
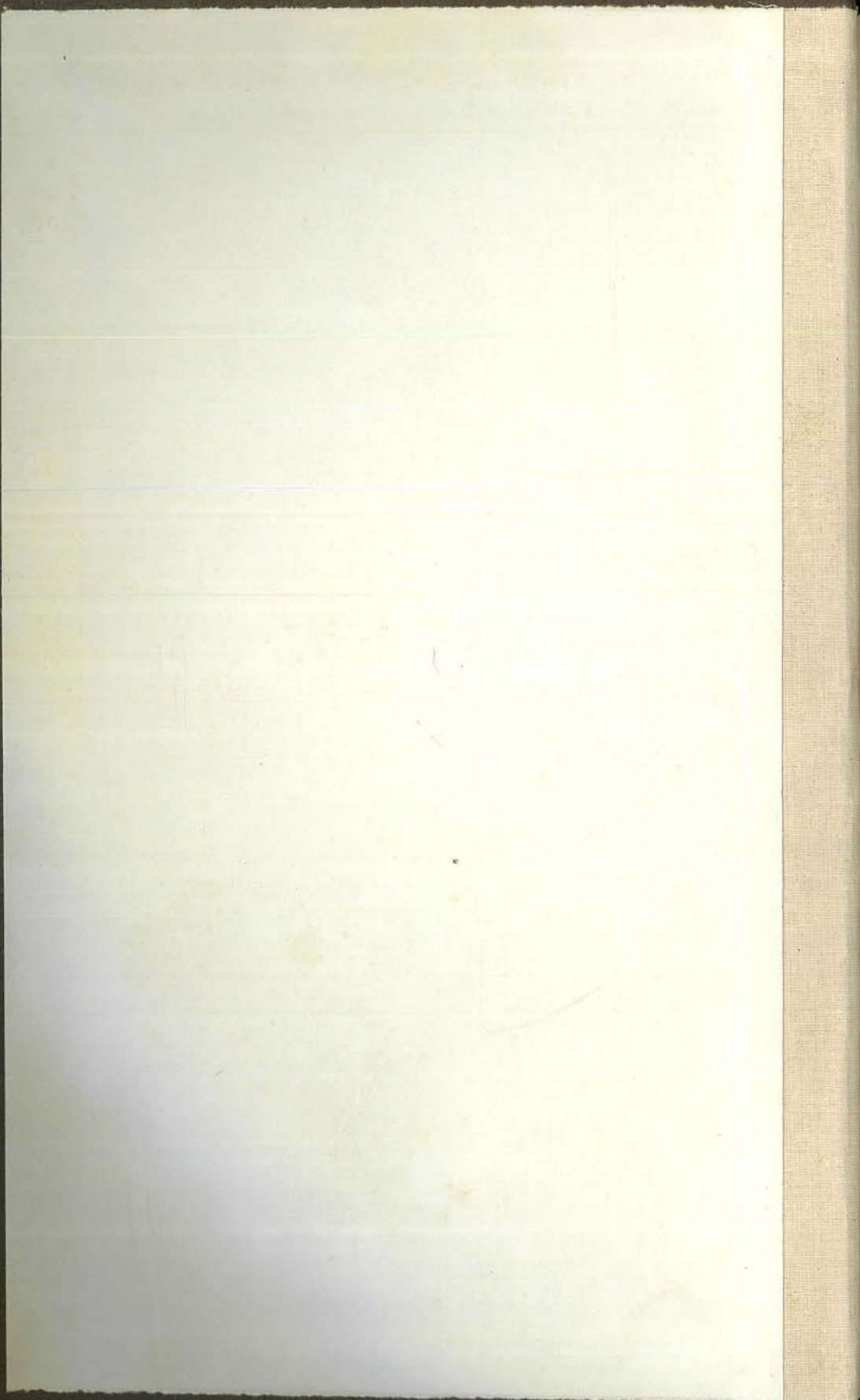


Пр $\frac{208}{28-1}$ Первісне 

армаданство та
його перетинки на
Україні.

Вип. 1, 1928



119
5
28-1

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

Sommaire voir p. 185.

38/17

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
керівниці Кабінету Примітивної Культури

1928

Вип. 1.

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

Спец. фонд

ВСУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE
Société Primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique
sous la rédaction de Catherine Hrushevska, membre actuel de la Chaire

9(11)
438

фр 208
28-1

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

ПРИМІТИВНА КУЛЬТУРА ТА П ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,
СОЦІАЛЬНА ПРЕІСТОРІЯ,
НАРОДНЯ ТВОРЧІСТЬ ТА ЇЇ СОЦІОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

1928

ВИПУСК 1

384

44805

Державна історична
БІБЛІОТЕКА УРСР

- 2015 -

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

58014

Бібліографічний опис та шифри
для бібліотечних каталогів на цю
книгу вміщено в „Літописі Україн-
ського Друку“ та „Нартковому репер-
туарі“ Української Нижньої Палати.

Дозволяється випустити в світ.

Неодмінний Секретар Академії Наук, акад. **О. Корчак-Чепурківський.**

Київськ. Окрліт № 232.
Держтрест „Київ - Друк“,
1-ша фото-літо-друкарня.
Замовлення № 3427—2000.

ПОЛЬ РІВЕ

ВИВЧЕННЯ ЛЮДИНИ ¹⁾.

(Антропологія).

З поміж усіх галузей природничих наук найскладніше самим своїм предметом — се вивчення людини. Всі ті різні окремі питання, що їх підносить дослідження якого-небудь люцького гурту, настільки різнородні і своєрідні, що часом навіть здається ніби кожне з них увіходить в обсяг цілком окремої науки. В дійсності-ж всякий антропологічний дослід—коли він хоче бути докладним—повинен рахуватися з усіма сими окремими питаннями.

Побіжний погляд в минуле показує нам, що саме так і ставилися до сеї справи всі піонери антропологічних дослідів. Але через те, що з часом утворилися певні зміни в розумінні сього слова, слід зразу означити тут точно саме значіння слова Антропологія аби уникнути всяких непорозумінь.

З початку в Франції се слово вживалося для означення науки про людину в цілому. Тому й офіційна катедра і приватна школа утворені для навчання сеї науки і Товариство, що мало гуртувати спеціалістів з сеї галузи, були названі Катедрою антропології, Антропологічною школою і Антропологічним товариством (*Chaire d'anthropologie, Ecole d'anthropologie, Société d'anthropologie*). Так само й коли в 1890 р. Брока, Гамі і Картайак вирішили об'єднати в одно видання три спеціальні органи, що вони видавали кожен: «*Revue d'anthropologie*», «*Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*», і «*Revue d'ethnographie*» (перший із них присвячений зокрема соматичній антропології, другий преісторії, третій історії культур), то новий журнал, що мав утворити синтез всіх сих часописів, одержав теж назву «Антропології» (*L'Anthropologie*). Се назва, що він дотримав і по нинішній день, під проводом професорів Буля і Верно. І так самісінько автори антропологічного словаря—«*Dictionnaire des sciences anthropologiques*», що вийшов між рр. 1884 та 1885, зазначили в підзаголовку своєї праці, що в програму їх праці увіходять також анатомія, краніологія, археологія, преісторія, етнографія (звичаї, мистецтво, виробництво), демографія, мови і релігії.

В передмові до людської анатомії Пуар'є Манувріє писав ²⁾: «Коли анатомія й являється базою пізнання людини, то вона не вичерпує сього пізнання в цілому—воно належить до іншої складнішої науки—антропології. Антропологія-ж частина зоології. Але, як і всі науки, що мають на меті

¹⁾ Переклад з рукопису статті визначного французького антрополога і американіста, Paul'a Rivet, написаної для Первісного Громадянства.

²⁾ P. Poirier, *Traité d'anatomie humaine*. (Introduction par L. Manouvrier, 2 вид. т. I 1896 с. 6—7.

спеціальне і повне пізнання одного якого небудь роду тварин, антропологія має завданням повне дослідження людей. Тому вона повинна розглядати їх з потрібного погляду — з погляду анатомічного, фізіологічно-психологічного та соціологічного. Це необхідна умова повного пізнання, а тільки таке повне пізнання її являється метою антропології».

Нарешті Гамі, на інтернаціональному Конгресі американістів у Гуельві (в Іспанії), відповідаючи іншому вченому на його закид, ніби антропологи в тісному розумінню слова легкожають висновки лінгвістики, заявив: «Ви немов уявляєте собі, що в якомусь замкненому місці стоять з одного боку люди, що вимахують тібіями та черепами, а з другого люди, що вимахують величезними словниками. Це не так. Правда можуть траплятися і між ними, як і у всіх наукових школах, гарячі голови, люде, що перебільшують, часом умисне, важливість своїх дослідів, і тим утворюють вражіння якогось наукового напруження, якого в дійсності ніколи не було. Але в науковій школі, яку я стараюся репрезентувати по мірі моїх сил разом з д. де-Катрефажем, коли часом траплялася на антропологічному полі потреба звертатися до лінгвістики, до лінгвістів завжди ставились не як до слуг, а як до цінних співробітників.—Тут немає противників, а є тільки люди, що різними засобами постаралися дійти до правди»¹).

Таким чином всі вчені залишилися вірними свому спільному вчителю Полю Брока, що заявляв у своїм першій викладі на відкритті Антропологічної школи (Ecole d' Anthropologie); «Найважливіше аби всі частини Антропології знайшли місце в нашій робочій плані і, ми думаємо, що цілу програму цієї науки буде вичерпано в отсих шістьох курсах, що будуть відбуватися одночасно в однім семестрі: 1, анатомічна антропологія; 2, біологічна антропологія; 3, етнологія; 4, преісторична антропологія; 5, лінгвістична антропологія; 6, демографія й медична географія».

Але де далі, то зміст цього слова звужувався, і в сучасний мент воно викликає звичайно тільки думку про фізичне дослідження людських рас. Отож з'явилася потреба нового слова, і слово «етнологія» стало заміняти в звичайній мові все більше й більше старше слово «Антропологія». Сей рух розпочався за кордоном, в Німеччині, де «Zeitschrift für Ethnologie» почала виходити в 1869 р., і в Сполучених державах, де 1879 було засновано американське «Bureau of Ethnology». Можна жалувати такого роздвоєння первісного значіння²), але з ним не можна не рахуватися і слід пам'ятати, що слово «етнологія», не принісши ніякого нового змісту, являється точним синонімом слова «антропологія» в його первісному значінні.

Отож згідно з традицією і логікою треба вважати анатомічну антропологію, преісторію, археологію, етнографію, фольклор, соціологію й лінгвістику за частини одної науки—антропології, яка й не має права нехтувати будь якою з сих окремих частин. Але наскільки ці окремі дисципліни солідарні між собою—се питання, над яким антропологи зовсім не згодні між собою.

¹) Congreso internacional de Americanistas. Actas de la novena reunion, Huelva, 1892. Madrid т. I. 1894 с. 96 ²) Всякі дискусії над етимологією слів антропологія чи етнологія не мають значіння. Важне не первісне значіння якогось слова, а те значіння, що надає слову людина, що вживає се слово в певну добу.

Загально прийнято робити різницю між явищами антропологічними *stricto sensu*¹⁾ етнографічними чи соціологічними та лінгвістичними і прийнято вважати, що між ними немає необхідного зв'язку. Мовляв поняття раси, поняття культури і поняття мови незалежні одно від одного і ті класифікації, які можна намітити, виходячи окремо від кожного з цих понять, не мають між собою ніяких зв'язків.

Се важливе питання, що захоплює цілу Антропологію, варте аби його розглянути докладно.

Возьмім хоч би такий порівняно простий випадок—приклад народу, який пережив масову навалу другого народу. Що відбувається тоді з погляду мови, культури та анатомічних характеристик?

Чи завойовники накинуть свою мову завойованим, чи відбудеться явище протилежне, в кожному разі мова, яка переживе сей процес, вістанеться однакою в своїй внутрішній структурі, в граматиці, і навіть тоді, коли словар її переживе глибоку зміну, завжди буде можливим, хоч і не легким ділом, зв'язати її з тим пнем із якого вона вийшла. Ніколи ще до тепер не було відмічено щоб утворились мішані мови, себ-то мови, які своєю морфологією зв'язувалися-б одночасно з обома мовами, що зустрінулись в такій боротьбі.

Що до культури, то в такому випадку може статися або заміна одної культури другою, або сполучення обох культур.

Що до фізичного-ж типу—то тут заміни, можна сказати, не буває ніколи. Знищення завойованого народу народом завойовником річ цілком виїмкова, бо майже неможлива на практиці, в переважній же більшості випадків відбувається мішання, себ-то утворення нового народу з характеристиками позиченими у обох змішаних народів.

Таким чином явища антропологічні менше виразні ніж явища етнографічні, а сі знов часто менше виразні ніж лінгвістичні явища. Отож завдання антрополога *s. s.* складніше ніж завдання етнолога і тим складніше ніж завдання лінгвіста.

Приклад може довести се: коли-б за якийсь десяток століть учені спробували відбудувати — без допомоги історичних даних — етнографію сучасної Канади, знахідка одної сторінки якого небудь місцевого часопису на французькій мові дозволила-б їм ствердити, що одна частина населення сеї країни прийшла з Франції, і навіть більш того — що вона була родом з Нормандії. Але антропологічні дані напевне не дозволили-б зробити такого точного висновку. Антропологічний дослід в тісному значінню слова не дав би ніякого певного висновку, бо нормандські черепи і кістяки не мають своєї власної характеристики, настільки виразної аби їх можна було пізнати і виділити з цілої серії кістяків, де вони знайшлись би разом з кістяками Англичан, Індіан та інших етнічних елементів, що входять в склад канадійської людности.

Індо-європейське питання знаходиться в такому самому стані. Коли Індо-Європейці заняли Європу вони накиннули свою мову майже всім наро-

¹⁾ Згідно з традицією я вживаю слово Антропологія (з великої букви) щоб означити науку про людину в цілому; з малої букви із додатком букв *S. S.* (*Stricto sensu*, себто в тісному значінню слова)—коли говорю про фізичну антропологію.

дам, що тут жили. Невважаючи на різні вигляди, що вона прибрала в різних районах, все таки було можливо виявити первісну єдність сеї мови і навіть було можна відбудувати її первісний словар та граматику.

Культура-ж завойовників влилася з культурою тубільців і де далі, залежно від місцевостей, вона приняла вигляди на стільки різні, що стало дуже трудним докопатися до колишньої єдиної культури завойовників.

Нарешті—сі завойовники змішалися з завойованими народами, а що і ті і другі правдоподібно вже й раніш були мішанцями-метисами, то й стало майже неможливим віднайти серед сеї мішанини домінуючий фізичний тип кожного з сих двох населень.

Таким чином висновки сих трьох дисциплін не мають однакової міри виразности і можна-б подумати, що вони до певної міри не залежні одні від одних. Але я ніяк не можу приеднатись до сеї думки і при різних нагодах я вказував на факти що доводять її неправдивість.

Так що до солідарности між мовою й культурою ми маємо факти, що здається, не можуть викликати суперечок. Адже присвоєння нової мови необхідно включає і пристосовання до своєї культури і тих речей, що їх означають нові слова: предметів, звичаїв, понять.

Напр. Мадагаскарці прийнявши малайську мову придбали разом з тим цілу серію нових понять, які в своїй сумі і творять власне малайську культуру. Так само й Гали, приладнавши для себе латину, приеднали собі й основні елементи латинської культури.

Але і навпаки, коли якийсь нарід приймає нову культуру¹⁾, все говорить про те, що він прийме разом з нею і мову, що являється носієм сеї культури. Навіть коли первісна мова не піддається зміні вона все-ж не зістається непорушною перед новими обставинами: Так напр. заведення в Англії нормандської культури, хоч і не замінило тубільної мови іншою мовою, але все таки мало на неї глибокий вплив, що й показує великий відсоток слів латинського походження в англійській мові.

Тим неменше очевидно, що для того аби якийсь нарід прийняв нову культуру і нову мову, потрібна значна підтримка й живої людности, якій ся мова і ся культура належить.

Що правда в сих замінах важну ролю грають і інші фактори, з окрема та пошана яку має нарід, що одержує нову культуру до того народу який її дає. Але спостереження над сучасними явищами показують, що сі фактори все таки другорядні, і культура і мова виявляють незвичайну відпорність навіть в найнекорисніших умовинах. Переживання баської та бретонської культури і мови, неважаючи на безумовний престиж всього французького, на вплив школи і казарми, неважаючи на централізм—се блискучий доказ того, що нарід відмовляється від своєї мови й культури з великими труднощами і тільки під впливом безупинного просякання нових елементів. А хіба могло бути инакше колись—тоді, як мови і культури не мали ще таких

¹⁾ Я не говорю тут про окремі культурні явища, а про культуру в цілому. Дійсно окремі культурні явища можуть позичатися, без того щоб приймалося і слово яке їх означає. Так напр. багато Індіянських племен вживає рушницю, але не називаючи її європейським іменням; так само ні одна європейська мова не присвоїла собі тубільної американської назви для картоплі.

могутніх засобів експансії як тепер? Заміна гальської мови і культури мовою та культурою латинською відбулась безумовно тільки завдяки розташуванню в нашій країні великої кількості колоністів. Так само й малайський вплив на Мадагаскарі не міг бути ділом якоїсь жмені завойовників.

Але знайти відповідні антропологічні доводи для цих самих фактів буває значно трудніше, бо завдяки значній мішанині людности завойовники, звичайно, не мають виразного етнічного типу. Люде, що завели до Галії латинську мову і культуру, хоч би вони були й усі Римлянами (а напевне се не було так)—були сами по собі продуктом такої мішанини народів, що все одно мусіли виявляти дуже різні фізичні риси.

Тим неменше кожне перенесення мови і культури звязане неминуче з яким небудь еміграційним рухом. Що до протилежного явища то воно не таке необхідне. Коли нарід-завойовник стоїть на значно нижчому щаблю культури ніж завойовані люде, то він може втратити через контакт з ними свою власну культуру і мову. Але в дійсності повного абсорбування не буває й тут, і уважний аналіз дозволяє завжди відкрити в мові і в культурних явищах якісь сліди впливу завойовницького елемента.

Отже за виїмком дуже рідких випадків існує все таки реальна, хоч часом і невиразна солідарність між лінгвістикою, етнографією й антропологією s. s. Таким чином антрополог має у себе три міцні подорожні палиці, всі три однаково потрібні і всі варті одна одної так, що коли йому бракне одної, дві другі дозволять йому все-ж таки продовжити дорогу.

Отож дослідження людей не повинно роздроблюватись, бо певний нарід можна означити тільки на підставі його характеристик фізичних, культурних і мовних, і всяка антропологічна теорія може вважатися конечною тільки тоді, коли вона спирається на докази позичені у всіх трьох основних дисциплін, з яких складається наука про людину.

Тому я перегляну тут побіжно кожду з них.

Антропологія в тісному значінню слова.

Антропологія *stricto sensu* поділяється на дві галузі: загальну антропологію й етнічну антропологію.

Етнічна антропологія має своїм завданням означення різних людських рас і їх розподіл між різними частинами людности; вона відповідає одночасно і систематиці і біографії людей. Залежно від того чи студюєш характерні риси якоїсь раси або якогось народу, чи слідиш за певними відмінами на протязі всіх рас, займаєшся спеціальною етнічною антропологією чи загальною етнічною антропологією.

Загальну-ж антропологію можна знов розглядати з двоякого погляду. Коли студюєш породу Номо в цілому, в її відношенні до решти звіринного царства, чи зокрема до найближчих до людини істот, антропоїдів та мавп,—се називається зоологічною антропологією. Коли-ж шукають між певними морфологіями означених відношень, обов'язкових для всіх рас—се називається антропологією анатомічною. Таким чином загальна антропологія може бути властиво тільки або порівняною анатомією або анатомією людською. Все-ж

таки очевидно, що антрополог не може відвертатись від неї, хоч не менш очевидно й те, що його властивим полем досліду являється етнічна антропология загальна і спеціальна. Нею-ж і займаюся я тут зокрема.

З усіх наук, що народилися на очах XIX-ого віку, антропология s. s. викликала мабуть найбільше захоплення. З другого боку, як кажуть люди, вона викликала найбільше розчарувань. Навіть слово «банкротство» вимовлялося з її приводу...

Легко було-б збути ці сумніви словами, мовляв, не менше рішучі присуди були висловлені вже не раз і про всі галузі людського знання, а навіть про науку в цілому, та доцільнішим здається мені пошукати за тими причинами, що викликали отсю нехоть до антропологии.

