другої. Оця гармонічна структура сполучується цілком з матеріалом, що подає найновіші в науці факти; вона свідчить про те, що підручник змагається дорівняти сьогочасним науковим здобуткам. Подаючи узагальнення з відповідними прикладами, підручник зазначає і самий процес переведення порівняльної методи в галузі чи то окремого питання чи то цілої їх низки. Самий догматизм викладання, позбавлений сухої ригористичности, зацікавлює, окреслюючи певне питання і одночасно задовольняючи наукові запити: за кожним розділом і деякими відділами подається відповідний бібліографічний показчик праць, що вийшли вийнятковю польською мовою (приклад стор. 9) і найновіших праць.

Педагогічне завдання — скласти підручник, який-би міг допомогти молоді пізнати свою рідну країну через школу та зробити так, щоб вона глибоко й дуже покохала рідну країну саме в процесі її вивчення, — автор, ми вважаємо, виконав гаразд.

В'ячеслав Камінський.

КАРЛ ВЕЙЛЕ

(1864 — 1926).

19 квітня минулого 1926 р. помер один з видатних німецьких етнографів, директор Ляйпцизького Народознавчого Музею, професор Карл Вейле (Weule), добре відомий своїми популярними книжками з історії культури й нашій публіці.

К. Вейле народився 29 лютого 1864 року в Альт-Вальмодені біля Рингсгайма (Ганновер). Скінчивши реальну гімназію в Гільдесгаймі, слухав лекції в Гёттінгенському та Ляйпцизькому університетах, вивчаючи спеціально географію, що до неї нахил почував змалку. Особливо плідні були його студії в Ляйпцигу під керівництвом славного географа й етнографа Фр. Ратцеля (див. за нього „Етногр. Вісн.“, III, с. 44). З р. 1891 до 1899 Вейле працював у Берліні в географічному семінарі Ріхтгофена та Народознавчому Музеї, що його заснував р. 1868 Бастіан (за Бастіана див. там-таки, с. 43). Р. 1899, за порадою Ратцеля, повернувся до Ляйпцига й одержав доручення упорядкувати колекції відділу Африки та Океанії у Миському Народознавчому Музеї. Того-таки року захистивши дисертацію *pro venia legendi* на тему за африканські стріли, посідав катедру географії й етнографії в Ляйпцизькому університеті. Спочатку Вейле читав курс економічної географії, але потім перейшов на етнографію та передісторичну культуру. Р. 1906-го він подорожує з науковою метою до колишніх німецьких колоній в Африці, де пробує дев'ять місяців серед племен на високорівні Маконде. З року 1907-го він був директором Ляйпцизького Народознавчого Музею; року 1914-го заснував етнографічний семінар та етнографічний науково-дослідний інститут у Ляйпцизькому університеті; року 1920-го одержав ординатуру.

Вейле був видатний етнолог-дослідник, музейний діяч, письменник та педагог разом, виявивши в усіх цих галузях невтомну творчу ініціативу. З його друкованих праць найвідоміші: *Geschichte der Erdkenntnis* (1904); *Negerleben in Ostafrika* (1909); *Wissenschaftl. Ergebnisse meiner ethnograph. Forschungsreise im Süden Deutsch Afrika* (1908); *Leitfaden der Völkerkunde* (1912) та ціла низка науково-популярних книжок і брошур з історії первісної культури, перекладених на російську та українську мови, як напр. „Культура безкультурних народів“, „Елементи людської культури“, „Первісне суспільство та його господарство“, „Від карбу до абетки“, „Нариси з первісної механіки й технології“, то-що.

В своїх теоретичних поглядах Вейле не схиляється ні до Бастіанового вчення про елементарну думку народів (*Völkergedanke*), ні до Ратцелевої теорії запозичення; він прагне розкласти найдавніше культурне надбання людности на складові частини з тим, щоб потім простежити еволюцію кожного з таких елементів культури. Проте в останніх своїх працях Вейле начеб-то наближається до теорії культурних кіл Фробеніуса, Гребнера, Анкермана, Фоя та інших.