Коли Брока утворив був одним духом цілу антропологию s. s., найкращі люде того часу покладали на неї величезні надії. Дійсно її початки були розкішні і цілий натовп учнів, з яких багато стало скоро вчителями, згуртувався наоколо ініціатора, під його проводом, випробовуючи техніки і методи, що він безупинно видумував і систематизував. Уявлялося, що антропометрична система дозволить класифікувати з усею точністю всі людські раси, і дозволить вловити всі ті різниці та міцно встановити ті звязки, що їх людське око відмічає з зусиллям і невиразно. Більш того, думали що навіть якась окрема риса (індекс череповий, носовий, орбітний і т. и.) зможе подати головну характеристику кожного типа.

Треба признати, що ці надії в значній мірі були одурені. Яку-б окрему рису ми не взяли і як точно не виміряли-б її, значіння її все лишається непевним. Дійсно в більшості сучасних народів кожна окрема риса, чи точніше індекс, що мовляв її представляє, має такі великі відміни, що їх амплітуда дорівнює, а то й перевищує різниці між середніми цифрами взятими у найбільше далекостоячих рас. Візьмим кілька прикладів.

Я досліджував колись прогнатизм (ступень висунення наперед щелепів) означуючи його кутом, якого крайні цифри йшли від $76^{\circ} 45'$ (середня у Вендів) до $65^{\circ} 61'$ (середня у Папуасів з Торесової протоки). Різниця як бачимо чимала. Але коли візьмемо які небудь інші групи людей, то помітимо, що там амплітуда варіацій між окремими індивідами може бути не меншою від сеї, а часом буває й більша. Напр., у Банту і у Бушменів кут хитається між 62° і 79° , у Готентотів між 58° і 79° , у мешканців Нової Зеландії між 64° і 79° і т. д.

Так само і череповий індекс: найвищий середній індекс у Телеутів $86,4$, найнижчий середній у народу Періку. Тим часом максимальний і мінімальний індекс помічений у тубільців острова Туд в Торесовій протоці дає цифри $68,0$ і $86,0$; у Готентотів $67,0$ і $81,1$; у Китайців $66,6$ і $88,8$; у африканських Негрів 63 і 83 ; на Сандвічових островах 69 і 90 . — Носовий індекс хитається між 60 у Бушменів та 42 у Ескімосів; тимчасом індивідуальні різниці у Готентотів хитаються між 72 і 47 , у східньо-африканських Негрів від 65 до 43 , у Австралійців між 62 і 42 , у Новокаледонців 65 до 37 .

До того коли зложимо таблицю середніх цифр у різних народів і розложимо їх в порядку величин, то покажеться, що етнічні групи з морфологічного погляду дуже далекі одна від одної, опиняються зовсім поруч. Напр.:

однаковий носовий індекс знайдемо у старинних Помпеянців і в Індіан Санта Роза (46,6), у Аіно і в Японців (50,7). Однаковий череповий індекс існує у Великоросів і Андаманців (80,6), у Тирольців та в народі Тонга (84,2); однаковий зріст у Балканських Турків та у Банда (166 ст.).

З цих фактів виходить, що окремих якийсь вимір не дає ніякої певної вказівки про той людський гурт, до якого належить індивід, що його виміряли. В щасливих випадках можуть бути здогади, певности-ж не може бути ніколи.

Але коли окремих вимір чи індекс не дає ніяких підстав для класифікації рас, то може-ж виміри в цілому дають таки більше вдовольняючі висновки?

В дійсності в переважній більшості випадків дослідження всіх вимірів окремого черепа і скелета також не дозволяє означити його цілком точно; а в тих рідких випадках, коли така ідентифікація можлива, виміри тільки стверджують безпосередню обсервацію вишколеного ока. Напр., досвідчений антрополог може одним поглядом упізнати австралійський череп, меланезійський, ескімоський—а поміри зроблені на цих черепах з їх дуже характеристичною морфологією не додадуть ніякого нового елемента для упізнання.

Можна навіть сказати, що коли антрополог поглянувши на череп не може ідентифікувати його зразу на підставі морфологічних характеристик, то й всі виміри, які-б він на ньому не проробив, не дозволять йому прилучити того черепа до якоїсь означеної раси. Коли-ж, навпаки, череп упізнано на підставі самого оглядання—виміри не додадуть нічого до наукової точности діагнозу.

Не знаючи-ж нічого більше, тільки точні виміри черепа або скелета якогось індивіда, антрополог не зможе його впізнати, хіба тільки в тих дуже рідких випадках, коли індивід належить до одного з тих народів з виразною характеристикою, про які була мова вище.

Ся нездатність антропометричного методу означити вірно ті риси, які добре схоплює голе око, вражала не раз подорожників. Добрий обсерватор, проживши деякий час посеред якогось певного населення, легко починає відрізняти локальні типи, напр., починає пізнавати по самому фізичному вигляду мешканців якогось району або міста. Тимчасом виміри зроблені на цих людях передають сі певні і виразні вражіння, які зазначило око, дуже недокладно. Я сам констатував сей факт студіюючи виміри, що я поробив був підчас свого п'ятилітнього побуту в Еквадорі. Та се й пояснюється дуже просто. Бо-ж форма носа, голови (і будь яких морфологічних рис) передається дуже недокладно відповідним індексом. Сказати, що якийсь череп має індекс 80 значить тільки те, що його можна вписати в прямокутник, в якому довжина і височина стоять як 100 до 80, але легко зрозуміти що череп такого роду може бути елентичний, яйцеватий, пятикутний і т. и. Так само однаковий носовий індекс може відповідати до носа пліскуватого або горбатого, простого або переламаного. Можна привести силу таких прикладів.

Ось факти, що вражали багатьох антропологів й деяких навіть змусили сумніватись у своїй науці. Але висловлювати сю нехить словом «банкротство» се очевидно помилка. Коли-б банкротство й було то се було-б тільки

банкротство методу, в данім разі методу антропометричного. Але навіть і з тим застереженням сей осуд не оправданий. З багатьох поглядів антропометрика, в розумінні антропології s. s. подібна до метеорології. В сій науці так само точні вимірювання протягом довгого часу розчарували дослідників, що надіялися були з допомогою метеорології утворити свого рода математику для дослідження кліматів а навіть для передбачання погоди.

В дійсності-ж антропометричний метод не вдовольнив надій, що на нього покладалися, тільки тому, що від нього сподівалися занадто багато—бажаючи означати окремі частини (з окрема черепи) за допомогою самих цифр і відношень і шукаючи в сих цифрах і відношеннях точний вираз певних характеристик. Коли-ж сей метод вживати раціонально, він може додати антропологічним студіям незвичайний елемент точности, особливо що до абсолютних вимірів як зріст, обсяг грудей; се не підлягає ніякому сумніву. Сказати що людина має 1.87 см. зросту се-ж таки не те саме що сказати — висока людина!. Що-ж до окремих індексів, то коли вони сами по собі й не виявляють точно зовнішніх характеристик, то все-ж вони додають морфологічним описам деяку докладність, якої сі описи не мають. Сказати, що череп має горизонтальну норму, довгасту, еліптичну форму се вказівка на стільки-ж недостатня, як і сама заява, що його індекс 70—сказавши-ж що череп еліптичної форми має індекс 70, се виключає всякі непорозуміння інтерпретації бо-ж існує тільки одна еліпса, яку можна-б вписати в прямокутник за таким індексом. В такім уживанню цифри безумовно улекшують порівняння, а часом роблять їх очевиднішими.

Але всю свою вартість антропометричний метод має доперва там, де річ іде про окремі предмети в дослідженні цілих антропологічних серій. В сих випадках виміри дозволяють установити середні цифри і, ще важніше, певні криві повторювань сих цифр, в яких зникають крайні індивідуальні відмінності. Дослід сих кривих вказує чи маєш діло з порівняно чистим населенням, або в протилежному разі, дозволяє виділити різні елементи, що в нього увіходять. Та й стільки досконалих праць було побудовано за допомогою сього методу серій, що неможливо було-б заперечувати його корисність. Коли-ж навіть і в такім розумінню антропометричний метод не все давав добрі наслідки, то се залежить від двох причин. Перша се недостатність серій, які було досліджувано—бо амплітуда індивідуальних різниць в окремих групах населення буває така широка, що необхідно оперувати дуже великими кількостями аби виключити вплив крайностей. Друга причина—що в більшості випадків дослідники вдовольнялися самими вимірами черепів, так наче черепи об'єднують і монополізують всі головні етнічні характеристики. Від тої-ж хвилини, коли досліди поширено від черепа на ціле тіло, і коли від антропометрики стали домогатись виявлення сього важного морфологічного явища — відносин між тулубом, членами і частинами членів, антропометричний метод обіцяє стати дуже плодотивим. Я нагадаю тут тільки прекрасні праці мого покойного приятеля Леон'а Путрен'а про Негритів в Конго і про їх відмінні риси в порівнянні з Неграми сього-ж таки району. Схеми вимірів, що він міг зложити, були значно виразніші навіть ніж фотографії сих людей хоч схеми були тільки спрощеним виразом фотографій.

Я пригадую також досліди про femur і tibia доктора Бельо і Родіґеса зроблені в антропологічній лабораторії природничого музею в Парижі, що дозволяють зробити дуже ясні висновки про морфологію сих двох кісток у різних рас.

Взагалі—поскільки порівняння може служити поясненням—виміри грають в фізичній антропології подібну роль, як поруччя на сходах. Бо коли поруччя і не помагають ходженню по сходах, то все таки вони улєкшують його і не тільки завдяки почуттю заспокоєння, що вони дають людині, али й тим що служать при потребі опором, провідником чи перепоном.

Та поруч з характеристиками, які можна виміряти, існують і характеристики цілком описові, що служать добрими вказівками етнічних споріднень. Існування стеатопігії у Бушменів і у деяких передісторичних населень Європи се важна вказівка на користь тези про колишнє заселення обидвох континентів одним людським типом, що тепер залишився тільки в Південній Африці. Величезне розповсюдження монгольської плями у народів цілого тихоокеанського обсягу, в середземноморськїм басейні і у деяких африканськїх народів, дозволяє вгадувати, що в певній добі якась раса, вийшовши певно з південної Азії або з Індонезії, охопила своїми вандрівкамм цілу сю величезну територію—факт що його начеб-то потверджує і антропологія s. s., етнографія та лінгвістика.

Але коли наслідком численних перехрещень, що траплялися протягом віків, багато сучасних людностей стали занадто ріжнорідними фізично, аби у них можна було з певністю виділити окремі елементи, то існують і інші населення, що заховали свою однорідність настільки, що в них можна без великого труду визначити певний етнічний тип. Се людності, що прожили в деякій географічній ізоляції. Їм і повинен перед усім віддати свої зусилля дослідник. Коли віднайдено тип одної з таких груп, то потім вже порівняно не важко віднайти його знов серед більш складної групи, в яку він увійшов. Так, напр., легко було упізнати певний меланезійськїй елемент в Америці у людности, що живе ізольовано на південнім краєчку Каліфорнійського півострова і заховала сей тип в чистоті, а далі було можливо прослідити й розселення сього типу в Новім Світі серед інших етнічних елементів, з якими він сполучився.

Чим більше йдеш в минуле, тим більш характеристичні окремі людські типи, тим менше виступають індивідуальні ріжницї. Неандертальська раса, найстарша про яку ми маємо досить докладні відомості, виявляє таку однастайність, якої не має вже раса Кро-Маньон, а тим менше неолітичні народи. З того випливає ніби парадоксальний висновок, що ми точніше можемо означити ту старшу расу, ніж сі, новіші. Се не пояснюється, як можна думати тим, ніби чим дальше ми поринає в минуле тим убогші стають матеріали і тому описи найстарших рас, що спираються на маленьку скількість предметів, не можуть відзначувати таких малозначних варіацій як ті, що ми маємо в новітніх антропологічних серіях. В дійсності-ж Homo neanderthalensis нам ліпше відомий ніж чоловік з Кро-Маньон тільки тому, бо його рештки, чи вони були викопані в Палестині, Прусії прирейнськїй, в Франції чи в Іспанії, мають все незвичайну однорідність подібну до тої,

що помічається у диких звірячих породах. В новіших же геологічних верствах завдяки перехреснуванню різниці в середині одної групи обгострюються все більше і утворюються глибокі диференціації, подібно як се помічається у звірячих породах, що підпали удомашненню. З морфологічного погляду *Homo sapiens* стоїть до *Homo neanderthalensis* як пес до вовка.

Коли-ж всі ті раси, що заховалися в землі, стануть добре відомі, стане порівняно легко прослідити і їх нащадків серед протоісторичних рас і зв'язати сі останні з сучасними расами. Розділ, що найбільше вразив мене в праці М. Буля про викопані кістяки¹⁾, називається «Від людей викопаних до сучасних людей»—він відкриває дорогу для незвичайно плодovitих дослідів і саме в сім напрямку і треба рішуче йти. Бо скорше з низу, ніж завдяки якомусь простому промінню з верха, можна буде освітити такий ще невиразний образ сучасних людностей. Річ певна, що фізична антропологія, позбавлена помочи палеонтології людини, найчастіше може бути чи неповною чи тимчасовою в своїх висновках.

Нарешті є ще наука, від якої антропологія *s. s.* мусить чекати цінної помочи,—се біологія. З днем, коли біологія вяснить, напр., правила спадковости, немає сумніву, що сі правила знайдуть щасливий ужиток в дослідженні мішаних населень, що творять переважну більшість сучасного людства.

Так само студії над серологічними реакціями у різних рас, що тільки но починаються, дадуть колись цінний засіб для етнічного діагнозу.

Отже багато доріг отворяться перед фізичною антропологією, багато надій. І коли дотеперішні результати, неважаючи на півстолітні зусилля не були вдовольняючими, се пояснюється складністю тих фактів, що мають бути дослідженні. До безнадійности-ж немає підстав.

Етнографія, Археологія, Преісторія.

Етнографія як і всі науки про людські породи недавня. Музей в Трокадеро (в Парижі), оден з перших музеїв на світі, що були присвячені їй, має всього яких 50 літ.

Преісторія, як наука зложилася також тільки три чверти століття тому.

Зате археологічні досліді значно старші завдяки тій принаді, що класичні культури завжди мали для умів.

Ясно одначе, що в сих трьох дисциплінах іде мова про три сторони тої самої науки, штучно розділеної. Тому все, що буде сказано тут про етнографію, цілком належить і до археології та до преісторії.

В наших часах етнографія може бути тільки порівняльною. З початку було потрібно і навіть необхідно давати точні й повні описи колекцій, складати каталоги явищ і громадити документи совісно каталоговані. Часто се була робота невдячна і треба її пам'ятати тим нашим попередникам, що її пророблювали. Тепер же було-б помилкою не робити більше і лишне як вони. Тепер опис предметів хоч і необхідний являється тільки половиною роботи, він повинен бути тільки вихідним пунктом для порівняння тої культури, яку студіюєш, з культурами, що її оточують. Тільки таким чином

¹⁾ M. Boule, *Les hommes fossiles*, Paris 1923, 2 вид. с. 320—354.

і можна надіятися встановити культурні посвоячення та відкрити дороги, якими розходилися культурні елементи. Порівняна етнографія отже стоїть до описової етнографії як біогеографія до зоології. Такі досліди часто дуже важкі через потребу довгих шукань, вони довгі і складні і мають шанси на успіх, тільки коли спираються на строгому методі.

Але так само як антропологія s. s. етнографія потерпіла через методичні помилки. Так само як антрополози думали ніби можна означити якусь людність за одною якоюсь фізичною рисою, що здавалось їм а ргіогі головною, так і етнографи хотіли означити цілі культури яким небудь одним елементом, немов сей елемент обумовлює всі інші. Ще й нині деякі учені говорять про «Цивілізацію лука», але сей вираз означає, що присутність лука у якогось народу тягне за собою цілу серію інших культурних елементів. Така думка і неправдива і небезпечна. Правда трапляються часом справжні культурні асоціації і зрозуміло що напр. сарбакан не трапляється у народів, що знають отруту для стріл, але ясно й те, що певна культура не являється незмінним цілим, обумовленим яким небудь одним своїм елементом. Нехай, напр., нарід що вживає списа буде змушений чому небудь перейти з лісового оточення, де ся зброя має максимум доцільности, в оточення голих рівнин, як пр. аргентинські пампаси, і він муситиме покинути під загрозою вимирання свою зброю для засіток, аби взятися до кидальної зброї, але нічого не дозволяє думати, що ся зміна викличе зміну всіх інших культурних елементів, хоч би типу хати, то що.

В етнографії як і антропології s. s. треба досліджувати цілості, коли-ж для зручності буває потрібно переглянути по черзі всі окремі елементи якоїсь культури, висновки мають вартість лише остільки, оскільки вони відповідають кожному з сих елементів або хоч багатьом. Инакше кажучи географічний розподіл якогось культурного явища має вартість тільки тоді, коли він іде поруч з розподілом більшости явищ з'єднаних в одній культурі. Напр., існування свирілі в Америці та Океанії дозволяє думати про вплив океанської культури в Новому Світі, тим більше, що в обох сих районах знаходяться і інші однакові явища, сигнальний бубон, сарбакан, гамак, вживання кори для фарбування і т. ин.

Але аби отакі подібності були зовсім переконуючі, треба ще аби була географічна тяглість між двома досліджуваними центрами. Коли сеї тягlosti немає, завжди можна думати, що подібність пояснюється конвергенцією. Напр., існування бумеранга в Австралії, в Африці і в передісторичній і протоісторичній Європі має справжню вагу через те, що ся зброя існує або існувала і на Целебесі, на південному сході Індії, в Гузераті, в сумерійських краях, у номадів, що живуть в оазах і в пустинях Арабії, на синайських горах, в пустинній зоні між Єгиптом і Палестиною, в Шерелагу, в Сирії і в Єгипті. Так нанизуються ланки шляху розповсюдження сього струменту. Гіпотеза конвергенції відкидається зовсім, коли додамо до того, що інші культурні елементи пройшли тією-ж самою дорогою.

Сей метод, який звичайно називають картографічним, бо його висновки особливо добре виражаються на мапах розпросторення, особливо корисний коли поруч з географічним розпросторенням іде і статистичний розподіл

культурних елементів. Такий статистичний дослід дозволяє відкинути всі подібності випадкового характеру, обумовлені комерційним обміном, або позичкою, що не означає культурної єдності. Напр., карта розподілу носової флейти, в якій був би відмічений і Париж, бо один сліпець в цьому місті засвоїв собі сей дивний спосіб впливу на публічну добродійність, була-б очевидно не точною з етнографічного погляду. Статистика дозволяє відкинути сю помилку, доказуючи, що вживання цього музичного інструмента у Франції зовсім випадкове, тимчасом як в інших краях воно загальне.

Інший приклад ще ліпше підкреслить інтерес цього методу. Уяснивши, що металургія перуанська і металургія мексиканська часу перед Колумбовим відкриттям мають зовсім однакову техніку і помітивши одночасно, що в Мексиці металічні предмети дуже рідкі, а дуже розповсюджені в Перу, я тим самим доказав, що Мексиканці одержали свої металургічні знання від Перуанців, завдяки морській торгівлі по тихоокеанському побережжю не що довго перед відкриттям Америки. Статистичні карти розподілу дозволяють також означити, через максимум розповсюдження предметів, центри, звідки розійшлося певне культурне явище. Порівняння-ж кількох мап — дозволяє відзначити, що деякі явища мають однаковий розподіл і однакові центри розподілу, і в таким разі досліджуючи якусь складну культуру, можна означити поступенний вплив і походження тих окремих елементів, що її зложили. Таким чином без історичних даних можна відбудувати історію такої культури і означити в ній відносну хронологію. Приклад зможе краще вияснити механізм картографічного методу в таким випадку.

На протязі п'ятилітньої етнографічної кампанії в Еквадорі я зібрав велику колекцію предметів з місцевих могил часу перед відкриттям. Ніщо не дозволяло означити, хоч приблизно, вік сих знахідок, ані походження форм струменту, начиння то що, що трапились в розкопах. Але коли я зробив географічно-статистичний розподіл кожного предмету, мені стало ясно, що вони поділяються на три групи: група амазонського походження, група середньо-американська і група південного походження. Значить ся еквадорська культура була продуктом трьох різних культурних впливів. Що одначе перша група мала тільки камяні знаряддя, друга складалася з металевих предметів, окрім бронзи, що належала до третьої групи, виявилось, що всі три культурні впливи відбулися не зразу а в таким порядку як я власне означив.

Всюди, де вживано сей метод, що його я перший почав систематично вживати, всюди дав він як найкращі наслідки. Варт згадати хоч би прекрасні праці Норденшельда і його учнів.

Але етнографія не повинна вдовольнятися самою морфологією предметів, що їх зробила людина. Вона повинна теж, я скажу навіть головно повинна студіювати техніки. Вони можуть оповісти більш, ніж самі форми, до того-ж вони запозичаються не так легко.

Коли докажемо, що два народи мають якусь значну культурну спільність а до того доведемо, що між ними існує або існувала географічна тяглість, і нарешті зможемо довести, що для фабрикації однакових предметів вони вживають однакових технік — в таким разі можливість конвергенції буде зовсім виключена. Буде доведена спорідненість обох культур.

Вище я згадав існування в Океанії та в Америці свірілі і ще цілої серії інших спільних культурних елементів. Значіння цього аргумента на користь культурного споріднення обох країн збільшується, коли до цього додамо, що вони мають і однакову музичну скалю. Так само і моє переконання, що в еквадорській культурі зустрілися середне-американські елементи і елементи південні, підтвердилося значно, коли я зміг доказати, що кожному з цих впливів відповідали і певні металургічні техніки, що існували в чистому вигляді кожне в своїм місці походження, а сполучилися тут аби утворити спеціальну техніку еквадорської металургії та металургії перуанського побережжя.

Я не буду затримуватись над преісторією. Вона різниться від етнографії тільки старовинністю тих народів, що її займають, отже очевидно, що дослід преісторичних збірок не може мати іншого методу, як дослід етнографічних колекцій.

Тільки збирання документів мусить затримати нас ще на хвилю. В преісторії першорядне значіння мають ті умови, в яких знаходимо певні людські вироби. Не може бути точних висновків, коли предмети не зв'язані з певними верствами землі, точно означеними з погляду їх стратологічної позиції і їх давнини. Бо який би вчений не був преісторик, він ніколи не зможе з точністю визначити який небудь знаряд до певної епохи, спираючись тільки на саму його форму і техніку. Одним словом типологія ніяк не може замінити геологічного і палеонтологічного дослід. Се капітальний факт, який занадто часто забувається, а його легковаження привело до багатьох помилок і занадто поспішних висновків, особливо в дослідях екзотичної преісторії. Дійсно, коли якийсь кремій має виріб типу шельського, сенташельського, типу мустьє, оріньякського або магдаленського, коли він точнісінько подібний до знаряддя одної з верстов, що належить до цих епох, се ще зовсім не означає, що він сам належить до рівно-ж старої епохи. Ми-ж знаємо, що цілі народи вживали аж до нині знаряддя зовсім подібного до інструментів преісторичної Європи.

Зрештою саме отсі пережитки являються справжнім щастям для преісториків. Завдяки їм часто стає зрозумілим ужиток і призначення різних предметів знайдених в розкопинах. Так, напр., було доведено, що люди епохи північного оленя вживали пропульзаторів (приладів до кидання списів, гарпун, то що), так само вдалося мені довести близькість між двома загадковими предметами знайденими у Франції і ескімоською цяпкою. Певна річ, що на сій дорозі можна найти ще багато цікавого, і тому бажано, щоб за кожним преісториком стояв добрий етнограф. Бо між обома родами дослід існує така тісна єдність, як і між людською палеонтологією та антропологією живих рас.

Ще одне слово про всі три науки, що поділють між собою дослід матеріальної культури. Необхідно, щоб і етнограф і археолог і преісторик досліджували все те з чого складається культура, щоб не легковажили ніяким елементом який він не малозначний, чи звичайний. Преісторики подали тут добрий приклад своїми дійсно вичерпливими розкопинами, хоч і між ними теж були такі, що головню розшукували предмети гарні, відкидаючи знаряддя

звичайне, чи випадкове. На жаль у археологів і етнологів ся тенденція іде ще далі; досить поглянути на який будь музей, щоб констатувати, що колекції складаються найчастіше з предметів вибраних, замінних своєю рідкістю, художністю, або старанним виглядом. Такі колекціонери робили помилку людини, що хотіла б судити про сучасну французьку культуру з тих предметів розкоши, що зустрічаються тільки у малої частини населення. Але те, що цінно пізнати, се власне всі сторони якоїсь культури або хоч би її середню, а зовсім не той вигляд, що набирає культура у привілейованих верстов. Для етнолога убога хата так само цікава, коли не цікавіша, як двір багача, а найскромніший знаряд, найгрубший посуд має стільки або й більше вартости, як найкраще розписана ваза. Бо тільки з середнього рівня певної культури може він робить свої порівняння. Думати, що треба досліджувати розподіл предметів рідких або виїмкових для того аби добути цінних результатів—се серйозна помилка. Наприклад я розробив був карту розпросторення в Америці кам'яної сокири, простої, без крил, без горла, сокири яку я назвав простою неолітичною сокирою. Можна було думати, що сей інструмент, що являється найпростішою формою полірованного знаряддя, повинен бути розповсюджений всюди і тим самим його географічний розподіл не може дати ніяких цікавих висновків. В дійсності-ж я міг довести, що його бракує в двох американських районах: в районі Пуебло в Північній Америці, і у Перуанських народів в Південній Америці. Тим самим я доказав, що населення сих двох зон почало свою культурну еволюцію в інших краях і завоювало свою територію тільки тоді, як вже мало більше розвинене знаряддя. Мені не треба розвивати далі значіння подібних фактів і їх вагу для означення релятивного віку якоїсь культури на певній території.

Соціологія.

До етнологічного методу близько стоїть соціологічний метод. Він тільки вимагає більше обережності з огляду на природу явищ, які досліджує—факти соціальні. Кожний дослід сього роду, що не спирається на довгий контакт з населенням і докладне знання його мови, мусить бути поверховним, або поганим. Подорожник, в щасливім випадку може тільки мельком заглянути в цікаві явища країни, найчастіше-ж він не помічає нічого. Тільки постійні урядовці, або місіонери можуть звичайно робити цінні спостереження. Але й то максимум корисности вони осягають лише тоді, коли бувають підготовані до сих помічень, а разом з тим позбавлені і всяких упереджень. Навіть знаючи добре мову, значно трудніше дійти до світогляду народу, що нею говорить, ніж зробити інвентар його обстанови, бо тубільні населення ховають звичайно старанно все, що торкається їх почувань, ідей, поглядів та вірувань. Таким чином багато явищ проходить непомітно перед очима того, хто не знає про їх існування. Тільки завдяки серйозній підготовці і тільки підготовлений збирач може їх відшукати і може вхопити їх повне значіння.

Сі різні умови зустрічаються на практиці тільки випадково, звичайно-ж тільки завдяки випадку або певній інтуїції бувають збирачі дійсно корис-

ними для соціології. Що до соціологів в фаху, то вони звичайно тільки при нагоді можуть робити особисто розшуки, прийнятні у екзотичних народів. В силу якогось парадокса ті, що найкраще підходять до обсервації соціальних явищ, звичайно обмежуються до самої аналізи, критики й інтерпретації документів, що їх вибрали інші, слабше до того підготовані люди. Таким чином соціологічні праці звичайно бувають працями в других рук, бо найчастіше обсервація і інтерпретація не буває ділом одного дослідника. Ось чому сі праці звичайно роблять вражіння старанно побудованих філософських систем, де теоретичні концепції мають більше місця ніж факти на яких вони спираються.

Ще одне: коли учені помітили значіння, яке може мати дослід нецивілізованих народів для соціології, брак добрих документів привів їх до того, що вони почали будувати свою роботу на дослідах про найліпше знану екзотичну суспільність, вважаючи її найбільше примітивною на землі. Я не буду тут дискутувати про поняття примітиву, від якого сучасні вчені зовсім раціонально відмовилися. Ясно бо, що коли наприклад Австралійці знаходяться на значно нижчій рівні, то се тільки тому, що їх культура розвивалася поволіше і в зовсім иншому напрямку ніж наша; але немає мабуть на світі народу, що мав би за собою довше минуле, ніж сей. Як би там не було, а соціальна система, побудована дуже майстерно на підставі самого майже тільки досліду Австралії, стала ніби типом первісної соціальної системи, і виявила нахил накидати свої висновки всім так званим примітивним суспільностям чи то сучасним, чи минулим. Таке відважне толкування неповне і неправдиве, а тим самим небезпечне. Воно приймає за доказану тезу ніби всі народи в певній стадії еволюції утворюють однаковий соціальний лад. Тимчасом се твердження не можна вважати за доказане — бо-ж в сучасний мент воно власне і поділяє всіх соціологів і етнологів на дві школи.

Дехто думає, що на протязі часу всі культури проходили однакові етапи так, що подібності знайдені в двох культурах доказують тільки те, що вони обі знаходяться на одному рівні розвитку. Інші вчені пояснюють се явище як доказ споріднення культур. Вони таким чином встановляють культурні круги (Kulturkreise), що з'являлися на протязі віків, покриваючи один одного, але без того щоб між ними був якийсь генетичний звязок. В першій випадку маємо становище еволюційне, в другім—історичне.

В дійсності обидві тези не такі протилежні як здається; на мою думку їх легко примирити.

Тапір, що тепер існує тільки в Малайських краях та в Південній Америці, знаходиться часом в розкопинах в Індії, в Китаю і в Північній Америці. Палеонтологи пояснюють се так, що сучасні звірі—потомки єдиного первісного роду, що розійшлися по двох континентах завдяки колишньому географічному сполученню. Чи-ж можна сказати, що ті, які так думають, не еволюціоністи? Яка тут неадаптивність між думкою, що сучасна форма «тапір» походить від старшої звірячої форми і з другого боку, що ся форма розійшлася далеко від центру свого походження завдяки міграції?

Так само і соціолог—се стосується і до етнологі—може приймати думку,

що всі культури пройшли в своєму розвитку однакові етапи, і що в кожній стадії вони могли переживати напливи культурної експансії.

Метод, який я намітив в етнографії для відділення явищ конвергенції від явищ споріднення, дозволить і тут відрізнити випадки, коли зустрічаєшся з культурами подібними через те, що вони репрезентують однаковий ступінь розвитку, від таких де подібність являється доказом споріднення.

Лінгвістика.

До даних, що дають нам попередні техніки, слід додати дані лінгвістичні. З усіх антропологічних наук лінгвістика в сучасний мент має найпевніший і найвиразніший метод. Результати здобуті за допомогою цього методу на індоєвропейським ґрунті оправдують всі надії що до інших язикових груп, зокрема для екзотичних мов, де робота тільки но розпочата.

В якій же мірі і в якій формі повинен антрополог цікавитися лінгвістикою?

Перш за все він вимагає від лінгвістики класифікації мов опертої на їх спорідненню і карти розподілу таких язикових родин, не тільки в сучасності, але по змові в минулому. Так само вимагає і вказівок про контакт між неспорідненими мовами. Одним словом для антрополога найважливіша систематика мов.

Тим часом як раз се питання найменше займає лінгвістів. Для них головний інтерес лежить у внутрішніх змінах мови на протязі часу і в явищах загальної еволюції. Антрополог же цікавиться більше словами ніж формою, більше словарем ніж граматикую. Сі дві концепції відрізняються так, як в природничих науках відрізняється становище біолога і систематика.

Се пояснює становище антропології супроти лінгвіста. Воно було вже вовсім ясне в поглядах Брока, в його гарній розвідці про походження і розподіл баської мови ¹⁾).

Для антрополога мова се прекрасне зеркало культури і того народу, що нею говорить. Чи треба мені нагадувати тут, що се на підставі самої мови було відбудовано образ матеріальної культури і соціального ладу Індоевропейців? Тому добрий словар се найкращий етнографічний і соціологічний документ. Наприклад, ми не маємо кориснішого і багатшого на факти джерела для дослідження народу Аймарá на початку XVII віку, як прекрасний аймарсько-іспанський словар Бертоніо.

Разом з тим мова, завдяки позичкам, що її збагачують, являється надзвичайно вразливим реактивом для культурних контактів. Нормандський вплив у Великобританії ніде не помітний так як в англійському словарі. Так само і я міг довести, що колись Аймарá жили значно далі на північ ніж тепер завдяки тому, що різні культурні терміни, позичені з їх мови, заховалися в мові Такана, народу, з яким Аймарá тепер не межують.

Нарешті часто словар буває самотнім слідом певного народу, що зникнув вовсім. Особливо багато таких прикладів в Америці. Антрополог зробив би поважну помилку як би знехтував такі цінні документи.

Не може він нехтувати і услуги типономії, себто досліду імен місцевостей. Як відомо, в місцях, де якась мова загинула вже багато віків тому, геогра-

¹⁾ Revue d'Anthropologie. Paris, 1875, т. IV, с. 1—53.

фічні назви часто заховують ще спомин про неї. Чи маю я згадати розповсюдженість у Франції імен кельтського походження? Сей консерватизм—се щастя для антрополога, бо за його допомогою він може відбудувати територіальні межі народів, що згодом звузили свою територію, або й зникли зовсім на протязі віків. Сі досліди, такі багаті наслідками в Європі, були не менше плодovitі і на інших континентах. Гамі відбудував таким чином частину етнографічної мапи старої Мексики¹⁾.

Сей же метод дозволив мені довести, що в епосі перед завойованням Інків у Перу якийсь нарід, що прийшов із Заходу і був споріднений з народом Чібча в Колумбії, заняв велику частину екваторської високорівні—висновок, що потім був вповні підтверджений археологією.

Історія і Географія.

Історія і географія мають для Антропології тільки помічне значіння. Я вже відзначив інтерес студій над народами, що заховалися в релятивній ізоляції завдяки географічним умовам.

З другого боку річ певна, що орографія і гідрографія часто означають напрямок сухопутних мандрівок, так само як напрямок вітрів і течій улекшує або робить неможливими мандрівки морем. Ціла нова наука, антропо-географія, народилася як раз з потреби рахуватися з різнорідними умовами фізичного середовища для формації людських угруповань і їх культур. Зв'язки, що сполучають сю науку з антропологією, незвичайно тісні.

Що до історії, то вона на жаль помагає антропології тільки в досить тісному крузі питань. Та й дійсно більшість народів не заховала писаних пам'яток зі свого минулого, або увійшла в історію не далше вчорашнього дня. Але і в тих обставинах буває, що якийсь історичний факт освітить зненацька якесь етнографічне явище, що без допомоги історії лишилось би не в'ясненим. Ось приклад: в Екваторі було знайдено в Преколумбійській могилі, в країні Каньярі, якийсь мідяний предмет, точну копію тих кам'яних виробів, що їх знаходять в передісторичних могилах Чілі і в сумежних провінціях Аргентини, але ніде більше. Звісно, що в сих місцевостях сі предмети були ознаками ватажків. Екваторська знахідка-ж була-б лишилася таємницею, як би я не знайшов у одного старого хроніста, Монтесімоса, згадки, що король Перу, Гуіра-Коча покликав був для завойовання королівства Кіто армію з чілійських Індіян і ся армія майже цілий рік пробувала в місцях, де знайдено згаданий мідяний предмет. Все в'яснилося в світлі сеї звістки: і сама знахідка і ужиток металу для виробу предмету, що звичайно вироблявся з каменя,—бо-ж відомо, що Індіяне Каньярі були чудесними металістами.

Ще інші науки мають часами велике значіння для антропології.

Я говорив про поміч якої антропологія чекає від біології, та про велику участь геології і палеонтології в преісторії. Треба ще згадати зоологію і ботаніку, які дозволяють означити звірів і рослини, що їх вживає людина, дозволяють означити походження домашніх звірят; хемію і фізику, що постійно

¹⁾ Див. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, 3-e serie 1883, т. VI с. 785—791, 833—835.

беруть участь у досліді виробів і виробничих технік; мінералогію, що ідентифікує кам'яні породи уживані для виробу зброї, знаряддя і покрас — вона часом відкриває точне їх походження. Астрономія дозволила вияснити абсолютну хронологію в старім Єгипті і безумовно зробить ту саму послугу для мексиканської археології.

Можна сказати, що нема тої науки, яка в певний момент дослідження не могла-б допомогти антропологові в тих складних питаннях, що він собі ставить. Се, немає сумніву, творить одну з великих труднощів в його праці, якої складники розсіпані в масі часописів і книг всякого роду — але се також одна з найбільших принад сеї науки, бо се змушує дослідника увесь час заглядати по-за межі свого власного поля і бути в постійнім контакті з великим числом наукових дисциплін.

В сучасних умовах культурної продукції, що так утруднюють справу наукової бібліографії, вивчення людини в такім розумінню як я отсе виложив, змушує робітника звужувати своє поле, щоб могли обробляти його в глибочинь. Година енциклопедистів минула без вороття. Все більше і більше дослідник мусітиме обмежуватися дослідями над населеннями одного континенту аби пізнати його у всіх його аспектах.

Така географічна спеціалізація правда менш небезпечна ніж та, що поділяє Антропологів на стільки-ж груп, скільки є способів дивитися на раси і народи землі, але і вона має теж свої злі сторони. Та їх можна оминути, об'єднуючи в кожній лабораторії антропологів-спеціалістів для кожного континенту. Се дозволить їм працювати в тіснім контакті і утримувати один одного в курсі своїх спеціальних студій без утрати часу і без труду. Так будуть завжди можливі і систематичні праці, бо-ж кожний дослідник матиме в себе змогу синтезування переходячи за межі свого звичайного поля роботи до тих питань, що їх досліджують у сусідніх робочих ділянках.

Паралельно з сим гуртуванням сил в лабораторіях може бути організовано в кожному науковому центрі ще інше, не менш цінне об'єднання в виді наукових товариств, де різні спеціалісти, що займаються окремими галузями антропології, або тими численними науками, що їй допомагають, можуть обмінюватися думками, порівнювати свої висновки, обговорювати свої гіпотези і всяко помагати собі порадами. Таке товариство, засноване в Парижі літ тому з 50 під назвою «Institut français d'Anthropologie», об'єднує щомісяця на своїх зборах антропологів, соціологів, етнографів, преісториків, лінгвістів, біологів, фізіологів, палеонтологів, географів, істориків, геологів, зоологів і т. и. Імена чотирьох учених, що керували його зборами від часу заснування, освітлюють досить ясно широчину програми синтетичного досліду сього товариства: Соломон Рейнак, Марселен Буль, Рене Верно, Антуан Мейє. Користь, що їй мають члени товариства від от такого постійного контакту, незрівняна. Се початок, який варто було би поширити.

Підсумовуючи треба сказати, що колективна праця, розумова кооперація повинна врятувати вивчення людини від того роздроблення, яким загрожує йому потреба розподілу окремих завдань. Так, здається мені, могла-б розвиватися на далі ся прекрасна наука у всій своїй захоплюючій і змістовній різноманітності.

ЄВГЕН КАГАРОВ.

ФОРМИ ТА ЕЛЕМЕНТИ НАРОДНЬОЇ ОБРЯДОВОСТІ *).

Вступ ¹⁾. В основі найпримітивнішого світогляду людини лежить уява про властиву всім речам та явищам світу особливу безособову силу, яка може впливати на навколишню природу та чинити певні дії. Речі наповнено, якщо це можна сказати, особливим флюїдом, котрий від них випромінюється та переходить на інші предмети подібно тепловій або електромагнітній енергії. Цю магічну, чудодійну силу, яка виявляється в людині, в тварині, в інших об'єктах природи наука зазначає словами, позиченими з мови первісних народів, а саме — мана, оренда, тонді й т. п.

На величезнім просторі, що охоплює Індонезію, Меланезію і Полінезію та тягнеться від Малакського півострова і Суматри до о-вів Пасхи — слово «мана», уперше введене до наукової літератури англійським дослідником R. H. Codrington'ом ²⁾ вживається як речівник, прикметник та дієслово. «Мана» покриває собою низку понять: чарівну, надприродну силу, розливу по всій природі, діяння чарівника, міць молитви або замовляння (грец. *δύναμις*). Перехідне дієслово «манат» визначає «передавати комусь властивості мана», «робити недоторканим» (грецьк. *ἐναγίζειν, δαίμονα δίδόαι* у Гомера, *πνεῦμα δίδόαι* в Новім Зав., латин. *sacrificare*). Неперехідне дієслово «манат» відповідає грецькому *δύναμι* або *δαίμονα εἶναι, ἄγιον εἶναι* — бути, ставати табу. «Мананг» означає «шаман», «чарівник» (грецьке *θεῖος ἀνὴρ, δαίμονος, ἄγιος, πνευματικός*). Христос та святі, маючи особливу силу, що виходила з них, творять чуда, вони — «мананг», що дуже яскраво відбилосся в одному місці євангелії: і весь нарід хотів доторкнутися до нього, бо з нього виходила сила і спіляла всіх ³⁾.