З великих творів Вейле видатний його „Підручник з народознавства“ (*Leitfaden der Völkerkunde*), що поділяється на дві частини: в першій описується різні народи за культурними циклами, в другій подається історія розвитку матеріальної, соціальної та розумової культури людства. До книжки додано розкішний атлас малюнків; вона є прекрасний підручник для молодих етнографів. Ленінградська філія Держвидаву РСФРР взялася перекладати цю книжку російською мовою. Позитивні риси популярних книжок

Вейле такі: тверда, реальна підхідка, далека від жадної метафізики, багатство матеріялу, простий і ясний виклад, рясні ілюстрації. До хиб можна застосувати брак історичного погляду (він не вважає на різні порівні культур цілком відсталих народів), недостатню увагу до археологічних даних, ігнорування суспільної свідомости первісної культури й т. и.

В особі Карла Вейле зійшов у могилу один з найвидатніших сучасних діячів етнографії.

Проф. Є. Казаров.

МЕЛОДІЇ т. зв. „КАЛИНІВСЬКИХ“ ПІСЕНЬ.

(Див. 8—30 ст.: Павло Попов. До текстів т. зв., „Калинівських“ пісень; 71—78 ст.: Василь Кравченко „Псалми“, що в 1923—24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес).

До деяких „Калинівських“ пісень Етнограф. Комісія дістала записи мелодій, що їх тут і вміщаємо в порядку їх мелодичної споріднености. Записи подали такі особи: №№ 1, 2-в, 3-а, 4-а, 5, 8—П. Гонцує—від селянки Христі Пінчукової з с. Івниці Іваньківського р. д. Житомирського пов.; №№ 1-а, 3, 8-а—з с. Скочища Корнинського району та №№ 2-а, 4, 5-а—з м. Ходоркова Білоцерківської окр. записав В. В. Теплий-Гарячий; № 2—з с. Дорожинець на Одещині (д. Балтинського пов.) і № 4-в—з Синюшиного Броду на Одещині-ж подав Б. Левицький; № 6—М. Хомичевський—від селянина с. Альбинівки під Житомиром; № 7—М. М. Пухтавич—з с. Тулина Житомирської округи.

Ці 16 записів зводяться, власне, на 8 мелодій і 8 їх варіацій. Вони стосуються до 9 пісенних текстів згаданих або наведених у статті П. Попова та збірці В. Кравченка під такими зазначеннями: 9 ст.: 2)—мелодія № 5-а (див. ще ст. 75); 10 ст.: 4)—мел. №№ 2, 2-а, 2-в (див. ще ст. 78); 5)—мел. №№ 1, 1-а (див. ще 76 ст.); 6)—мел. №№ 3, 3-а; 8)—мел. №№ 5, 7, 8-а; 11 ст.: I—мел. №№ 4, 4-а; 14 ст.: III—мел. № 6; IV—мел. № 8; 15 ст.: V—мел. № 4-а, 4-в.

Щоб зручніш було порівнювати мелодії, деякі з них транспоновано супроти оригінальних записів, а саме: № 1-а транспоновано на $1\frac{1}{2}$ тонів нижче на №№ 2-в, 3-а, 4-а—на 1 тон вище; № 4-в—на $1\frac{1}{2}$ тона вище; № 8—на $2\frac{1}{2}$ тони вище.

Мелодії № 8 і 8-а (їх записали різні особи), мабуть, дві партії тої самої двоголосої мелодії: № 8—другий голос, а № 8-а—перший.

Характеристично, що деякі мелодії: 4, 5, 8 прив'язано до двох пісень кожну, знов-же до пісні про Калинівський хрест записано аж 3 мелодії (№№ 5, 7, 8-а).

Пісні „Калинівські“ з виразно позначеним церковним впливом переважно, коли не виключно, гуртові, але записи, на жаль, проваджено здебільшого від поодиноких співаків.

В. Харків.

Додаток до Прозділу розвідки К. Квітки „Українські пісні про дітозгубницю.”

№14. К. Квітка. Нар. мелодії з голосу Л.Українки №154.