Як прикметник «мана» можна перекласти грецьким *ἄγιος*, древн.-євр. «кадош», латин. *sanctus* ⁴⁾. Навпаки полінезійський термін «табу», що так

*) Кабінет Примітивної Культури друкуючи цю цінну статтю проф. Є. Г. Кагарова вважає дуже бажаним дальший історично-соціологічний дослід поодиноких тут вказаних ритуальних дій.

¹⁾ Скорочення: Зеленин = Д. К. Зеленин, Описание рукописей Архива Русского Географического Общества I—III, Петрогр. 1914—16. Материали по свадьбе etc. = Материали по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, изд. Ком по устр. студ. этн. экскурсий при Геофаке Ленингр. Гос. Универ. Вып. 1. Лгр. 1926. ERE = Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics I—XII. RG V u V. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen 1903—1928. Sartori -- P. Sartori, Sitte und Brauch, I—III, Leipzig 1910—1914. P.-W. = Pauly-Wissowa, Realencyklopaedie d. klass. Altertumswiss. D. d. A. = Dictionnaire des Antiquités, publ. par. Daremberg et Saglio. ²⁾ The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore, 1891. ³⁾ Лук. VI, 19. ⁴⁾ F. Pfister, Blätter zur bayrischen Volkskunde XI, 1927, 25 дд.; Йоро-ж, Reliquienkult im Altert. 476 дд. 531 дд.; Йоро-ж Kultus у P.-W. XI, 2115 дд.; Ed. Williger, Hagios, RG V u V, XIX, 1, Giessen 1922; Söderblom та інші, Holiness, ERE VI, 1913, 736 дд.

само увійшов до етнографії, може значити і «священний» (грецьк. *ιερός*, древнє-євр. *קדש*), і «проклятий», «нечистий» (грецьк. *κοινός*, древнє-євр. *לר*), подібно до латинського *sacer*¹⁾. Океанійському «мана»²⁾ відповідає низка аналогічних уявлень в інших народів: оренда в Ірокезів, маніту в Алгонкінів, ваконда Сіу (Сіуксів), арункулта і чурінга³⁾ у Австралійців, тонді у Батаків, *hasina* на Мадагаскарі, барака в Мароко й т. д. Не зупиняючися тут на аналізі цих понять⁴⁾, я хочу вказати тільки на те, що в старовинних Єгиптян⁵⁾, Євреїв⁶⁾, Греків⁷⁾, в раннім християнстві⁸⁾, в Індії⁹⁾, у Германців¹⁰⁾, а також у сучасних тубільних племен в Африці¹¹⁾ та в Сибіру¹²⁾ й т. д. є такий самий цикл понять. Не будемо торкатися тут складної проблеми про відношення між первісним «орендизмом»¹³⁾ та ідеєю душі¹⁴⁾, і уявою про предків¹⁵⁾. Вважаємо за потрібне відзначити, що теорія магічного преанімізма або орендизма здається нам вповні правдоподібною, у всякім разі як робоча гіпотеза, особливо в досліді елементів і форм народної обрядовості.

Справді, головною метою обряду є, загалом кажучи, вплив людини на ту безособову надприродну і діяльну силу, що розлита скрізь навколо, і що її будемо умовно означати, за Fr. Pfister'ом орендою. Завдання людини полягає в тому, щоб зберегти по змові свою життєву силу, вживаючи заходів проти впливу ворожої негативної оренди (обряди очисні та відвертальні)

¹⁾ Про взаємовідношення термінів священний, звичайний, чистий, нечистий див. N. Söderblom, *Einf. in die Religionsgesch.* Leipz. 1928³, 129—134. ²⁾ Див. про це поняття R. R. Marett, *Arch. f. R. W.* XII, 1909, 186 дд.; *Preuss. ib.* XIII, 1910, 425; XXI, 1922, 171 дд.; I. Röhr, *Anthropos*, XIV—XV, 1919—1920, 27 дд.; Fr. R. Lehman, *Mana. Der Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern* (Inst. f. Völkerkunde I, 2), Leipz. 1922. ³⁾ Про чурінга див. нині B. Spencer and F. J. Gillen, *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Lond. 1927. I, 99 дд. 135 дд.; II, 584 дд. ⁴⁾ Див. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Lpz. 1916, 33—113; *ERE*, VIII, 375 дд.; Beth, *Rel. u. Magie*, B. 1914, т. IV, 123 дд.; 1927³; R. Marett, *The Threshold of Religion*, 99 дд.; Karutz, *Emanismus*, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1913, 545 дд.; Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, *American Anthropologist* 1902, 33 дд.; N. Söderblom, *Das Werden des Götterglaubens*, 1916, 55 дд.; C. Clemen, *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*, Giessen 1916, 8 дд.; J. W. Hauer, *Die Religionen*, 1923, 103—116; 117 дд. 143 дд.; *Preuss.*, *Geist. Kultur d. Naturvölker*, 2-е вид. 1923, 54 дд.; Fr. Pfister, *Bl. z. b. Volksk.* X, 1925, 43 дд.; особливо 62 дд. XI 1927, 24 дд.; його-ж *Schwäb. Volksbr.* 96 дд.; його-ж статті в *Berl. philol. Wochenschr.*, 1920, 645 дд.; 1921, 394 дд.; 1923, 356 дд.; К. Грушевська, *З примітивної культури*, Київ, 1924, 130—169; Raf. Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, Lond. 1926, 498—505; порівн. 468 дд. і вказані праці літератури. ⁵⁾ Preisigke, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Vorstellung*, Papyrus-Institut Heidelberg, Heft 1. 1920; Obbink, *Die magische Beteekenis van den Naam inzonderheit in het oude Egypte* 1925; порівн. H. Bonnet, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 1927, 175 дд. і Spiegelberg, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* LVII, 1923, 145 дд. ⁶⁾ Bertholet, *Das Dynamische im Alten Testament*, Tübingen 1926, порв. J. Hehn, *Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.* 1925, 210 дд. ⁷⁾ Див. вище. ⁸⁾ Preisigke, *Die Gotteskraft d. frühchristl. Zeit*, hsg. v. Papyrus-Institut Heidelberg, Heft 6, 1922; Pfister, *Reliquienkult im Altertum II*, Giessen 1912, 609 дд. ⁹⁾ Oldenberg, *Gött. Gel. Nachr.* 1916, 715 дд.; його-ж *Die Weltanschauung der Brahmana, Texte* 1919; його-ж *Die Religion des Veda* 1923³; A. Введенський, *Религ. сознание язычества*, М. I. 1902, 424 с. ¹⁰⁾ E. Mogk, *German. Religionsg.* 1921², 14 дд.; його-ж, *Streitberg Festgabe* 1924, 278 дд. ¹¹⁾ Leo Frobenius, *Und Afrika sprach*, I, B. 1912, 203 дд.; Spieth, *Die Relig. d. Eweer*, Götting. 1911, 146 дд. ¹²⁾ Л. Штернберг, *Этнография I*, 1926, 33. ¹³⁾ Термін, введений Fr. Pfister'ом для зазначення примітивного світогляду, звязаного з концепцією „мана“; від „мана“ нового слова незручно було б утворювати, бо вже є спеціальний термін „манізм“ в розумінні культу предків, від латинськ. *manes* — душі померлих. ¹⁴⁾ R. Karsten, *op. cit.*, 501, Л. Я. Штернберг, *Этнография I*, 1926, 32 дд. та інші гадають, що поняття „мана“ не первісне, а секундарне, яке повстало із ідеї душі. ¹⁵⁾ Див. Pfister, *Blätter z. bayr. Volksk.* XI, 1927, 31 дд.

та підсилюючи власну оренду, власне тонді притоком інших сил (обряди, що забезпечують підпорядкування цих сил людині, сполучення з ними, то-що). Канібалізм або антропофагія та вживання крові підносить оренду людини, бо кров і голова, за уявою примітивних, найважливі центри життєвої сили. Некультурні племена поїдають померлих родичів та ворогів, щоб собі набути їх цінних властивостей. Одно з південно-американських племен висмоктує мозок з костей померлих одноплемінців, щоб засвоїти їх життєву силу¹⁾. Тідей, за старо-грецьким мітом, розбиває череп убитого ворога Меланіпа і видає його мозок²⁾. У великоруській казці сила богатыря передається іншій людині разом з його випитою кров'ю³⁾. Знахар, шаман, жрець, священник, ватажок, цар володіють особливо могутньою орендою. В цім вихідний пункт теократії та культу правителів. Жезл і скіпетр вирости із звичайної дерев'яної палиці, наповненої магічною силою, ц. т. з чарівної палички, ніби зарядженої орендою⁴⁾. Шаманський костюм, жрецький одяг, орнат, царські інсигнії служили для підсилення магічних здібностей цих осіб та збільшеної охорони їх від впливу сил ворожих. Також вважається, що місця і предмети культу (храми, олтарі, деякі частини житла, священні символи, що вирости з магічних об'єктів, то-що) володіють особливою, таємничою силою, що збільшується через різні прикраси, обмащування, узливання та подібні обряди. Уся примітивна магія є властиво не що інше, як сукупність засобів впливу людини, точніше її життєвої сили, на оренду інших людей та речей. Ці засоби в їх елементарній формі зводяться до звуків, слів та рухів тіла. А сполучаючись разом вони утворюють обряд (вигнання коров'ячої смерти, сцілення хворого, прощання нареченої з родичами, приєднання її до нової родини, наврочення ворогові, то-що). Більш менш замкнені комплекси обрядових дій, що гуртуються навколо якогось моменту в громадським або в особистім житті людини (сівба, жнива, календарне свято, народина, повноліття, шлюб, смерть та інше), утворюють ритуал (дожинки, масляна, святки, обрядовість на Купайла, весільний та похоронний ритуал та інше). Усі ці явища становлять предмет особливої науки, котру можна назвати обрядознавством.

І. Елементи народної обрядовості.

1. Акустичні елементи обряду.

Батак клацає язиком, щоб покликати свою життєву силу, своє «тонді» до жертви, яку він приносить, і потім виголошує молитву⁵⁾. У племені Дуала в Африці божество кличуть свистом⁶⁾. Естонці, Олончани та інші народи викликають вітер свистом⁷⁾. В Індонезії закликають потрібного вітра підчас плавби довго та часто повторюючи звук *ūtūtūtū* та постукуючи веслом по човні⁸⁾. Цей свист, клацання то-що звичайно мають привабне значіння⁹⁾. А. Dieterich¹⁰⁾ висловив вірний здогад, що застосування цих

¹⁾ Н. Харузин, Этн. IV, 125 дд. ²⁾ Pherec. fr. 51a, Bethe, Theban. Heldenlied, 1891, 76 д. ³⁾ Д. К. Зеленин, Великорусские сказки Пермской губ. Петроп. 1914, 20. ⁴⁾ Frazer, The Golden Bough, 3-е вид. I. The Magic Art and Evolution of Kings, Lond. 1911. ⁵⁾ Warnock, Die Religion der Batak, Quellen der Religionsgeschichte I, 1909, 56. ⁶⁾ Schurtz, Urgeschichte d. Kultur, 1900, 583. ⁷⁾ В. Харузин, Этнорп. I. 1909, 353. ⁸⁾ Там же. ⁹⁾ Lasch, Arch. f. R. W. XVIII, 589 ff. ¹⁰⁾ Eine Mithraslit. 40 дд.

звуків перенесено із сфери відношень людини до тварин нз відношення людини до демонічних сил: справді бо, бортяники, напр., лізуть на дерево, дзиччать і гудуть, удаючи рій бджіл та думаючи, що вони сідатимуть на це дерево¹).

Але примітивна людина переконана в тім, що за допомогою неартикулованих звуків можна також і відігнати ворожі сили. В цім рація обрядового шуму або дзвону. Караногайці підчас важкого породу збираються натовпом коло входу в шатро (кибитка) і здійснюють неймовірний галас, вдаряючи молотками в порожні казани, щоб відігнати нечисту силу²). Особливо надійним засобом в боротьбі зі злими духами та вроками вважається стрілянина з рушниць та пістолів (зчаста холостими набоями), що практикується в багатьох народів на народинах, весіллі, похоронах³), а також вночі під Новий рік⁴), підчас граду⁵) то що.

Дзвін металю (дзвоники, бубонці та ин.) уже в старовину вважали могутчою охороною⁶). Недаром дзвони християнських церков мають написи: *ad fugandos daemones* або *daemones repellit* і т. и.⁷) У первісних народів підчас затемнення сонця або місяця намагаються ударами в тази (миски) прогнати демона, що загрожує світлу⁸). До цього-ж слід віднести звичай бити в металічні предмети підчас весілля⁹), та дзвонити в хліборобській обрядовості¹⁰) то що.

На дальших стадіях культурного розвитку демонів приваблюють, усмиряють та відганяють за допомогою музикальних інструментів. Особливо поширене вживання тріщотки, що походить на думку J. W. Hauer'a¹¹) та інших з палеолітичної епохи. Ці тріщотки та жужалки давали різкі, неземні звуки, котрі усе покоряли та впливу їх не можна було противитися¹²).

В Старім Завіті Давид¹³) за допомогою гри на лірі виганяє злого духа, що вселився в Саула. У деяких народів з тією-ж метою уживають ріжок¹⁴). Музика також служить для збудження екстазу, для підняття власної оренди, та щоб мати змогу впливати на інших. Згадаймо грецьку легенду про

¹) Н. Познанский, Заговоры, Пгр, 1917, 192. ²) Г. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, Тифл. 1913, 98 і д. ³) Чурсин 126, E. Fehrle, Mein Heimatland, Bäd. Blätt. f. Volksk. I. 1914, 55 дд.; Naumann, 83, Краудей, Мистич. роза 323 дд.; Feilberg, Arch. f. R. W. IV, 1901, 170 дд. 274 дд.; Samter Geb. Hochz. Tod. 44 дд. Westermarck, A short History of Marriage, L. 1926, 200; O. Gruppe, Griech. M. u. Relig. 896 дд.; Latte, De saltationibus Graecorum 1913, 39. ⁴) W. Bracksick, Heimatsbl. d. roten Erde, I, 1920, 139 дд. ⁵) M. Dolenc, O streljanju na Slovenskem, Gruda I, 1924, 113—118, 144—149. ⁶) Див. літературу наведену в моїй праці „Культ фетишей, растерний и животных в древ. Греции“, СПб, 1913, 83, прим. 2; позатим Abt, Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei, Giessen 1908, 190, Anm. 2; A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T., Lpz. 1912, 85 f.; Gruppe G. M. u. Rel. 897. A. 5; 899 A. 8; Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult. Giessen 1910, 115 дд. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Giessen 1909, 83 sqq.; Frazer, The Golden Bough I³, The Magic Art, 2, Lond. 1913, 343 дд.; II Taboo and the Perils of the Soul 232 дд.; Чурсин 129 дд. ⁷) E. Stemplinger, Antiker Aberglaube in moderner Ausstrahlungen, Lpz. 1922, 86; F. Pfister, Schwäb. Volksbräuche, Augsburg 1924, 58. ⁸) Boll P.—W. VI 2331 дд., Stemplinger, ib. 86. ⁹) Зеленин, I. 91. ¹⁰) Sartori II, 63, A. 5; 72, A. 25. ¹¹) Die Religionen I, Stuttg. 1923, p. 158. ¹²) A. Lang, Custom and Myth, L. 1884, 29—44; A. Jacobsen, Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop. 1894, 104 дд., J. D. E. Schmelz, Das Schwirrholtz, Hamb. 1894; Wilh. Schmidt, Z. f. Ethn. 1908, H. 6; R. R. Marett, The Threshold of Relig. L. 1914², 145 дд.; A. C. Haddon, The Study of Man 1898, 277—327; J. W. Hauer, op. cit. 157 дд., 187, 438; J. G. Frazer, The Golden Bough, VII, Balder the Beautiful 2 (L. 1913) 227 дд. Решту літератури наведено в останніх двох працях. ¹³) I кв. Самуїла, 14 ідалі. ¹⁴) Scheftelowitz A. f. R. W. XV 485 дд.

Орфея¹⁾, фінську — про Вейнемейнена, то що. В цім — рація оргіастичної музики флейт, цимбал, сурми. В релігії Старого Єгипту музика грала важну роль²⁾. В Греції на Елевзинських містеріях серед моторошної тиші раптом чулися страшні звуки, що потрясали усе єство посвячуваних; підчас драматичної вистави міту про Персефону зойк жриці, що грала роль Персефони, ваглушали звуками ударних музикальних інструментів³⁾. У сучасних первісних народів музика й співи широко вживаються для збудження екстазу. Серошевський⁴⁾ картинно описує музику, що супроводить «капканіє» якутського шамана: звуки барабана спочатку ніжні, майже нечутні, як комарине брєніння, помалу ширяться, ростуть як шум бурі, що наближається, досягаючи апогею, коли міцні удари в барабан зливаються в одне бєпереривне гудіння. Разом з цим бряжчать і дзвенять дзвоники, бубонці і брязкальці, ніби цілий водоспад звуків, готовий залити свідомість присутніх; але раптом уся музика затихає. Уживання бубнів та колотушок дуже поширене серед шаманів (не тільки в Сибіру), як спосіб призводити себе до стану екзальтації⁵⁾. Взагалі прадавній звязок музики з магією не підлягає жадному сумніву⁶⁾, і численні пережитки цього звязку збереглися в побуті різних народів. Це видно вже хоч би з самої назви замовлянь (лат. *incantatio*, грец. ἐπιφοῖς, фінськ. руна й т. и.). У Поляків існує звичай, що має назву *odegranie*. Це відбувається в костьолі над сорочкою хворого. Органіст розстелює сорочку та грає літанію. Після такого *odegrania* хворий або-ж арау видужає, або-ж помре⁷⁾.

2. Словесні елементи обряду.

Слово, що спершу тільки поясняло магічний акт, згодом, як забувалась рація обряду, починає відриватися від обряду, розростатися за його рахунок, набувати самостійної магічної сили⁸⁾. Не тільки короткі формули-прохання, або заклинання первісної людини, але якесь одне слово, що імпровізовано виривається з грудей, має в очах особи, що його виголошує, велику магічну силу (оренду). У Нєгрів Ваджагга підчас посухи від села до села несеться лише такий крик: «Мою, Oil!» себ-то: «О, дощ!⁹⁾».

Між замовляннями та молитвою принципово немає жодної різниці: і там і тут людина впливає на околишній світ або на вищу за неї силу за допомогою тої-ж самої оренди, що властива обрядовому слову. Не дурно Пліній говорить¹⁰⁾ про *vis carminum*; згадаймо Овідієву фразу: «і слова мають вагу» (*dictaque pondus habent*)¹¹⁾. В народніх забобонах замовляння, прокляття, то що, зчаста вдаються чимсь матеріяльним: Араб, якого проклинає ворог, кидається на землю, щоб прокляття перелетіло через його голову¹²⁾. Цьому

¹⁾ Матеріал у О. Kern. *Orphicor. fragmenta* 14 дд. ²⁾ Див. наведену у А. Wiedemann'a А. f. R. W. XXI. 1922, 466 літературу. ³⁾ Н. И. Новосадский, *Элевзинские мистерии* СПб, 1887, 97 і д. 128. ⁴⁾ Якутина, СПб. 1896, 641. ⁵⁾ Н. Харузин, *Этнография IV*, 1905, 412—435; В. Харузина, *Этнография I*. М. 1909, 460 і. д. прв. ⁶⁾ Curt Sachs, *Die Musikinstrumente Indiens u. Indonesiens*, Berl. 1915, 54. дд. ⁷⁾ Combarieu, *La religion et la magie*, Par. 1914. ⁸⁾ Н. Познанский. *Заговоры*, П. 1917, 285. ⁹⁾ Н. Познанский, *ib.* 153 дд. 158; Е. Кагаров, *Древне-греческие таблички с проклятиями*, Харьков 1919, 48. ¹⁰⁾ В. Gutmann, *Feldbausitten und Wachstumsbrauche der Wadschagga*, Z. f. Ethn. XLV, 489; Schwenn, *Geb. u. Opfer*, 1927, 3 дд. ¹¹⁾ N. h. XXVIII. 2, 10 sq. ¹²⁾ Ovid. *fast.* I, 192. ¹³⁾ Ign. Goldziher. *Abh. z. arab. Philol.* I, Leyden 1896, 29.

відповідає священна формула Brahman у Індусів, що означає разом і містичну субстанцію і енергію¹⁾.

Найяскравіший вираз знаходить собі віра в безмежну силу молитвенної формули у Індусів: перед міццю молитви побожної людини тримтять сами боги²⁾. Силу магічної формули можна збільшити за допомогою особливих дій або стереотипних засобів в мові чи в стилі формули, — як ось: повторення, синоніми, плеоназми, уживання багатьох сполучників або уникнення їх, еліipsis, паралелізма, ритм, засіб найповнішого перечислення, симпатичної гіперболи, антиципації то що³⁾.

Особливо важну роль в магічній формулі відіграє ім'я демона (божества) або людини, яку проклинають; бо ім'я за уявою примітивних є частина самого ества⁴⁾. Поскілки ім'я божества ототожнюється з його носієм, то знання цього імени або виголошення його надає людині сили й над самим божеством⁵⁾. Недурно в єгипетських релігійних текстах так часто повторюється фраза: *gh — kwj gn — k*, с. т. «Я знаю твоє ім'я»⁶⁾. Той хто знає ім'я ворога має силу над ним самим⁷⁾. Звідци звичай ховати свої імена особисті, або заміняти їх підчас хвороби (див. нижче).

Думка про те, що заклинання та молитві властива особлива внутрішня імманентна ім сила, знаходить відгук у звичай розмочувати в воді написаний на бумазі або на яким іншим матеріалі магічний текст, а потім воду випивати, сприймаючи таким чином «оренду» заклинання та молитви⁸⁾.

¹⁾ Oldenberg, Weltanschauung d. Brahmana — Texte 1919, 133 дд.; Його-ж Götting. Gel. Nachr. 1916, 715 дд.; Його-ж Die Religion des Veda 1923³⁾; А. Введенский, Религиозн. сознание язычества, I. М. 1902, 424 дд.; нрв. Osthoff, Bezz. Beitr. XXIV, 121 дд.; Bouché-Leclercq, D. d. Ant. вид. Daremberg — Saglio, s. v. carmen, A. Audouin, Defix. tabellae, P. 1904, p. LIV; G. Appel, De Romanor. precationibus, Giessen 1909, 73 дд.; R. Heim, Incant. mag. graecae, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIX, 1891, 465 sqq. 544; S. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Giessen 1900, 77; Rich. Meyer, Altgermanische Religionsgesch. Lpz. 1910, 133 дд.; В. Вундт; Миф и религия, СПб. 1912, 194 дд.; М. J. Eisen, Estnische Mythologie, Leipz. 1925, 21; Fr. Schwenn, Gebet u. Opfer 1927, 6, 63 passim. А. В. Ветухов, Заговори, заклин. обереги, Варш. 1907, 69 і дд. ²⁾ Rich. Meyer, Altgerm. 138, прим. 5. ⁵⁾ Див. Познанский, 80 дд., 84, 89 дд., 94 дд., 119, 130 дд. passim; Е. Кагаров, Греческие таблички с проклятиями, 34 дд. Schwenn, Geb. u. Opf. 7 f. 80; W. Schmidt, Das Proömium d. demosten. Kranzrede in religionsgeschichtl. Beleuchtung, A. f. R. W. XIX, 1919, 276 дд.; Heiler, Gebet 39 дд.; Dornseiff, Pindars Stil, 1921, 26 дд. ³⁾ Wundt, Völkerpsychol. IV, 3, 1920, 110; Н. Güntert, Sprache d. Götter u. Geister 1921, 5; А. Erman, Aeg. Relig. 1905²⁾, 88 дд.; v. Andrian, Korresp. Bl. d. Deutsch. Gesellsch. f. Anthropol. XXVII, 1896, 115; Його-ж Prähistor. u. Ethnographisches 1915, 268 дд.; Tylor, Early History of Mankind 123; Andree, Ethnographische Parallelen 165 дд.; E. Clodd, Tom-tit-tot, Lond. 1898, 53 дд. 79 дд.; Frazer, Taboo and the Perils of the Soul (Gold. Bough² II), 318 дд.; А. С. Haddon, Magic and Fetishism 22 дд.; Jevons, Introd. to the History of Religion 1909⁴⁾, 245, Нурор, Navnets magt, Mindre Afhandl. udg. af det phil.-histor. Samf. Köbenh. 1887, особ. 118 дд.; Obbink, De magische Beteken's van den Naam, 1925 (під руками не було); J. V. Palmquist, Rester av primitiv. religion bland värmlands finnbefolkning, Karlstad 1924, 158 дд.

⁴⁾ W. Kroll, Rhein. Mus. f. Philol. LII, 1897, 345; L. Radermacher, Rhein. Mus. f. Philol. LX, 1905, 586; W. Schmidt, Die Bedeut. des Namens im Kult und Aberglauben, Progr. Darmstadt 1912; Ausfeld (див. нижче) 519 д.; Fahz, Doctr. mag. 158. 4; Reitzenstein, Poimandres 17, 6; Dieterich, Mithraslit. 110 дд.; і примітки О. Weinreich'a до нового видання; Pradel, Gebete etc. 296, Preuss, Globus, LXXXVII, 395; Riess, Amer. Journal of Philology XVIII, 194 ad Aristoph. Ran. 298 sqq.; Abt. Apolog. 120; Hirzel, Der Name, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXVI, 2, 1918 (є нове видання). ⁵⁾ Кагаров, Греч. табл. с проклят., 45. ⁶⁾ Див. крім вищеназваних праць ще von Negelein, Arch. f. R. W., V, 1902, 35 д., А. Dieterich, Mutter Erde 34; Чурсин, Очерки 110. ⁷⁾ Velten, Sitten u. Gebräuche d. Svaheli 4 дд.; Andrian, Ethnol. u. Prähistor. 273 д.; Ganschinitz, P. W. I A. 932 д.

Звідни — роля написаних магічних або священних слів, а також букв і чисел, як амулетів і талісманів¹⁾. Надзвичайно сильна «оренда» приписується таким магічним записам, котрі ніби-то впали з неба (Himmelsbriefe) та що їх салдати, найбільше католики, носили з собою як обереги підчас світової війни²⁾.

Деякі з таких чудесно знайдених молитов виступають як на Заході, так і в нас в ролі тк. зв. «кругових листів» (нім. Kettenbriefe), розсланих в проханням переписувати їх та розповсюджувати поміж друзів-знайомих. Зразки таких листів-молитов наведено у Fehrle в його книзі Zauber u. Segen, 1926, 73 дд. Примітивним народам також не чужа віра в чудодійне (божественне) походження магічних формул і засобів³⁾. «Оренда», властива магічному записові, на думку малокультурної людини настільки сильна, що вона иноді скеровує заклинання не на демона або іншу таємничу силу, а на самий список: Conjuro te, charta etc.⁴⁾.

Але ця «мана», ця чарівна сила, властива певним словам та виразам виявляє свою чинність тільки тоді, як її виголошують без яких-будь переключувань. Поки слово було тільки appendix'ом обряду, поясненням магічної дії, поки воно відограло підлеглу, службову ролю, воно могло набувати ріжноманітних форм; але в міру того, як слово помалу набувало значіння самостійного в виді магічного засобу, повставала і вимога точного додержання формули⁵⁾. У всіх народів ми знаходимо приписи, щоб жерці підчас молитви не випускали з неї жодного слова, не припускали-б помилок на слові, змін мелодії або ритму, бо инакше молитва не матиме значіння⁶⁾. Ось чому молитва вимовляється звичайно голосно. Sudhaus⁷⁾ показав, що молитви вимовляються пошепки чи про себе тільки тоді, як людина хоче зберегти в тайні їх зміст; закляття-ж завжди виголошуються пошепки, щоб протичародійство не знищило сили закляття. Його досліди продовжив був Schmidt⁸⁾. Abt⁹⁾ наводить свідчення того, що на Сході магічні тексти вимовляють пошепки або ввівголоса¹⁰⁾.

Тут я не можу зупинятися на ролі незрозумілих імен і слів (βάρβαρα ονόματα, ἑρῆσια γράμματα¹¹⁾), а також окремих літер¹²⁾.

Питання про відношення замовляння до молитви є в науці спірним. Більшість західно-європейських дослідників за R. Maret'ом вважає замов-

¹⁾ Див. наведену в моїй книзі „Культ фетишей, растений и животных“, 85, пр. 5 і 6 літературу і поза тим Познанский, 69 дд.; Tambornino, 80 д.; Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie, 1922; Eitrem u. Friedrichsen, Ein christliches Amulett auf Papyrus, Kristiania 1921. ²⁾ Hellwig Weltkrieg und Aberglaube, 1916, 35 дд.; Stübe, Der Himmelsbrief, 1918, Pfister, Schw. Volksbr. 36 д., Fehrle, Zauber und Segen 1926, 68 д. ³⁾ Parkinson, Dreissig Jahre in der Südsee 121 дд. ⁴⁾ Mélu-sine VI, 232. ⁵⁾ Познанский 161 і дд. прв. обернення емоційного виклику свободної мольби в скам'янілу молитвенну формулу: Fr. Heiler, Das Gebet, eine religionsgesch. u. religionspsycholog. Untersuchung 1918, 37 дд. ⁶⁾ H. Visscher, Relig. u. soziales. Leben bei den Naturvölkern, Bonn 1911, I, 252, Fustel de Coulanges, La cité antique, Par. 1908, p. 195 sqq.; Wissowa, Relig. d. Röm 397, Appel, De Romanor. precationibus. 1909, 205 д., Ziehen, P. W. VIII, 1422 д.; P. Stengel, Gr. Kultusalt. 1920, 79 ⁷⁾ Lautes und leises Beten, Arch. f. R. W. IX, 1906, 185 дд. прв. Josef Balogh, A. f. R. W. XXIII, 1925, 345 д. ⁸⁾ Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus, RGV u. V, IV, I, Giessen 1907, 55 sqq. ⁹⁾ Apol. des Apul. (RV u. V. IV, 2, 1908), 286 д.; Познанский 280 дд. ¹⁰⁾ Прв. римські молитви також Appel 208 дд. ¹¹⁾ Див. Dedo, De antiquorum superstitione amatoria, Gryphiae, 1904, 33 sq., Tambornino 73 sqq., C. Zipfel, Quatenus Ovidius in Ibide Callimachum.. secutus sit, Lipsiae 1910, p. 14 adn. 2. (тут і решта літератури). ¹²⁾ Dornseiff, Buchstaben-Mystik, Στοιχεία VII, 1916; E. Fehrle, Zauber u. Segen 1926, 62 дд.

ляння за зародок молитви¹⁾. Ця первісна форма, що її деякі вчені називають молитво-подібним замовлянням або чародійницькою молитвою (нім. *Zauberbeten*), на думку дослідників або супроводила магичну дію (Marett), або імперативно ніби гіпнозом, підкоряла духів людській волі (Jevons), або виникла безпосередньо з чародійства над іменем (Vierkandt). Цікаво те, що ще в 60-их рр. XIX ст. Орест Міллер²⁾ висловлював думку, що замовляння виникло раніше од молитви, і що спочатку найголовніше значіння мала віра в могутнє значіння слова та обряду. Karl Beth³⁾ зауважує, що навпаки, історія не знає жодного прикладу переходу магичного обряду в релігійний, і що бачимо більш явище протилежне: молитви вживаються як заговорні формули. З цим твердженням навряд чи можна погодитися. Перехід магичного заклинання, в супроводі обрядової дії, в молитву можна ясно прослідити хоч би на текстах грецьких проклять⁴⁾. Перехід же молитов у замовляння, як це приймає для найдавнішого часу О. О. Потебня (в своїх ранніх працях) та Мансікка⁵⁾, є насправді секундарний пізніший процес⁶⁾. У німецького вченого Friedr. Schwenn'a ми знаходимо в цім питанні деяке хитання: в книзі, що допіру вийшла, присвяченій спеціально молитві та жертвам в грецькій культурі, він підкреслює близькість молитви та заклинання. Чарівник — пише він — намагається не переконати духів своїми промовами та рухами, але підкорити надлюдського діяча або безособові сили природи своїй волі. Робота його має чисто механічний, «технічний» характер: вона діє з такою точністю як калкани (лапки), настановлювані на ловах. Для молитви і замовляння спільним являється слово, як знаряддя та іраціональний спосіб його впливу⁷⁾. Зазначаючи наявність великої кількості магичних рис в молитві⁸⁾, Schwenn висловлює здогад, що молитва і заклинання виникли з одного і того-ж самого кореня — з афекта, звертання людини до оживленого об'єкта зовнішнього світу⁹⁾. З другої сторони цей самий автор кількома сторінками назад пише: цим тільки в загальних рисах доводиться те, що молитва не виникла з магії, але не стверджується безсумнівно¹⁰⁾. Другий німецький дослідник античних релігій, Otto Kern, в книзі, що появилася не-що-давно: «Релігія Греків», вказав на труднощі в розв'язанні цього питання; він зауважує ось що: чи з'явилися молитва *prîus* чи заклинання, або-ж, що правдоподібніше — обидві ці форми повстали незалежно одна від одної; у всякім разі ім'я істоти, яку закликалося або заклиналися, стало зерном, зародком для дальшого розвитку¹¹⁾.

Що-ж до зовнішньої структури чи композиції заклинання і молитви то тут ми знаходимо ось такі постійні конструктивні елементи: початок (зачин).

1) From Spell to Prayer, Folk-Lore XV 1904, 134 дд; друквано в збірнику Threshold of Religion 1914²⁾. 2) L. R. Farnell, The Evolution of Religion 1905, 163 дд, розділ: The Evolution of Prayer from lower to higher Forms; F. B. Jevons, Idea of God in Early Rel. 1911, 108 дд., K. Th. Preuss, Globus, LXXXVI, 397; Vierkandt, Globus XCII, 61; M. Nilsson, Primitive Religion, 80 д; Wundt, Völkerpsych. VI² 453 дд; R. Wünsch, P. W. IX, 142, Pfister, P. W. XI, 2154; Appel 215 та інші. 3) Опыт историческ. обозр. русск. словесности, СПб 1865, I, 1, стр. 67, 84. 4) Einf. in die vergleichende Religionsgesch. 1920, 66. 5) Прв. мою розвідку: Греч. таблички с проклятиями, стр. 48—49. 6) А. Потебня, О некоторых символах в слав. народн. поэзии, Харьк. 1860, 32; прв. все таки, А. А. Потебня, Малорусск. народн. песня, Воронеж 1877, 20; V. Mansikka, Ueber russ. Zauberformeln, Helsingf. 1909, ст. V 33 дд passim. 7) Познанский, 67 дд., 75 дд., 151 дд., 155 дд. 8) Schwenn, op. cit. 63. 9) Ibid 65 дд. 10) Ibid. 80 дд. 11) Ibid. 70. 12) O. Kern, Die Religion der Griechen, I. Berlin 1926, 151.

епічна частина (опис обрядових дій, що колись супроводили замовляння, а згодом тільки згадуються), лірична частина, що висловлює певне побажання в формі симпатичного порівняння (двочленний паралелізм), містичні імена і замикання (закрепка, «ключові слова»). Архітектоніка старо-грецьких проклять за моїми дослідями характеризуються такими інгредієнтами: 1) ім'я ворога, 2) ім'я покликаного демона, або божества, 3) бажання, що може бути у формі порівняння, прохання зверненого до надприродної істоти або звичайного побажання¹⁾. Молитва в розвиненій своїй формі складається, як показав С. Ausfeld, з трьох складових частин: 1) призов або звертання до божества, 2) епічна частина і 3) прохання або побажання²⁾. Продовжуючи досліді названого вченого я на одній з доповідів своїх в лєнінградськїм Науково-дослїдчїм інститутї вивчення літератур та мов Заходу і Сходу (23 лютого 1926 р.) намагався показати, що загальна формула замовляння має такий вигляд:

$$J + E + L + B + Z$$

де *J* означає звертання, *E*—епічну частину, *L*—ліричну частину, *B*—містичні імена і *Z* висновочні (кінцеві) слова. При цьому епічна частина може означати дії, які відбуваються (*a*), мотиви погрози (*h*), мотив нагороди демонові (*f*), засіб запламовання супротивника (*k*), засіб призвести до співчуття (*m*), поклик на божественний авторитет (*θ*), оповідання (*e*), то що. Рівно-ж як і лірична частина може містити в собі прості побажання в 3-ій особі (*v*₃), наказ, звернений до об'єкту заклинання в 2-ій особі (*v*₂), побажання, висловлене в формі порівняння (*g*) або умову, яку не можна виконати (*n*), то що. Отже в повнім вигляді формула заклинання має такий характер.

$$J + (a + h + f + k + m + \theta + e) + (v_2 + v_3 + g + n) + B + Z.$$

Ось конкретні приклади *J*—Гой еси ты, зоря утренняя, и ты зоря вечерняя!... Гой еси, солнце жаркое!... Месяц, ты месяц!...³⁾ Святая мать Киевская⁴⁾.

a: Пойду я, р. б. NN в лес к белой березке, сберу белое бересто, брошу в печь огненную, как то бересто на огне горит и тлеет, так бы...⁵⁾

h: Замовляння фруктового дерева в діалогічній формі на Україні: «Не рубай мене: буду вже родити!»—«Ні, зрубаю: чомусь не родила?»... «Бійся бога, не рубай: буду родити лучче за всіх!»—«Гляди-ж!»⁶⁾.

f: Дощику, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику; сікни, рубни дівицею, холодною водицею⁷⁾.—Дождик, дождик, пуще! Дадим тебе гущи⁸⁾.

k: Спосіб наклепу (*δισβολη*) зустрічається в грецьких замовляннях і прокляттях⁹⁾.

¹⁾ Е. Кагаров, Греч. таблички с проклятиями, 28—33, 49—51; Е. Kagarow, Form u. Stil d. Texte d. gr. Fluchataf., Arch. f. R.W. XXI 496. ²⁾ С. Ausfeld, De Graecorum precationibus, Jahrb. F. Philol. Suppl. XXVIII, 1903, 525 дд. ³⁾ В. А. Келтуяла, Курс истории русской литературы, СПб, 1913, I, 336. ⁴⁾ Познанский, 68. ⁵⁾ Познанский, 207. ⁶⁾ Ефименко, Сборн. малор. заклинаний, М. 1874, § 143. Прв. мотив погрози Heim. Incant. 479 дд., Pradel, 355, 1; Abt, 122 дд., Appel, 139 sqq; Fahz, Doctr. mag., 53 sq., L. Radermacher, A. f. R.W. XI, 1908, 13, 1. ⁷⁾ Прв. численні варіанти цього замовляння у Єфименко, цвт. праця § 197 дд. ⁸⁾ Безсонов, Детские песни, М. 1868, 14 Прв. Засіб обдіянки нагороди Appel, 68, 152. ⁹⁾ Wünsch, Defixionum tabellae Atticae B. 1897, praef. XIV^b, Abt 123—49; 311—237.

m: Цей спосіб засвідчений для грецьких заговорів та молитов ¹⁾.

θ: Nie ja lekarz, sam pan Jezus lekarz. ²⁾. — И не я помогаю, не я пособляю, — пособляет сам господь бог, сам Исус Христос ³⁾.

e: (оповідання) — очевидно розросло із двочленного паралелізму третьої частини (*L*). Не-що-давно Eugen Fehrle дослідив цей елемент німецьких замовлянь ⁴⁾. Н. Познанський наводить низку східно-слов'янських, латинських та західно-європейських замовлянь з розрослою епічною частиною ⁵⁾. Наведу український приклад: «Іхав Юрій на білім коні, за ним бігло три пси: один білий, другий сірий, третій чорний. Білий з біла ока сльозу зливає, тьму закликає... рабові б. NN більмо зганяє» ⁶⁾.

Ріжновидність *e* являє собою поклик на прецеденти ⁷⁾.

Епічна частина увиходить в склад найстарших заговорних формул: староегипетських, асиро-вавилонських, індійських, грецьких ⁸⁾.

В частині ліричній побажання спершу вимовлялося в формі двочленного паралелізма: магичний обряд пояснюється зіставленням навмисне відтвореного явища з бажаним. Згадаймо знаменитий двостих Вергілія:

Limus ut hic durescit et haec ut cera liquescit
Uno eodemque igni, sic — nostro Daphnis amore ⁹⁾.

що сходить до Теокрытогого:

ὅς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάχω,
ὅς τάχιδ' ὅπ' ἔρωτος ὁ Μύρτιδος αὐτίκα Δέλφις ¹⁰⁾.