$\text{♩} = 50.$



Ой у на- шій Ко-ло-даск-ні ста-ла но- ви- на ,



по-ро-ди-ла дів-чи-нонь-ка ма-ле-є ди-тя.

№15. Запис А. Кудрицької.

Почалу.



А всі дів-ки мо-ло-ді-ї по-не-ре-ду йдуть,



а на сво-їх го-ло-вог-ках ві-ног-ки не-суть.

№16. Роздольський - Людкевич. Гал-руські нар. мел. №596.



Там ви-сог-ку в бе-ре-зог-ку ста-лась но- ви-на, ста-лась но- ви-на,

По-ро-ди-ла Ма-ри-сьм-ка си-на Ва-си-льа, си-на Ва-си-льа.

№17. А. Бидані. Півни Киб. и Терекскіх Козаковъ, вып. XII, №476.



А в Паш-кі - - - - - вки на ба-за - - рі по-ва



но - ви-на, но - - - - ва но - ви-на.

№18. Зане М. Тайця.



Ой на-ї-ха-ли ри-бо-лов-чи-ки ри-би ло-ви-ти.



Ри-би ло-ви-ти, да не зло-ви-ли да щу-ку ри-бу,
Зло-ви-ли ми-на, роз-ди-ви-ли-ся, рос-мо-три-ли-ся



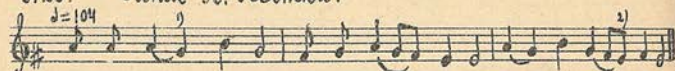
зло-ви-ли ми-на.
то-ж ма-ле ди-тя.

№19. Зане М. Тайця.



А в не-ді-леч-ку, дай по-ра-неч-ку во всі дзво-ни б'ють.

№20. Зане К. Квітки.



Ри-бо-лов-чи-ки слав-кі хлоп-чи-ки ри-бу ло-ви-ли.



Ри-бу ло-ви-ли, та не зло-ви-ли та щу-ки ри-би,
Зло-ви-ли ми-на, роз-ди-ви-ли-ся, роз-мо-три-ли-ся-



зло-ви-ли ми-на.
ма-ле-є ди-тя.

№21. Зане І. Евриловського.



1. Да бу-ло лі-то, да бу-ло лі-то,

на - ста - ла зі - ма. 2. На - ста - ла зі - ма,
 3. Ри - бор - ки ло - вить,
 да по - м'я на - ми да ри - ба - ло - ки
 га не ній - ма - ми га лу - ки ри - би,
 ри - бор - ки ло - вить.
 ній - ма - ми ми - ка.

№22. А. Конощенко. Укр. пісні, II сотня, №91.

Andantino.
 Ой у ро - ро - ді та в О - ге - сі по - ва - я лу - ка,
 ой і там та - я та дів - ти - нонь - ка ди - та ро - ди - ла.

№22а. З неопублікованих записів М.В. Лисенка.
 Чурмова хлоп'яка.

Andante
 Ой у ро - ро - ді та в О - ге - сі - і по - ва - я лу - ка,
 ой, и там жеж то та дів - ти - нонь - ка ди - та ро - ди - ла.

№23. К. Квітка Етнограф. збірник, II, №265

Solo
 І гей, як ка - і ха - ми, як ка - і - ха - ми



ри-бо-лов-ти-ки риб-ки ло-ви-ти.

Гіпотетична праформа відтинку
відповідного 2-4 тактам:

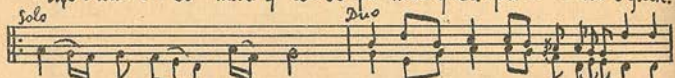


як ка-і - - ка-ли

№24. Запис А. Бабія.



Що в ки-є-ві тай у со-бо-ри тай у-да-ри - - ли в дзвін.

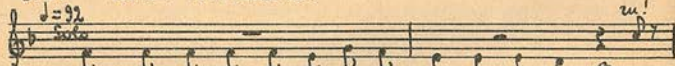


у - да-ри - ли в дзвін. Со-би - рай-тесь, молоді в та-та



та го ба-тющ-ки в двір.

№25. Запис К. Квітки.



Как по на-шей по де-рев-не ко-ва ко-ви-на:

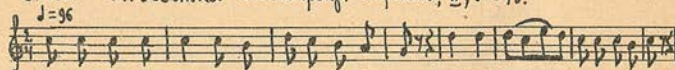
мо-ло-да-я на-ста-сі-я си-на зро-ди-ла,



мо-ло-да-я на-ста-сі-я си-на зро-ди-ла.

спо-ро-див-ши не спо-вив-ши в во-дугу бро-си-ла.

№26. К. Квітка Етнограф. Збірник, II, №348.



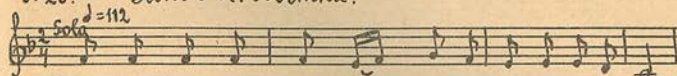
Що по на-шій у-ли-ці ко-ва ко-ви-на, трайрай рай, ко-ва ко-ви-на.

№27. Запис В. Харкова.

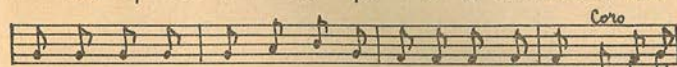


На у на - ці де - ре - ву - ки на - ва ко - ви - на. Ра - дво - три, та - ти - ри, ко - ва ко - ви - на.

№28. Запис К. Квітки.



Ой у на - ці де - ре - во - ці ко - ва ко - ви - на:



мо - ло - да - я На - ста - сі - я си - на в ро - д - ги - ла - та - га.



раз, два, три, го - ти - ри, си - на в ро - д - ги - ла, раз, два,



три, го - ти - ри, си - на в ро - д - ги - ла.

№29. Запис М. Тайдая.



Що на на - шій ву - ли - ці ко - ва ко - ви - на,

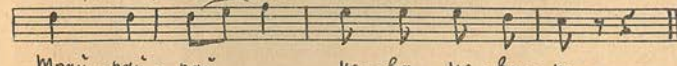


що на на - шій ву - ли - ці ко - ва ко - ви - на. Гей!



трай - рай - рай,
(гей, гей, гей)

ко - ва ко - ви - на.



трай - рай - рай
(гей, гей, гей)

ко - ва ко - ви - на,

№30. Запис К. Квітки.

$\text{♩} = 70$

Solo аба дмо

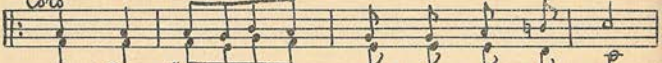


Шой у на-шей де-ре-вух-кі ко-ва ко-ви-на,

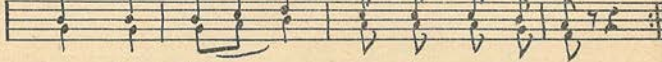


Шой у на-шей де-ре-вух-кі ко-ва ко-ви-на. -на.

Solo



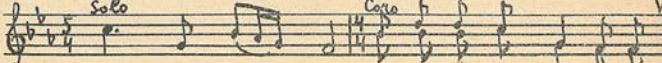
(або е - е - е) е - ѝе - ѝе ко-ва ко-ви-на,



е - ѝе - ѝе ко-ва ко-ви-на.

№31. Запис І. Евримовського.

Solo



Ой, ко-ва - ло, ко-валь, ко-ва-лень-ку, да



том не ку-еш, ра-но по-ра-нень-ку?

№32. З неопублікованих записів М.В. Лисенка.



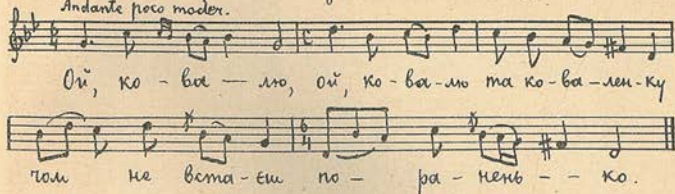
- Ой ко-ва - ло! Ой ко-ва-ло та и ко-ва-лень-ку



Том не ку-еш ра-но по-ра-нень-ку?