Усі формули, порівняння, як позитивні так і негативні (типу *quomodo* і *quomodo non* за термінологією Mansikk'и) засновано на симпатичній або симільній магії (— «як мертвий не встає, також не вставав би NN») З цієї формули згодом може відпасти перший член паралелі (*quomodo* — як...); тоді одержуємо просте побажання в формі 3-ої особи ¹¹⁾. Але з другої сторони може відпасти і другий член паралелі і тоді залишається сама епічна частина, яка іноді розростається в довге оповідання ¹²⁾. Без сумніву, принаймні, одне—формула двочленного паралелізму була головним зерном чи ядром замовляння; окремим випадком негативного порівняння є формула умови, яку не можна виконати ¹³⁾: «Коли черв'як у воді буде камінь гризти, тоді на мене р. б. NN буде суд вставати» ¹⁴⁾.

*V*₂—дуже поширений інгредієнт заговорного тексту:—«Уникайтеся, криксы, и зависныи, и радосныи, и урошныи, и прирошныи, световые, заравыи, и полунощныи, и повдзенишныи ¹⁵⁾». Fleisch und Blut, Haut und Bein, steh wie Stein ¹⁶⁾. Brand, steh stille! ¹⁷⁾ Hund, du hältst deinen Mund und deine Zähne, und lass mich gehn! ¹⁸⁾ і т. п.

¹⁾ Кагаров, Греч. табл. с прокл. 42. ²⁾ Wisla XIII, 331. ³⁾ Ветухов, 350; прв. Познанский, 156 д. ⁴⁾ Zauber und Segen, 1926, 35 дд. ⁵⁾ 62 дд. ⁶⁾ Ветухов, 317, там-же численні варіанти. ⁷⁾ Познанский, 150, 153 дд. ⁸⁾ Erman, Aegypten u. ägypt. Leben, II, с. 471 д., його-ж, Aegypt. Religion, 150 дд. 239, Fossey, Magie assyr. 123 дд; Dieterich, Abraxas, 136 д., Oldenberg, Relig. d. Veda 517; Heim, Incantam. mag. 495 дд., Pradel 338 дд., Abt, 132, 230, 278, 6; Höfler; A. f. RW. VI, 164 дд., Grimm, D. Myth II⁴, 1042 f., Kuhn, Kuhns Zeitschr. XIII, 49 дд. 113 ff., Fehrle, Zauber u. Segen, 1926 35 дд., passim. ⁹⁾ Vergil. ecl. VIII, 80 sq. ¹⁰⁾ Theocr. Idyll. II, 28 sq. ¹¹⁾ Кагаров. Табл. ¹²⁾ А. Н. Веселовский, Психологический параллелизм, Соч. I, 130 — 225. ¹³⁾ Mansikka, 90 дд. ¹⁴⁾ В. Е. Данилевич, Вестн. Харьк. Ист.-Филол. О-ва IV, 1913, 79. ¹⁵⁾ Е. Романов, Белорусск. Сборн. V. Витебск 1891, 32. ¹⁶⁾ Fehrle, Zauber u. Segen, 7. ¹⁷⁾ Ветухов, 281. ¹⁸⁾ Ib. 444.

Стилістичну різновидність побажання, висловленого в 3-й особі, становить той випадок, котрий я називаю засобом симпатичної антиципації, — себ-то тоді, коли тільки бажане представляється фактом виконаним, («ішла баба.... в тому глеку вода розлилась, рожденному, хрещеному р. б. NN кров унялась», — Ветухов, 230)¹⁾.

Беручи на увагу ту особливу силу, котру примітивна людина надає слову або казанню (див. вище), стає зовсім натуральним те, що загалом кожна обрядова дія супроводиться замовлянням, молитвою або співом²⁾.

Зовнішній цермоніал молитви полягає: 1) в спрямуванні її (арабський технічний термін *kibla*): звичайно — на схід, у Вавилоні — спершу на північ; 2) в положенні рук під час молитви: Єгиптяни піднімали руки догори або простягали їх перед себе, Вавилоняни додержували піш ґаті (здіймання рук); багато народів складають руки вкупі; 3) в положенні корпусу, 4) в оголенні ніг, 5) в складанні пальців (порів. особливо *mudras* в Індії); 6) в обхопленні руками предметів та зображень³⁾, то що. Але про все це — в дальшій розділі⁴⁾.

3. Рухи тіла в народній обрядовості.

В основі обрядових рухів лежать ті або інші засоби первісної магії — символічної або контагіозної. Далі подається аналіз тільки окремих елементів обряду, а складніші ритуальні форми будуть розглянені в наступнім розділі. Велика кількість рухів тіла та жестів ритуального характеру має на меті забезпечити з'єднання з священним предметом, щоб в такий спосіб здійснити перенесення магичної сили чи оренди з одного предмета на другий. Так, цуповину новорожденного хлопчика перерізають на кнзіві, щоб грамота йому на користь пішла, дівчинці на ткальнім гребенці, щоб вона вміла добре ткати⁵⁾. Зубний біль можна вилікувати, якщо доторкнутися якимсь чином тварини, що має добрі, гострі зуби, напр., відкусити того хліба, що його їла миша⁶⁾. За приклади магичного перенесення оренди можуть стати: роля шкіри в весільних обрядах, значіння статевих органів та їх секретів в любовній магії, в весільнім та хліборобським ритуалі, то що (напр. закопування в землю різних предметів, що мають силу, на думку примітивної людини, піднести родючість ґрунту).

Але поняття «оренди» має подвійну рацію: позитивну та негативну, вовсім так, як термін «табу» у Полінезійців означає і священний і нечистий (порівн. лат. *sacer*). У самозгубцях, злодіях, розпутниках чинить зла сила, оренда в негативнім значінні цього слова, і вона також може переноситься від одного предмета до другого через дотик. На цій вірі держиться увесь цикл обрядів вигнання або вбивства «козла отпущенія» (якому Frazer присвятив увесь VI том своєї славетної праці: *The Golden Bough*). Хворобу можна передати дереву або іншому якому предмету, пройшовши через щілину в ньому, то що.

¹⁾ Про форми молитвеної мови в старовину див. E. Norden, *Agnostos Theos*. 1913 (роля імени 144 д., прославлення божества в 2 ос. 149 д., в 3 ос. 163 д., ритм 66 д. 166 прим., 227, прим. 2. — прикликання 183 д. 393). Див. про всі ці питання також цінну працю Н. Новосадекого: *Орфические гимны*, 221—228. ²⁾ Stengel³, *Kultusaltert.* 78 д. ³⁾ Sittl, *Gebärden*, 179; 283, *Anm.* 2. ⁴⁾ Див. R. Dussaud, *Revue d'hist. des relig.* 1905, 43 sqq, Sittl 125 дд. 175 дд. ⁵⁾ Зеленин, II, 663. ⁶⁾ Познанский, 137—138.

На цій вірі в перенесення оренди через дотик васновано багато явищ засвідчених в Старім й Новім Завіті¹⁾, а також християнська практика штучних реліквій: шматок полотна, в котрий були загорнуті моці святого, сприймає живучу від них силу чи благодать (*χάρις*), в цим варто порівняти виготовлення фетишів, штучним шляхом насичуваних орендою у Полінезійців²⁾.

Розгляньмо трохи докладніше основні обрядові рухи тіла.

1) Дотик до «священних», с. т. наповнених магічною силою, речей з метою перейняти собі оренду цих речей. Сюди відносяться:

а) покладення вінка, спершу — обрядова познака чистоти, згодом — релігійний акт посвячення певної особи або предмета божеству³⁾.

б) одягання вовняної пов'язки, якій приписується катартична себ-то очисна сила⁴⁾.

в) поцілунок, як обрядова дія, що спершу має на меті перенесення магічної сили з одної людини на іншу через дихання⁵⁾. Під час хрещення священник має дихати на дитину⁶⁾. Також поцілунок часто спіляють хворих⁷⁾. Екзорцист подихом спіляє біснуватого⁸⁾. Поцілунок як засіб передавати свої властивості іншому зустрічається у Євреїв⁹⁾, африканських племен¹⁰⁾, то що. До того-ж самого циклу уяв та дій відноситься поширений не тільки у примітивних народів¹¹⁾, але й у древніх Греків звичай педерастії (полового співжиття дорослих мужчин з хлопчиками). В Спарті кожний хлопчик (юнак) мав свого *εἰσπνήλας* (коханця, буквально вдихаючого). Проте питання про природу доричної педерастії залишається спірним¹²⁾. В Греції та Римі був звичай обнімати й цілувати статуї богів та інші священні предмети¹³⁾. Послабленою формою цього звичаю є «летючий поцілунок», віддаваний зображенням богів, і протягання до них рук¹⁴⁾. У Росіян (Нижегород. губ.) спостережено звичай цілувати зображення Семика і Семичихи¹⁵⁾.

г) дотик до священних речей наповнених особливо сильною орендою, як камінь-фетиш, земля, частини жертвеної тварини, зброя то що¹⁶⁾, становить

¹⁾ Див., напр., C. Clemen, *Reste d. primitiv. Religion im ältesten Christentum*, Giessen 1916, 106—132. ²⁾ Visscher, *op. cit.* I. 241 дд. ³⁾ Кагаров. *Культ фетишей* 189, приміт. 6; Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, Giessen 1914. Про вінки див. Jakob Klein, *Der Kranz bei den alten Griechen*, Jahresber. des K. humanist. Gymnasiums zu Günzburg 1912; Mac Culloch та інші, *Crown*, ERE IV, 1911, 338 дд. ⁴⁾ Див. Diels, *Sibyllin. Blätter* 10. 121 дд., Jac Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Giessen 1911 (= RGV u. V. XI, 2), S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer*, Kristiania 1915, 372 дд. 379 дд. ⁵⁾ Clemen, *Reste* 19. ⁶⁾ Dölger, *Exorzismus* 50. Прв. обрядове дихання: Pfister, *Schw. Vbr.* 26 дд. ⁷⁾ O. Weinreich, *Ant. Heilungswunder* 73 дд. ⁸⁾ Kroll, *Rhein. Museum f. Philol.* LX 315; Dölger 118 дд., Tambornino 81, 102. ⁹⁾ Wellhausen, *Arch. f. R. W.* VII, 39; Marmorstein ib. XV, 318 дд.; прв. Євангеліє Луки VII, 44 дд. ¹⁰⁾ R. Wunsch, *A. f. R. W.* IX, 145 дд. ¹¹⁾ A. van Genner, *Les rites de passage* P. 1909, 244 sqq.; Tessmann, *Die Pangwe*, II. 1913, 158, 271 дд. ¹²⁾ E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe*, *Rhein. Mus. f. Philol.* LXII 1907. 438 дд.; Pfuhl, *Arch. f. R. W.* 1911, 643 дд.; Ruppertsberg *Εἰσπνήλας* *Philologus* 1911, 151 дд.; A. Semenov, *Zur dor. Knabenliebe* ib. 146 дд.; v. Wilamowitz, *Staat u. Gesellsch. d. Griech.* 1910, 91 дд. ¹³⁾ Appel, 193 дд.; 198 дд.; Heiler, 89. ¹⁴⁾ Voullième, *Quomodo veteres adoraverint*, Halle 1887, 11; Appel 195 sqq.; В. Латышев. *Очерк греч. древностей* II, 1899, 65; Stengel, *Gr. Kultusalter* 1920³, 80 дд.; В. Богаевский, збірн. «Рел. и о-во». Лгр. 1926 91 дд.; 98 дд.; С. А. Жебелев, *Оранта*, збірн. *Seminarium kondakovianum* I, Прага, 1927, стр. 5 окр. відбитки. ¹⁵⁾ Зеленин II, 801. Див. про обрядове значіння поцілунок, як способу передавання душі, ще W. Wundt, *Völkerpsychol.* II, 2, 1909, p. 50 дд.; Миф и религия, рос. пер. СПб. 1912. 92 дд. ¹⁶⁾ Stengel, *Opferbr.* 78 дд.; Hermes, XLIX, 90 дд., Schwenn, *Geb. u. Opfer*, 33 д.; Rich. Meyer, *A. f. R. W.* XV, 438 дд.

найважливішу церемонію клятви. Радія усіх цих актів одна й та-ж сама: вступаючи в інтимні відношення з магичною силою, людина цим підтверджує, що коли вона переступить клятву, ця сама сила має обернутися на неї. Бо клятва є самопрокляття¹⁾.

г) Звичай проходити через якусь щілину або відтулину має на меті передати небажану властивість (гріховність, опоганення, хворобу, наврочення), себ-то негативну оренду, від людини або скотини до якогось іншого предмету. В різних формах цей обряд широко поширений у багатьох народів. В старому Римі військо на чолі з проводирем, повернувшись з походу, урочисто входило до столиці разом зі здобиччю через тріумфальні ворота (див. нижче). Загально відомі народні засоби від лихоманки та інших хвороб: згинають в лісі молоде деревце в кільце (кружком) та пролізають крізь нього²⁾, або розколюють на корню сире дерево та пролізають в щілину в нім³⁾. Підчас пошести на худобу, щоб не дати епідемії перекинутись з одного села до другого — в цім другім роблять земляні ворота: кістяк да таких воріт роблять з палів у вигляді арки, та обкладають дерниною. Зверху на такій арці привішують ікону Георгія Побідоносця або Ілії пророка. Як запевняють селяни, зараза через такі ворота до них не попаде⁴⁾. У відомій книзі G. Buschan'a, *Die Sitten der Völker II*, fig. 330, є зображення сцени проходження магометанських прочан під мотузком, протягнутим через вулицю; на мотузці висить Коран. Спорудження земляних воріт і крім нього задокументовано в багатьох місцевостях. В Самарській губ. на Флора і Лавра серед гір в проваллі, закритім зверху земляним містком, або в прокопанім в горі тунелі правлять молебінь, при чому священник кропить святою водою табуни коней, яких проганяють крізь такі земляні ворота⁵⁾. К. Weinhold⁶⁾ в цім обряді вбачає символ відродження хворого, який одужує пройшовши крізь отвір. Більшість дослідників вважає римський обряд катартичним⁷⁾. Очисним же визнає його сучасна наука і для інших народів⁸⁾.

д) До обрядових рухів тіла відносяться також колінопреклонення, падіння ниць⁹⁾

¹⁾ Gruppe, Gr. Myth. u. Relig. II. 767, 2; 877; Rich. Meyer, Arch. f. RW. XV, 1912, 435 дд.; Stengel, Hermes XLIX, 1914, 91; Hirzel, Der Eid, 1902, 137 д. R. Lasch, Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glauben u. Brauch d. Naturvölker, Stud. u. Forsch. z. Mensch. u. Völkerkunde V, 1908; Fr. Schwenn, Gebet und Opfer, 1927, 31 дд. ²⁾ Зеленин, II. 984 (Пензенск. губ.). ³⁾ Зеленин, II. 751 (Нижегородск. губ.), прв. Зеленин 338 (Воронежск. губ.). ⁴⁾ Зеленин, I, 252 (Вологодская губ.). ⁵⁾ Зеленин, 1191, прв. 351, 542; Його-ж Обыденные полотенца и обыденные храмы, СПб. 1911, 9. ⁶⁾ Zur Geschichte d. heidn. Ritus, Abh. Berl. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Kl. 1896, 37. ⁷⁾ Domaszewski, Arch. f. RW. XII, 1909, 72. L. Deubner, ib. XIII, 1910, 502; Його-ж, Römische Religion u. Berthold-Lehmann'a, Lehrb. d. Religionsgesch. II, 1925, 425 f.; Rostowzew, Rom. Mitt. XXVI, 1911, 132, Anm. 3; Wissowa, Deutsche Literaturzeitung 1909, 2633 д.; van Genneer, Les rites de passage 26 дд. (символ. переходу від гріховного до чистого); W. Fowler, Roman Essays and Interpretations 1920, 72 д.; Zachariae, Kl. Schr. 1920, 240 дд.; F. Noack, Triumph und Triumphbogen, Bibliothek Warburg, Vorträge, 1925—1926, Leipzig 1928, 152 дд. ⁸⁾ Frazer, The Gold. Bough, VII, 2, 1913³, 168 дд. 176 дд.; Lewy, Zeitschr. des Vereins f. Volks. XXXVII, 1927, 85 дд.; F. Pfister, Schwäb. Volksbr. 37 дд.; Hauer, Die Anfänge d. Yogapraxis im alten Indien, 1921, 85 дд.; Scheftelowitz Schling. u. Netzmotiv im Glaub. und Brauch, 1912, 34 A. 5; Е. Аничков, Весен. обрядов. песня I, 325; S. Eitrem, Beitr. zur griech. Religionsgesch. II. Kristiania 1917, 9 дд. ⁹⁾ Див. Е. Кагаров, Колінопреклонення в древній Греції. Ж. М. Н. Пр. 1914, № 10, 420 і дд.

та накриття голови або всього тіла¹⁾ і рук²⁾, оголення ступнів ніг при вході до храму, підчас служби божої, то що³⁾, накладання рук⁴⁾, розпускання волосся⁵⁾ та багато иншого. На дечому з цього варто застановитися докладніше.

В звичаю накривати голову під час виконання певних обрядів (весілля, похорон, відправа в церкві, то що) вбачали раніш то символ посвяти духам або божеству, то акт очищення. В обряді накриття рук А. Dieterich⁶⁾ вбачає острах наближатися до священного предмету з оголеними нечистими руками. З мого погляду безсумнівно праві ті дослідники⁷⁾, що об'ясняли обрядове накриття, як засіб захисту від наврочення, чарів та демонів, тим більше, що в багатьох випадках справжня мета обряду ясна і для народної свідомості⁸⁾.

е) Розплетіння волосся (напр., коли читають псалтир або канон, коли причащаються⁹⁾) можна пояснити тим, що в волоссі, як вірить народ, дуже охоче шукають собі притулку демони¹⁰⁾.

в) Статтеві органи мають особливо могутню оренду. Звідси—звичай ритуального оголення¹¹⁾, відомий, напр., у грецькому, слов'янському та фінському фольклорі. Підчас пожежі жінки оббігають навколо вогню зовсім голі або покриті тільки скатертиною, з хлібом, сіллю і свяченою водою в руках¹²⁾; бабка-повитуха бере новородка на руки та гола обходить з ним навколо бані¹³⁾.

ж) Обрядове бичування є також не що инше, як один із засобів перенесення оренди, при чім знаряддя биття (палиця, галузка, ремінь) служить або-ж джерелом цієї оренди або її провідником. Перший варіант ми знаходимо напр. в т. зв. Schlag mit der Lebensrute, ударі хворостою або зеленою галузкою, носієм творчої сили. Другий випадок стає перед нами в народнім способі лікування від «собачої старости»: в бані парять дитину і щеня поперемінно; як щеня після цього вдихне—дитина одужає¹⁴⁾; в посліднім випадку за допомогою віника хвороба (негативна оренда) перейшла на цуценя. Проте, слід зауважити, що иноді спосіб лікування хвороби бичуванням дер-

¹⁾ Diels, Sibyll. Blätter, 122; Wissowa, Rel. d. Röm. 1912, 396, 5; 417; Appel, 190 sq.; Dölger, Exorz. 100 дд.; Mau, PW. III, 2558 дд.; Niederle, Život starých slovanů, 1911, 77; Samter, Geb. Hochz. Tod. 1911, 147 дд.; L. Bianchi, Mein Heimat VII, 1920, 58 дд.; Fehrle, Kult. Keuschheit 70 A. Z.; Höfler, Die Verhüllung, ein volksmedizinischer Heilritus, Janus XVIII, 1913 104 дд.; Preuss. Globus LXXXVII, 413 дд.; H. Güntert, Kalypso, Bedeutungsgeschichtl. Untersuch. auf d. Geb. d. indogerm. Spr. 1919, 64 дд. ²⁾ A. Dieterich, Kl. Schr. 1911, 440 дд.; K. Lathé, De saltat. Graec. 1913, 91 sq. C. Silt, Gebärden d. Griech. u. Röm. 1890, 135 дд. ³⁾ Прв. Samter, Geb. Hochz. Tod. 110 дд.; Heckenbach, De nuditate sacra 1911. Про обрядову босонігів також Fr. R. Schröder, Paul-Braunes Beiträge LI, 1927 31 дд. ⁴⁾ Behm, Die Handauflegung im Urchristentum 1911. ⁵⁾ Appel 203, Heckenbach, De nuditate sacra R.G.V.u.V. IX, 3, 1911, 70 дд.; Pfister Wochenschr. f. kl. Philol. 1913, 1158; Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult. 1910, 22 дд.; Eitrem, Opferritus 398. ⁶⁾ Op. cit. ⁷⁾ Oldenberg, Reitzenstein, Fehrle, Meringer, Naumann, Lorenzo, Bianchi i инш. ⁸⁾ Этн. Об. 1911, 249. Зеленин, II, 537. ⁹⁾ Зеленин, I, 35; 786. ¹⁰⁾ I. Коринф. XI, 2 і дд.; Eitrem, Opferritus, 402. ¹¹⁾ Про нього див. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis, Giessen 1911; Wächter, Reinheitsvorschriften 24 і приміт. 3—4; Rantasalo, Ackerbau im Volksaberglauben d. Finnen u. Esten, FF Communications. II, n° 31, 1919, 126 дд., 130; 137; II, n° 32, 1920, 6 дд., 67; IV, n° 55, 1924, 58, passim; Eitrem, Opferritus 432; В. П. Клиггер, Животное в античном и соврем. суеверии. Київ 1911, 35 дд., 304 дд. 314, приміт. 4, Б. Богаевский, Землед. рел. Афин. 1916, 60 дд. ¹²⁾ Зеленин, I, 312 (Волин.). ¹³⁾ Зеленин II, 1002, (Пермськ. губ.). ¹⁴⁾ Жив. Стар. 1897, 238.