№33. 3 неопублікованих записів М.В. Лисенка.

Andante poco moder.



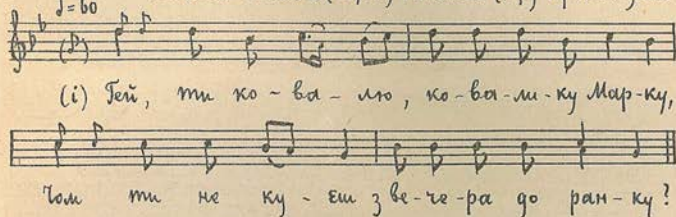
Ой, ко - ва - ло, ой, ко - ва - ло та ко - ва - лен - ку
 том не вста - еш по - ра - нень - - ко.

Варіанти, що їх записав В. Харків після надрукування розвідки (№№ 34 і 35-го I розділу, №№ 36 і 37-го II розділу):

№34. с. Мервинці Мотилів. округ.

Співав Василь (43рок.) і Мойсей (36р.) Прокопчуки.

J = 60



(і) Гей, ти ко - ва - ло, ко - ва - ли - ку Мар - ку,
 том ти не ку - еш з ве - ге - ра до ран - ку?

№35 с. Ізюківка Мотилів.окр.. Співав цурт селян (головки

виконували обидва голоси октавою вище, ніж написано. Жінки співали тільки верхній голос.)



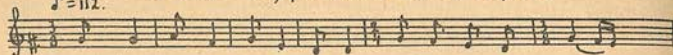
Гей, ко - ва - ли - ку, ко - ва - ли - ку Мар - ку,
 Гей, том не ку - еш з ве - ге - ра до ран - ку?

№36

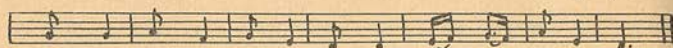
с. Бандишівка Могилів. окр.

Співала Федора Вишньовська, 20 років.

$\text{♩} = 112.$



Іа всі дів-ки па-ня-ноч-ки до па-ня і - дут,

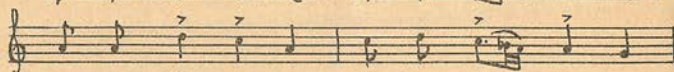
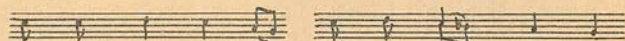
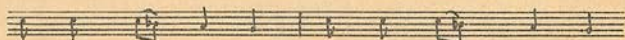


та на сво-їх го-ло-вог-ках ві-ноч-ки не-суть.

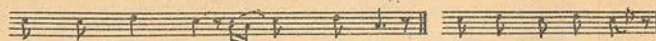
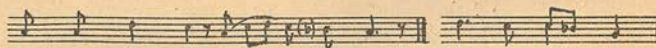
№37 (пер. №29) с. Вітерці г. Переяслав. пов.

співав Кестір Демиденко, 80 років.

$\text{♩} = 100.$



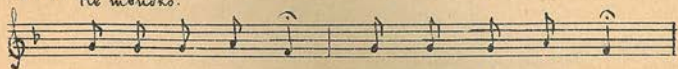
1. Що й у Ки - ї - ві дай на ри - ноц-ку



дай ста-ла но-о - ви-на. 2. Ста-ла но-ви-на

Мелодії т. зв. "Калинівських" пісень.

№1. Не туди-ко.



Бо-жи-ї ді-ти, ку-ди ви йде-те?



Свят, свят, свят є-си, бо-же, ку-ди ви йде-те?

№1а.

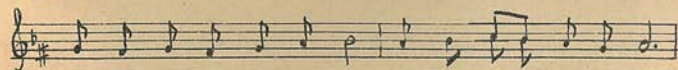


Ку-ди ви йде-те, бо-жі-ї ді-ти?

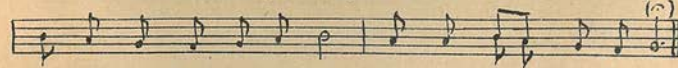


Свят, свят, свят є-си, бо-же, бо-жі-ї ді-ти.