життя на вірі в можливість добитися таким шляхом вигнання демона хвороби, себ-то первісно тієї-ж самої негативної оренди¹⁾. В такому випадку обряд має катартичне значіння²⁾. Ритуальне бичування старо-римських Люперкалій та на грецькім святі на честь Артеміди Орфії, сакраментальне бичування на помпейській фресці³⁾, биття батогами або пучком ниток в весільнім ритуалі— усе це приклади карпогоничного⁴⁾ або фругіферального⁵⁾ удару «галузкою життя»⁶⁾.

Окремо стоїть звичай бити хлопців, описаний М. Корниловичем⁷⁾. Він наводить кілька прикладів цього обряду підчас перебування на Холмщині, у Польщі та в інших місцевостях. Я мислю собі генезу цього звичаю отак. Майже у всіх народів вважається, що границя священна та їй властива особлива магічна сила, оренда⁸⁾. У древній Греції ватажок, переходячи з військом кордон своєї країни, приносив жертву⁹⁾. У Римлян існував такий самий звичай¹⁰⁾. У старім Римі межі земельних наділів відзначалися камінням, при чім був закон, за яким той, хто викопав межовий камінь, підлягає разом з волами прокляттю (*sacer esto*). Ставивши межові камні, приносили жертву, при чім кров тварин зрошувала дно ями, а тушу спалювали¹¹⁾.

Пережитком такої жертви, аналогічної з жертвами при закладах будинку, я і вважаю описаний М. Корниловичем звичай бити хлопців під час перебування.

в) Складніший характер має обрядовий обхід навколо чого небудь. Тут слід відрізняти ось-такі випадки в залежності від того, де міститься сильніша оренда: 1) вона міститься в середині кола, і ті, що обходять, сприймають таким чином магічну силу чи благодать від центру. В цім рація грецьких амфідромій, коли новородка обносили навколо огнища¹²⁾, та аналогічних обрядів приєднання до оренди хатнього огнища у інших народів. У Виленській губ. баба три рази обносить новородка навколо стола, а за нею йдуть куми і гості¹³⁾. В даному разі стіл—субституція (заміна, підстановка) огнища¹⁴⁾. Ту саму рацію має хресний хід навколо вітваря або церкви¹⁵⁾, а також танок Індусок навколо зображення Лінгама (полового члена), щоб позбутись неплідності¹⁶⁾. 2) Могутнішу оренду мають ті, що обходять, і струмись магічної сили стремить від периферії до центру: сюди відноситься церемонія обнесення священних предметів (напр. ікон) навколо весільного поїзду¹⁷⁾, або-ж звичай оббігати підчас пожежі будівлю, що горить, кидаючи в полум'я яйця¹⁸⁾, котрим приписується благодійна сила, що відганяє злих духів¹⁹⁾.

¹⁾ Познанський 142 і дд. ²⁾ Tambornino, De antiq. daemonismo, 82. ³⁾ de Pet-
га, Notizie degli Scavi VII. 139 sqq.; Macchiore, Zagreus 1920. ⁴⁾ Термін мій. ⁵⁾ Термін
Beth'a. ⁶⁾ Бібліографія в моїй книзі „Культ фетишей“ і т. д. 124; Pfister Schwab.
Volksbr. 91 дд., 99. ⁷⁾ Мих. Корнилович, Народний звичай бити хлопців на коцях,
міряючи землі. Етн. Вісн. VI, 1928, 16—22. ⁸⁾ Marie Andree-Eysn, Volkskundliches
aus dem bayer.-österreich. Alpengebiet, Braunsch. 1910 219 дд. ⁹⁾ Waser, RE, VI,
Sp. 2776; Th. Szymanski, Sacrificia Graecorum in bellis militaria. Diss. Marpurgi
Cattorum 1908, p. 8 sqq., прв. 29 sq. ¹⁰⁾ W. Rist, D. Opfer des röm. Heeres, Diss. Tü-
bingen 1920, p. 7, 11. ¹¹⁾ Кагаров, Культ фетишей 11, прим. 3. ¹²⁾ З нової літератури
див. Samter, Familienfeste 59 дд. J. Vürtheim, Mnemosyne XXXIV, 1906, 73 дд.,
S. Reinach, Cultes, mythes et religion I, 1908², 137 sq. (Reinach вбачає в бігові сим-
патичний засіб передачі швидкості ніг або росту дитини), S. Eitrem Opferritus, 173 дд.,
E. F. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch, Basel 1919, 3 дд.
¹³⁾ Зеленин I, 114. ¹⁴⁾ Knuchel, 17. ¹⁵⁾ Приклад у Knuchel'a, 60 дд. ¹⁶⁾ Knuchel 57. ¹⁷⁾ Ма-
теріали по свадбє..., Лгр. 1926, 122. ¹⁸⁾ Зеленин 265—Вологодская губ. ¹⁹⁾ Див. про
це літературу, наведену у мене в „Культ фетишей“ і т. д. 39, прим. 9, E. Mogk, Das

3) Третій варіант становлять обходи для освячування самого кола, що його обводять процесія. Сюди слід віднести староіталійський обряд проведення *romerium'a*, себ-то борозни, що вказує межу міста і села ¹⁾. Ця священна міська смуга є магічне коло, яке силою своєї оренди відганяє погані впливи. Такі процесії, звичайно з плугом, куди впрягаються дівчата та жінки, утворюють ніби невидиму грань, непереможну для нечистої сили; вони поширені по всій Європі, на Кавказі, в Азії та інших країнах ²⁾. Отже магічний обхід чого-небудь може носити характер або сакраментальний (освячування), або катартично-апотропеїчний. В першому випадку людина намагається підсилити оренду, в другому—відігнати злі сили ³⁾.

Інший характер мають процесії, що не обводять кола, але йдуть більш менш прямолінійним напрямком. Особливо поширені були в старовину на Сході, в Греції і Римі святочні процесії (гр. *peripatei*), підчас яких урочисто приносили в храм зображення богів, жертвенні дари та священні предмети. Грецький матеріал зібрали та дослідили Е. Pfuhe ⁴⁾ та S. Eitrem ⁵⁾. Мета подібних процесій, факельних перегонів ⁶⁾, то що, може бути різна ⁷⁾. Питання про структуру обрядових процесій, надзвичайне важне з культурно-історичного погляду, розроблене тільки для Греції Eitrem'ом ⁸⁾, і для слов'янського світу К. Копержинським ⁹⁾, при чому Копержинський бере на увагу і соціологічні фактори.

Зостановлюся ще на однім обряді, заснованім на вірі в можливість передавати оренду безпосереднім дотиком. Маю на увазі помазання.

и) Обмащуючись жиром тварини, людина хоче засвоїти собі силу і здібності тварини. У Андаманців, підчас ініціації повноліття, юнаків поливають розтопленим медвежим салом. Як запевняють Араби східньої Африки людина натираючись левовим салом робиться мужньою ¹⁰⁾; з другого боку олива має катартичне значіння ¹¹⁾, ось чому і уживається її при хрещенні ¹²⁾.

Ei im Volksbrauch und Volksglauben, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XXV, 1915. 215. дд. R. Maunier, Rev. d'ethnogr. 1925, 258 sq. особливо прим. 5; Pfister, Schwäb. Volksbr. 94 д. ¹⁾ Usener, Vortr. 113 дд., Wissowa, Relig.² 528; Thulin, Etrusc. Discipin III, 1909, 10 дд.; S. Wide, Ausonia, VII, 176 дд., Binder, Die Plebs 1911. 33 дд., L. Deubner, Arch. f. RW. XVI, 1913, 127 дд., C. Clemen, Religionsgesch. Europas, Heidelb. 1926, 131, 281. ²⁾ Зеленин, 348, 503, 526, 544, 755, 759, 984, 1181; Аничков, Вес. обр. песня I, 266 дд.; Rantassalo, op. cit. n^o 30, 10 дд., 42 дд., 81 дд., 84 дд., n^o 32, 5 дд., n^o 55, 42 дд., 59 дд. і часто; Чурсин, 48 дд., Knuchel, 10 дд., 291, 66 дд. ³⁾ Див. про обрядові обходи, крім наведених вище праць, ще: Pfister, Schw. Volksbr. 66 дд., Gruppe, Gr. Myth. 894 дд., Caland, Een indogermaansch lustratiegebruik, VMWA Af. Letterk. IV, 2. 1898, 275 дд.; Goblet d'Alviella, Croyances, I, 1 дд.; Hilbrandt, The Practice of Circumambulation Exp. Times 22, 1911, 420 дд.; Mitt. Schles. Ges. f. Vke 13/14, 1911, 3 дд.; Upright, Circumambulation, Exp. Times 22, 563, д.; K. Reuschel, Deutsche Volksk. II, 1924, 31; Clemen, Religionsgesch. Europas 1926, 174 д. ⁴⁾ De Atheniensium pomp. sacris. Berl 1900. ⁵⁾ Beiträge zur griechischen Religionsgesch. III. Kristiania 1920, 56—108. ⁶⁾ Wecklein, Hermes VII, 437 дд.; Wilamowitz, Aischylos 1914, 142 дд.; M. Nilsson, Göt. Gel. Anz. 1916, 48 дд.; S. Eitrem, Opferritus 138 дд., його-ж Beitr. z. Griech. RG. III. 98 дд. ⁷⁾ Класифікація типів процесій в грецькій релігії дана М. Nilsson'ом, Die Prozessionentypen im griech. Kult. Jahrb. d. Archäol. Inst. XXXI, 1916. 309 дд. ⁸⁾ S. Eitrem, Beiträge III, 60 дд. ⁹⁾ К. Копержинський, Обжинки. Обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку. Одеса 1926. ¹⁰⁾ Clemen, Reste. 114. ¹¹⁾ Cl. Mayer, Das Oel im Kultus d. Griechen, Heidelb. 1917. ¹²⁾ Dölger, Exorzismus 137 дд. Про помазання взагалі див. Frazer, G. B. V³, Spirits of the Corn, II, 148. 162 дд.; Robertson Smith, Rel. d. Semiten 294. д. 332; Wellhausen, A. f. RW. VII, 1904, 33 дд. (про ритуал помазання у Євреїв); Spiegelberg ib. IX, 1906, 143 д. (про символіку помазання у Єгиптян); Crawley і інші. Anointing, ERE, I, 550 дд.

і) Обсипання різними дрібними речами (зерном, хмелем, горохом, плодами то що), яке зустрічається в багатьох народів, особливо в весільнім ритуалі, має значіння не викупної жертви предкам¹⁾ і не як апотропеїчний акт²⁾, але як обряд карпогонічний, на що вірно вказав ще Mannhardt³⁾. В обсипанні я бачу сполучення симільної та контагіозної магії: збіжжя, плоди, то що, як носії оренди, передають її тим, кого обсипають, а з другої сторони самий акт, що нагадує собою благодатний дощ, має по аналогії (Analogiezauber) викликати плодючість. Цікаво, що у Аварців під час свята «виводу плуга» присутні хапають грудки піднятої плугом землі та кидають в мулу (сівача), говорячи: «дай бог пшеницю таку, як сиплеться земля»⁴⁾. Пережитком обрядового обсипання є кидання конфеті на баях, підчас карнавалу, то що⁵⁾.

Але не менш поширені такі народні обряди, котрі держаться не на вірі в можливість перенесення оренди, а на тім переконанню, що подібні дії викликають подібні результати: це засоби т. зв. симільної магії. До цієї категорії відноситься, напр., танок.

і) Обрядовий танок, скоки, то що, магічно зображають насамперед зростання посіяного зерна. Ось німецький обряд заклинання зростання льону: діти й молодь, звичайно по парі, підскакують та співають

Flix, Flax
Dass mein Flachs
Ueber vier Ela wachs! ⁶⁾

(себ-то: Скок, скок, нехай мій льон виросте чотири ліктя заввишки).

В Німеччині танцюють на святі жнив⁷⁾, зчаста навколо останнього снопа. Робітниці, що полють вперше, мусять підскакувати як найвище⁸⁾; хлопці теж скачуть як найвище, щоб і хліб ріс так само високо⁹⁾.

З другої сторони танок призводить плясунів до екстатичного стану, себ-то піднімає їх магічну силу і сприяє загальній родючості¹⁰⁾.

¹⁾ Samter, Familienfeste 1. дд. ²⁾ Samter, Geb. Hochz. Tod. 172 дд. ³⁾ Kind u. Korn. Mythol. Forsch. 351 дд. ⁴⁾ Чурсин, 52. ⁵⁾ Про обряди обсипання взагалі див. Н. Сумцов, О свад. обряд., Харьк. 1881, 97 і дд. Ziehen, Hermes XXXVII, 391; Bursians Jahresber. üb. die Fortsch. d. klass. Altertumswiss. CXL, 1908, 48 дд.; Eitrem, Opferritus 266 дд. 270 дд.; Г. Чурсин, 52., 130 дд.; Pfister, Schwäb. Volksbr. 1924 18 д. ⁶⁾ Fr. Pfister, Schwäb. Volksbr. 1924, 83. ⁷⁾ Sartori II, 89, A. 17; 97; A. 111. ⁸⁾ Sartori II, 113, A. 36. ⁹⁾ Аничков, I, 351; прв. I. S. Bystroń, Zwyczaj zniwiarskie w Polsce, Kraków, 1916, 238 sqq. Frazer, G. B. I³, 17, 137 дд. — Магічні елементи в сучаснім німецьким народнім танку відзначає P. J. Bloch, Hessische Blätter f. Volksk. XXV, 1927, 124—180. ¹⁰⁾ Preuss, Globus, LXXXVII, 333 дд.; E. Fehrle, Waffentänze, Badische Heimat I, 1914, № 2, 164, 1 (бібліографія); Е. Аничков I, 248; W. O. E. Oesterle u. The Sacred Dance, Cambr. 1923, особ. 183; В. Л. Богаевский, Новое минойское кольцо с изображением культового танца, Зап. Классич. Отд. Русск. Археол. Общ. VII, 1912, 52—77. Про обрядовий танок взагалі див. ще Jane Harrison, Themis, Cambr. 1912, I дд. 21 дд. 75 дд.; R. Cirilli, Les prêtres danseurs de Rome, étude sur la corporation sacerdotale des Saliens. Paris 1913; R. Basset, Rev. hist. d. Relig. LXI, 1910, 313 дд.; L. v. Schröder, Mysterium u. Mimus. Leipz. 1908, 107 дд.; Kees, Opfertanz des ägypt. Königs 1912; K. Latte, De saltationibus Graecorum, RGV u. V. XIII, 1913; J. Pögnier, De Curetibus et Corybantibus, Halle 1913; W. Wundt, Völkerpsychologie II, 1905, I, 394, дд.; Frazer, The Gold. Bough³, I, 250 дд. III, 370 дд. VIII 248 дд. 326 дд. IX, 380 дд.; W. Ridgeway, The Dramas and Dramatic Dances of not european Races, Cambr. 1915; Hastings Encycl. of. Rel. Eth. IV 807 дд.; X, 356 дд.; Beth, Magie und Religion, 1915, 49 дд.; Hauer, Die Religionen 1923, 401 дд.; Raf. Karsten, The Civilization of the South American Indians, London 1926, 18 дд.; 184 дд.; 214—222; 311 д. 320 д., passim.

й) Таке саме значіння магії зросту має підкидання предметів догори, обрядові гони, ходіння широкими кроками, то що¹⁾. На хрестинах рештки вина з чарки випитої за здоровля новородка випліскують на стелю говорячи: так би наш Івась підскакував²⁾. Про кидання назад через голову я писав раніш³⁾.

к) На принципі симільної магії заснована більшість обрядів, що супроводять народини та зводяться до імперативного зображення вільного, легкого проходження. Так просять відчинити царські ворота в церкві⁴⁾, при чім баба-бранка в цей час говорить: „Царські ворота, отворіться, християнські кості розступіться, пропустіть младенчу душу, душу безгрішну“⁵⁾. Відкривають піч⁶⁾, розперізують пояс, говорячи: „як розв'язую свій пояс, най так будуть розв'язані твої крижі!“⁷⁾, розривають поділ одежі⁸⁾, відчиняють скрині, шухляди, коробки⁹⁾, розв'язують вузли, то що. Аналогічні приклади занотовані в багатьох народів¹⁰⁾. Породілля п'є воду з дула рушници¹¹⁾: в основі лежить тут та-ж сама ідея.

л) Другий комплекс обрядових дій заснованих на аналогії (уподібненню) являє собою заклинання дощу. Тут ми знаходимо: 1) обливання: молоді люди обливають водою один одного¹²⁾, або ляльку¹³⁾; 2) затоплювання ляльки в воді, купання в річці дівчини¹⁴⁾, опускання у воду попа в ризах¹⁵⁾; 3) копання ям в ярах коло джерел: як зачепити воду підземну, то зачепиться вода і небесна¹⁶⁾; 4) акустичні елементи (звуконаслідування грому, свисту бурі, то що¹⁷⁾; 5) умертвіння тварин: як кров витікає з тіла тварини, так з неба пролетиться на землю благодатний дощ¹⁸⁾; 6) вживання шкір, особливо овечої і козиної (їх шерсть скидається на дощові хмари); у древніх Греків цих тварин вважали за демонів грози¹⁹⁾; вживання каменю— дуже поширений звичай, що знаходить собі аналогії в Індії, Африці, Мексиці та ин.²⁰⁾. Питання про природу і значіння акту покочування «дощового каменю» (у Римлян — *lapis manalis*) досі ще в науці спірне: одні вбачають в нім примітивне відтворення громової колісниці, інші струмись води, що несеться по землі; ще інші вважають, що це був камінь, видобаний в виді чашки або кукля, з котрого виливали воду, виображаючи цим дощ; дехто, виводячи назву *manalis* не від *manare* текти, капати, а від *manes*— душі предків, вважають, що ми в даному разі маємо молитву предкам, щоб послали дощ; нарешті, на думку ще інших, — такі каміння впали з неба, а тому

1) Е. Кагаров, Класификация и происхождение земледельческих обрядов, стр. 4—5 (рукопис). 2) Зеленин, I, 60 (Астраханск. губ.). 3) Е. Кагаров, О значенні некоторых русских свадебных обрядов, Извест. Акад. Наук. Петрогр. 1917, 650. 4) Зеленин, I, 57; Чурсин, 99. 5) Зеленин III, 1274. 6) Зеленин I, 136. 7) Чурсин 99. 8) *Ib.* 100. 9) Чурсин, Талыши 1926, 24. 10) Samter, *Geb. Hochz. Tod.* 122 дд. 11) Зеленин, 216. 12) Чурсин 58. 13) *Ib.* 60; прв. подібні звичай у Samter'a, A. f. R.W. XXI, 1922, 328, 330; Pfister, Schwäb. Volksbr. 86. 14) Чурсин 59; Samter, A. f. R.W. XXI, 1922, 330—331; Pfister, Schwäb. Volksbr. 87; Г. Ф. Чурсин невірно, на мій погляд, поясняє звичай, як рештку принесення жертви водяному духові. 15) Зеленин. Донская Обл. 471. 16) Зеленин. 796. 17) Див. Frazer, *The Gold. Bough VII*, Balder the Beautiful, 2, 227 дд. 18) Preuss, *Globus* 1904, 118 д., Samter, A. f. R.W. XXI, 1922, 333 д. Frazer, *Gold. Bough*³, I, 1, 256; III, 20. 19) Gruppe, *Gr. Mythol.* II, 823, Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu* 1911, 22—44; Eitrem, *Opferitus* 372 дд. 20) Hasluck, *Annual of the British School at Athens XXI*, 1914—1916, 78; M. A. Murray, *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* LI, 1913, 131; Eisler, *Philologus* LXVIII 194 дд.