№2.



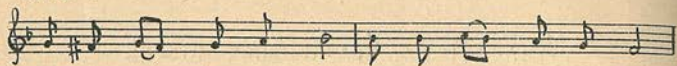
Щасли-ва-я та-я путь, де по-кло-нит-ки йдуть,



не са-мі во-ни і-дуть, їх ян-ге-ли ве-дуть.

№ 2 а.

- 2 -



Ой час-м - ва та путь, де по-клон-ни-ки йдуть.



А - лі - му - я, а - лі - му - я, де по-клон-ни-ки йдуть.

№ 2 в. *Помаленьку з жемлем*



Ой час-м-ва та-я путь, що по-клон-ни-ки і-дуть.

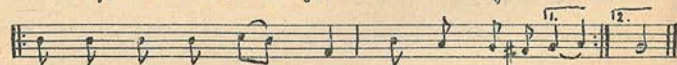


А - лі - му - я, а - лі - му - я, що по-клон-ни-ки і-дуть.

№ 3.



Ой зна-є - те, мо-де, що це за день, -



то при-йшов спа-си - тем су-ди-ти мо-дей. - дей.

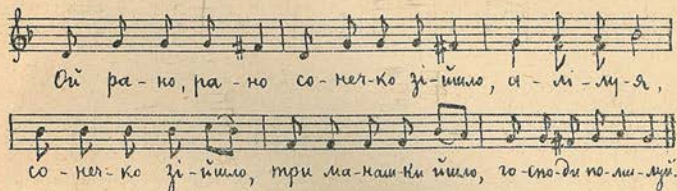
№ 3 а. *Повільно, з жемлем.*



Ти зна-є - те, мо-ди, що со-го-дні день,

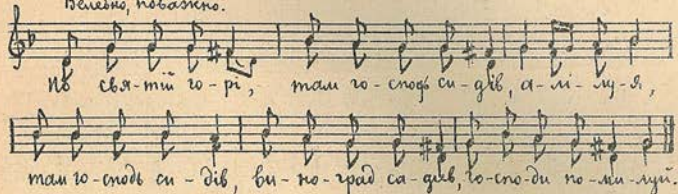


що при-йде спа-си - тем су-ди-ти мо-дей.



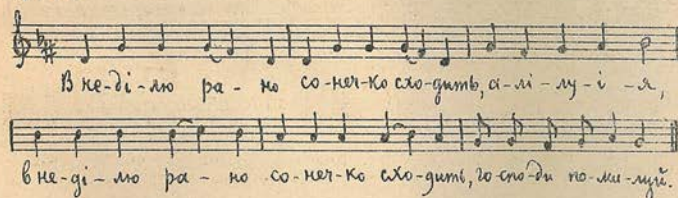
№4а

Величю, поважаю.



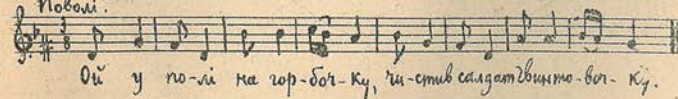
На цій самій мелодії співається інша "Камнівська" пісня:
"В неділю рано сонечко зійшло, анілуй,
сонечко зійшло, три манашки йшло, господи помилуй."

№4б.

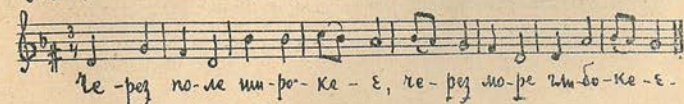


№5.

Нові.

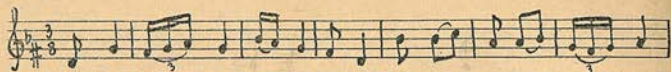


№5а.



№6.

- 4 -



А в не-ді - мо ра-не-сень-ко вже со - нег-ко схо-дить,



а - ї - ю - я, а - ї - ю - я, вже со - нег - ко схо-дить.

№7.

Andante.

Вчи-сти по - лі на йор-бог-ку, вчи-сти по - лі



на йор-бог-ку ти - стив сал-дат вин-то-вог-ку.

№8.

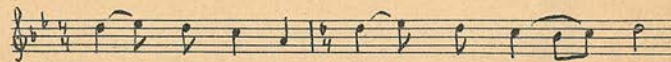
Полірно.

Хо - дить і - нок по до - ро - зі,



на - встріг їо - му цар не - бес - ний.

№8а.



Ой у по - лі на гор-бог-ку



ти - стив мо-скаль вин - то - вог - ку.

ДЕ ЩО Є.

	Стор.
Акад. Андрій Лобода. З пісень на Україні про світову війну 1914 — 1918 рр.	3— 7
Павло Попов. До текстів т. зв. „Калинівських“ пісень	8— 30
Климент Квітка. Українські пісні про дітозгубницю	31— 70
Василь Кравченко. „Псалми“, що в 1923—24 рр. співали прочани підчас подорожувань до різних чудес	71— 78
Никанор Дмитрук. Голод на Україні р. 1921	79— 87
Віктор Петров. Мітологема „сонця“ в укр. нар. віруваннях та візантійсько- гелліністичний культурний цикл	88—119
Микола Левченко. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі	120—125

Матеріали й статті з історії української етнографії.

Євгенія Рудинська. До історії укр. етнографії. Іван Рудченко.	126—134
Олександр Андрієвський. До історії видання „Літератури укра- їнського фольклора“ Б. Д. Грінченка	135—141
Володимир Білий. З неопублікованих матеріалів М. Закревського	142—159
Микола Левченко. Збірка подільських казок 1850—1860-х рр. Димінського	160—172

Рецензії.

В'ячеслав Камінський. „Ziemia“ Dwutygodnik Krajoznawczy	173—174
Акад. Андрій Лобода. „Етнография“, 1926, № 1—2	174—177
В. Харків. „Музыкальная этнография“, 1926, I	177—179
П. Ковальов. Вал. Отамановський. Краєзнавство на Поділлі.	179—180
С. Якимович. Кость Копержинський. I. Обряди збору врожаю. II. Обжинки	180—182
Проф. Є. Кагаров. К. Штепа. Нариси з історії античної і христ. демоно- логії	182—183
Проф. Є. Кагаров. А. Ковалівський. Виробничі культи в давній Україні .	183—184
П. Ковальов. И. Г. Фрезер. Аттис	184—186
З. Черняков. Франц Боас. Ум первобытного человека	186—187
Б. Навроцький. „Религия и Общество“	187—189
В. Петров. Dm. Zelenin. Rus. Ostslav. Volkskunde	189—195
В'яч. Камінський. A. Fischer. Lud Polski	195—197
Хроніка. Проф. Є. Кагаров. Карл Вейле (1864—1926)	198—199

Нотний додаток	1— 12
--------------------------	-------

ДОСТЕРЕЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ.

Стор. 31, рядок 10-й. Після слова „Вѣдомостей“ пропущено:).

Після пісні надруковано: „въ сл. Александровскѣ“. Треба „въ сл. Александровкѣ“.

Ст. 32. Приписка до вар. 2, 3-й рядок. Замість „під № 23-а“ треба: „під № 22-а“.

До вар. 3—4. Рік видання праці П. Гнідича—не 1815, а 1915.

Ст. 34. Вар. 5, рядок 11. Замість „зловите“ треба „зловіте“.

Ст. 36. Вар. 10, 4 рядок коментаря. Надруковано: „15-скл. міри у 13-складову“. Треба: „13-скл. міри у 15-складову“.

В наступному рядку зам. „по вулиці“ треба „на вулиці“.

Ст. 39. Після тексту вар. 16 замість „И. Хорків“ треба „В. Харків“.

Ст. 40. В рядках 6 і 14 замість c_4, c_1, f_4, f_1 , треба: c_4, c_1, f_4, f_1 .

В рядку 20 після слова „елементарної“ пропущено „формн“.

Ст. 41. Надрук. „ринцип“, треба „принцип“.

В виносці замість V_{12}, V_{12}, V_{10} треба V_{13}, V_{12}, V_{10} .

Ст. 42. 18 р., зам. „групи“ треба „група“.

Ст. 43. 6 р., зам. B_2 треба B^3 .

15 р. зам. „—в-бе-ре-зоч-ку“ треба „в бе-ре-зоч-ку“.

Ст. 47. 9 рядок. Зам. $a + \tau = c$ треба $a + b = c$.

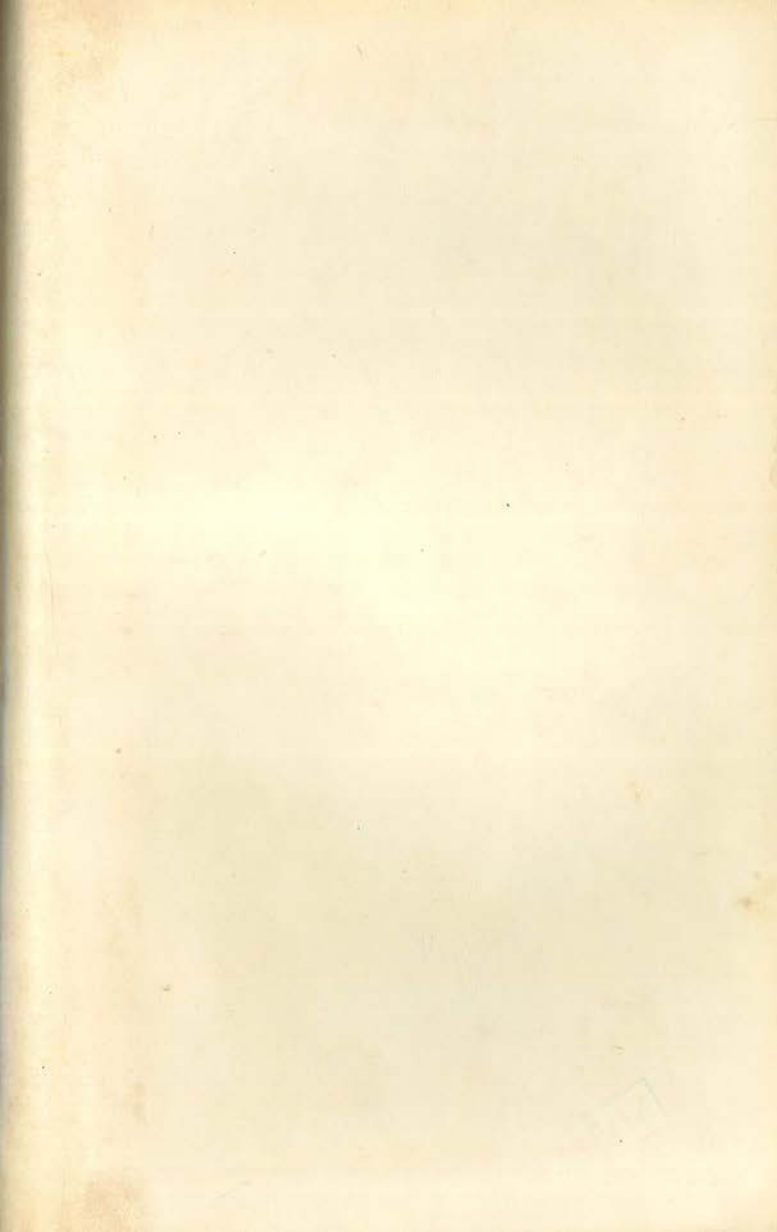
10 р., рядок. Зам. $a + b = c$ треба $a = b - c$.

Ст. 48. 12 р. Надруковано $c = c$. Треба $c^u = c$.

Ст. 52. 12 р. знизу. Надруковано „виявляють“. Треба „виявляє“.

Ст. 60. 2 р. Надруковано: „т. Коняга“. Треба: „Т. Коняга“.

В вар. 11, розд. I (Етн. Вісник кн. 3, стор. 137, в окремій одбитці, замість „поганський“ треба „циганський“.



1914