мали дощову енергію¹⁾. Gruppe²⁾ висловив здогад, що про ці каміння думали, ніби вони впали з неба і тому містили в собі небесну росу, пізніше-ж про них думали, що вони є місце, де перебуває демон дощу та рослинності³⁾.

До інших засобів викликання дощу слід віднести імітацію дощових хмар за допомогою диму⁴⁾, певний акт над жабою⁵⁾, то що.

м) Чарівниця робить з глини або воску фігуру людини і, нашіптуючи закляття, проколює голкою її серце або поклавши її в невеличку труну, закопує в землю: по мірі того як буде гнити труна в фігуркою, буде псуватися здоров'я ворога⁶⁾. Бо між зображенням людини та самою людиною є якийсь таємничий зв'язок.

1578 р. в Англії в купі гною знайшли були три воскові фігурки, що за їх допомогою змовники ніби хотіли звести з світу королеву Єлисавету та високопоставлених осіб⁷⁾. Аналогічні випадки подібуюмо часто в працях з історії старо-руського чарівництва. Німецькі етнографи назвали подібні фігурки «ляльками помсти» (Racheuppen), англійські етнографи—«магічними виображеннями» (magical images), в Індії вони мають назву krtuās, у Італійців—pupi, у давніх Французів—volts (звідси envoûtement—Bildzauber). Це один з найпоширеніших видів чарівництва⁸⁾. До цієї-ж категорії магічних виображень належать печерні малюнки з палеоліту: численні фігури звірів, іноді з списами, гарпунами, які стирчать з тіла, і мали на меті міметично забезпечити успіх на ловах живих звірів. Виображення предмета дає людині силу розпоряджатися самим предметом. І разючу аналогію палеолітичному митцеві-чарівникові являє Стенька Разін в одному з оповідань про нього: «Візьме шматок крейди або вугля та намалює човна по скільки завгодно весел, та три рази на п'ятці обернеться та свисне—ось і пішов човен, а сам на корму та—просто на корабель, який трапиться, і геть усе до копійки забере—та й клич його!»⁹⁾

н) Засоби символічної магії знаходять собі особливо широке вживання в любовній та хліборобській магії. Ось кілька прикладів цієї категорії. Весною, як скінчать садити на грядках капусту, баби накривають на кінці грядки одну з розсадок горщиком з білою ганчіркою, говорячи: Будь тісний як горщик, і білий як ця «рямушка»¹⁰⁾. На Волині, коли сіють коноплю, то смажать яєшню в молоком, їдять і говорять: «Щоб така-ж м'яка була конопля, як ця яєшня»¹¹⁾. Останній сніп роблять значно більшим, як звичайно, кладуть в середину його важкий камінь, щоб збільшити врожай на майбутній

¹⁾ За Usener'ом Rh. Mus. LX, 19, 1=kl. Schr. IV, 487, 53, тут є примітивне наслідування громовій колісці. Також Wissowa, Rel. ² 121 i Thulin, Etrusk. Disziplin I, 121, II, 44; P.-W. Realenc. X, 1129. Проти цього—E. Samter, A. f. RW. XXI, 1922, p. 325. Preller Röm. Mythol. ³ I, p. 354 д. вбачає в качанні та тасканні каменя символічне виображення потоків води, що несуться по полях. Проти цього—Samter, op. cit. 326. Gilbert, Gesch. u. Topogr. Roms II; 154, і гадав що це був камінь, видовбаний, в формі чашки, або кружки, з котрого виливали воду, удаючи дощ. Цю думку приймає Aust, Rel. d. Römer 120 i Morgan, Transact. Amer. Philol. Assoc. XXXII, 1901, 104; почасти Fowler, Rom. Festiv. 232. Проти цього—Samter, op. cit. p. 326 д. За Samter'ом, ib. 332 д. слово manalis походить від manes—душі предків, яким моляться за дощ. ²⁾ Gr. Mythol. 818—835. ³⁾ Прв. його-ж Literatur zur Religionsgesch. Lpz. 1921, 262. ⁴⁾ В. Харузіна, Етнографія I, 583. ⁵⁾ Там же 582. ⁶⁾ Зеленин I, 295 (Волинь). ⁷⁾ Pfister, Schw. Volkbr. 46. ⁸⁾ Література про нього наведена в моїй книзі: Греч. табл. с проклат., 9, приміт. 1. ⁹⁾ Зеленин, I, 65. ¹⁰⁾ Пермський Краєведч. Сборн. I. Пермь 1924, с. 79. ¹¹⁾ Зеленин, 305.

рік¹⁾; щоб хліб або льон вище ріс, запускають собі бороду²⁾; перед сівбою тримають сім'я в роті³⁾, щоб забезпечити рослину на майбутнє потрібною вогкістю, то що.

Особливу категорію магичних обрядів становлять т. зв. профілактичні акти, що мають на меті захистити людину від різних небезпек та впливу злих сил. Цю категорію запобіжних заходів я поділяю, відповідно до степеня їх активності, на чотири групи, котрі зазначаю такими термінами: апотропеїчні дії, що мають відганяти або лякати духів, експапатетичні акти, що ставлять собі за мету обманювати нечисту силу, криптичні обряди, що становлять спроби оборонити себе від демонів та наврочіння за допомогою різних способів захисту і заховання, і нарешті, апофевктичні акти, найпасивніші заходи охорони, що виявляються в різних способах ухилитися від зустрічі з демонами, уникати їх та не підходити близько до місць, де вони перебувають⁴⁾.

До першої групи належить ношення амулетів, стрілянина та взагалі обрядовий галас, підмігання віником, то що. До другої групи увіходять такі звичаї як переодягання, машкара, виставлення неправдивих молодого і молоді підчас весілля, алегорії, заміна імени хворої дитини або фіктивний продаж її та ин. Третю групу становлять звичаї покривати обличчя, голову, руки, замикати двері в певні моменти, оточувати осіб, що певного часу підпадають особливій небезпеці від демонів, почтом (весільний поїзд, процесії). Четверту групу представляють такі звичаї як мовчання, піст, уникання розваг, полового життя, дотику порога, ховання молоді і под.

Щоб нареченій не наврочили лихі люди або нечиста сила, у Росіян її постачають цілий арсенал «випробуваних», апотропеїчних засобів: у поділ її втикають голки, за пазуху кладуть написаний на граматці «Сон пресвятої Богородиці», шматок мила і трохи піску в вузлику, під «сарафаном» оперезують її сіткою, «щоб чарівник заплутався»⁵⁾.

о) Одним із своєрідних оберегів, за народнім переконанням, є дзеркало. В небезпечні моменти життя (весілля, опускання в криницю, шахту, грім) людина обвіщує себе дзеркалами: духи побачивши свій образ в дзеркалі, злякаються та зникнуть⁶⁾. Певне в звязку з цим стоїть повір'я про те, що домовий не любить дзеркала, повір'я, котре я раніш тлумачив инакше⁷⁾.

п) На весільнім ритуалі Пермського краю перш ніж сісти в кошовку беруть грудочку затверділого кізяка, шепчуть на нього та кидають через коняку⁸⁾. Послід—звичайний апотропеїчний засіб: сморід відганяє злих демонів, нечисту силу. В арабськiм ритуалі iftidād удова кидає послід за

¹⁾ Sartori 88 прим. 14—15; Naumann, Grundz. d. deutsch. Volkskunde 1922, 93.
²⁾ Sartori 65, прим. 25. ³⁾ Rantasalo n^o 32, 51, 72 д. 133 дд.; Sartori, 65, прим. 28; 66, прим. 32—33. ⁴⁾ Останні три терміни належать мені. ⁵⁾ М. Е. Шереметьєва, Свадьба в Гамаюнщине, Кал. у., Кал. 1928, с. 32. ⁶⁾ Pfister, Schwäb. Volksbr. 48 дд.
⁷⁾ Е. Кагаров, Заметки по русской мифологии, Изв. 2 Отдел. Петр. Акад. Наук. XXIII, 1918, кн. 1. Про дзеркало в народніх забобонах див. Haberland, Zeitschr. f. Völkerpsychol. XIII. 1882, 324 дд.; v. Negelein, A. f. RW. V, 1902, 1—37; Zachariae, Zeitschr. des Vereins f. Volksk. XV. 1905, 74 дд.; R. Wunsch, Hess. Bl. III, 154 дд.; E. Samter, Geb. Hochz. Tod, 134 д.; Fehrle, Stud. zu den griech. Geoponikern 18 д.; Frazer, The God. Bough³, II Taboo and the Perils of the Soul, 94 дд.; Róheim, Spiegelzauber. 1919; Seligmann, Die Zauberkraft des Auges 1922, 184, дд. 281 дд.
⁸⁾ П. С. Богословский, Пермск. Краеведч. Сборник. II, 1926, 133.

душею покійного чоловіка, що показується в вигляді птиці, щоб її прогнати¹⁾.

р) Переймання дороги молодому і молодій, українські «перейми»²⁾ скеровані не проти молодого або поїзжан, але проти недоброчливих духів, як правильно висвітлили найновіші дослідники Pfister, Naumann та инш.³⁾.

с) Деякі баби (бранки) приймають новородка в решето щоб «відвернути в його житті різні напасти»⁴⁾. Ясно, що решето в народній вірі відіграє ролю амулета⁵⁾.

т) Таке-ж саме апотропеїчне значіння має замок, що зв'язує нечисту силу. У Євреїв кладуть в могилу разом з труною і замок⁶⁾. Н. Höhn поясняє цей звичай бажанням полекшити померлому відкрити гроба, коли настане воскресіння мертвих. За Pfister'ом⁷⁾ це спосіб відвертати, переймати шляхи померлому на землю. Він зазначає, що в Німеччині, коли ховають померлого, то кладуть на поріг, як вже винесуть тіло, сокиру або замок, щоб покійник не повертав⁸⁾. Пояснення Pfister'a я вважаю зовсім вірним: в народній вірі замок фігурує як предмет призначений заборонити, загородити, замкнути⁹⁾. Для цього-ж кладуть на груди мерця підкову, котра як і всі залізні речі наводить страх на духів¹⁰⁾.

Не зупиняючись на інших амулетах та апотропеїчних актах, що про них скажу в іншому місці¹¹⁾, перейдемо до другої групи запобіжних заходів, що мають на меті обманути нечисту силу.

у) Засоби, що їх практикує первісна людина для цієї мети, вражають своєю різноманітністю. Утворюється ціла система обрядових фікцій. Удають, що новородка крадуть та ховають, потім підкидають батькам ляльку, котру вони оплакують та хоронять з цілковитим переконанням, що демони йдуть по здобич в інше місце¹²⁾. З цим я зіставляю бірманський та італійський звичай фігтивних похоронів хворої дитини¹³⁾. Або-ж у колиску кладуть цуценя, kota, то що¹⁴⁾. Іноді дитину переодягають¹⁵⁾; у Індусів, як у родині діти не виживають, хлопчиків вдівають в ніздрі кільце, щоб злі духи подумали, що це дівчина і дали-б спокій¹⁶⁾. Покладають надії на фігтивний продаж дитини, як на спосіб обманути демонів¹⁷⁾, а також на заміну імени, особливо коли хворіють діти. Чурсін наводить низку відповідних прикладів з побуту кавказьких народів¹⁸⁾. Вони являють собою низку інтересних аналогій до

¹⁾ И. Винников, Траур вдовы и обычай iftidād, у доисламских арабов. Доклады Акад. Наук. СССР. 1928, 39—43, особливо 42 і приміт. на с. 43. Проте Clemen, Reste 127, прим. 3 вбачає в цій птиці арабського ритуалу щось подібне до „козла отпущенія“.
²⁾ Литвинова-Вартош, Вес. обр. і звичай... Мат. до укр.—руськ. етнолог. III, Львів 1900, 142 і дд. ³⁾ Pfister, Schw. Volksbr. 69 дд.; Naumann, Grundz. d. deutsch. Volksk. 1922, 81, 83; прв. також Samter, Geburt, Geburt, Hochz., Tod. 162 дд.; E. H. Meyer, Der badische Hochzeitsbrauch des Vorspannens, Freib. Univ. Progr. 1896, Sartori I, 85. ⁴⁾ Зеленин I, 64. ⁵⁾ Див. E. Fehrlie, Das Sieb im Volksglauben. A. f. RW. XIX, 547—551; Marmorstein ib. XXI, 235 дд. ⁶⁾ Н. Höhn, Württem. Jahrb. 1913, 346. ⁷⁾ Schw. Vbr. 76. ⁸⁾ Samter, G.H.T. 26 дд. ⁹⁾ Прв. приклади, що наводять Н. Познанський, Заговори, 240 і дд. і Чурсин 122 дд. ¹⁰⁾ Чурсин 188. Про підкову в народнім уявленні та обрядах див. Tuchmann, Mélusine VII, 1894—5, 178 sq. R. W. Lawrence, The Magic of the Horse-shoe 1898, S. Fleming, The Folklore of Horse-shoes and Horse-shoeing, Nineteenth Century LII. 1902. 309—329. ¹¹⁾ Е. К. Агаров, Состав и происхождение свадебной обрядности, 3—9 (рукопис.). ¹²⁾ Чурсин 104 і дд. ¹³⁾ Samter, Geburt. 108, 1. ¹⁴⁾ Чурсин 105. ¹⁵⁾ Чурсин 106 і дд. ¹⁶⁾ Samter, Geb. Hochz. Tod, 94. ¹⁷⁾ Чурсин 107 і дд. ¹⁸⁾ Там-же 110—112.

звичаїв, занотованих у інших народів: на Кінгсмільських островах захворілій дитині дають нове ім'я; такий самий звичай існує у Євреїв у Польщі та на Україні¹⁾.

Обрядове переодягнення на весільнім ритуалі, жалібний одяг підчас похоронів, винесення мерця з житла не звичайним шляхом, голення волосся або запускання його на знак жалоби, фіктивні молодий і молода²⁾, культова машкара,— усе це хитрощі для того, щоб духи помилились. Про дещо з цього я говорю в іншому місці³⁾. Маскування може мати, проте, і інше значіння, як засіб уподібнення тотемній тварині, поруч з одяганням їх шкір, оздобленням їхніми перами й под.⁴⁾.

ф) Менш активний характер мають криптичні обряди, що своє завдання обмежують бажанням оборонити людину від чар і нечистої сили. Сюди ж належить накриття голови молодих⁵⁾ і дитини⁶⁾ для захисту їх від псування і демонічної сили, хворого — щоб його вилікувати⁷⁾, — мерця, бо бояться його⁸⁾, — злодія, щоб його демонічний позір не був такий страшний⁹⁾, бо в злодії за переконанням малокультурної людини живе могутня та небезпечна оренда¹⁰⁾. Далі, сюди-ж треба віднести звичай зачиняти двері та інші відтулки, а також очі і вуха в особливо важних моментах життя¹¹⁾ (щоб нечиста сила не пройшла через ці відтулки)¹²⁾, різного роду загороди, почот, то що.

х) Найбільше пасивний характер має остання група апофевктичних звичаїв, що становлять систему різних заборон, особливо частих в похороннім ритуалі. Так забороняється родичам покійника їсти та пити разом з іншими¹³⁾, називати ім'я померлого¹⁴⁾, оглядатися назад під час похоронів¹⁵⁾. Величезний арсенал усякого роду заборон вібраний в працях Frazer'a¹⁶⁾. Особливо заслуговують на згадку уникання нещасливих днів в весільнім ритуалі (вівторок і п'ятниця в Росіян¹⁷⁾, у Парсів¹⁸⁾, у хліборобстві¹⁹⁾, полове повздержання підчас шлюбу²⁰⁾ та хліборобської праці²¹⁾, психічні

¹⁾ Andree, Ethnograph. Vergleiche u. Parallelen 165 дд.; Samter, Geb. Hochz. Tod. 106 д. ²⁾ З найновіших дослідників цього інституту Josef Hanika, Heimatbildung VIII. 1926, 11—23, відрізняє в нім дві сторони: а) пережиток старовинного права попередньої коханої молодого протестувати проти шлюбу, пережиток, що нині обернувся на жарг і на вимогу викупу, б) стремління скерувати духів на невірний шлях. ³⁾ Е. Кагаров, Состав и происхождение свадебн. обрядности, 9—11 (рукопис). ⁴⁾ Див. нижче. ⁵⁾ Прв. літературу наведену в Сумцова, Свад. обр. 157 і дд. Samter'a, Geb. 147 дд., Niederle, Život starých Slovan. 77, прим. 1 и L. Bianchi, Mein Heimatland VII. 1926, 58 дд. ⁶⁾ Schweiz. Volkskunde XI. 1919, 42. ⁷⁾ Höfler, Die Verhüllung, ein volksmedizin. Heilritus. Janus XVIII. 1913, 104 дд. ⁸⁾ В. Харузина, I. 388 дд.; Preuss, Globus LXXXVII. 413 дд.; Samter, Geb. 26 дд.; прв. Н. Güntert, Kalypso, 1919, 64 дд. ⁹⁾ I. Grimm, Rechtsaltert. 698 дд.; Wächter, Reinheitsvorschriften 69 д. ¹⁰⁾ Warnock, Rel. d. Batak 116, 121; I. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle f. die Religionsgeschichte, 1916, 38 д. ¹¹⁾ Mat. по свадьбе 32, 87, 118, Зел. II, 751 дд., Samter, Geburt 26 дд. 149. ¹²⁾ В. Л. Богаевский, Δέων κρηνοφόλαξ ЖМНП. 1911, кн. 1, Отд. Класс. филол., 14 дд. ¹³⁾ Краулей, Мистич. роза, СПб. 1905, 97. ¹⁴⁾ В. Харузина, I, 390 дд. Прв. про заборонні слова Güntert, Sprache d. Götter, 1921. 3 д. ¹⁵⁾ Samter, Geburt 149 д. ¹⁶⁾ The Gold. Bough², II, Taboo and the Perils of the Soul (заборони страв, 116 дд.; покривання обличчя 120 дд.; табуїровані слова 318—418); прв. інтересні приклади у К. Грушевської, З приміт. культури 98 і дд. ¹⁷⁾ Виноградов, Труды Костр. Научн. О-ва VIII, 1917, 74. ¹⁸⁾ Modi, Marriage Customs among the Parsees, Bomb. 1900. 12, прим. 8. ¹⁹⁾ Rantasalo n° 30, 51 дд.; n° 31, 2 дд.; 42 дд.; часто; Чурсин 61 дд.; Анничков 333; Sartori, II 63. ²⁰⁾ Mat. по свадьбе 147; Зел. I, 69; Caland, A. f. RW. XI. 1908, 135 дд.; Fehrle, Kult. Keuschheit 40, прим. 3; 42, прим. 2; 60; Naumann. Grundzüge der deutsch. Volkskunde 84; K. Beth, Einf. in die Religionsg. 87. ²¹⁾ Sartori 63, 2; 68, 1; Reuschel II, 30; В. Л. Богаевский, Землед. рел. Афин. 181.

заборони¹⁾, а також заборона торкатися порога. На останнім пункті я хочу зостановитися дещо докладніше.

ц) Недоторканість порогу — загально поширене явище в народніх заборонах²⁾. Найновіші вчені тлумачать ідею недоторканости порога по ріжному. Дехто як М. В. Ogle³⁾ і E. Samter⁴⁾ всі уявлення і звичаї зв'язані з порогом, зводять до віри в те, що поріг — оселя духів предків та демонів⁵⁾, інші, як К. Meister⁶⁾ підкреслюють тільки один бік: поріг як грань, як початок акції; ще інші, як R. Maunier⁷⁾, відрізняють в комплексі обрядів зв'язаних з порогом три групи: *les abstentions* (напр., заборона сідати або наступати на поріг), *les appositions* (напр., підвішування предметів до дверей та закопування їх під порогом, очевидно щоб підсилити його оренду) і *les opérations* (напр., жертви порогові, то що). Цей поділ Maunier, на мою думку, не витримує критики: помазування порога, що він відносить до типу *opérations*, насправді тотожне з підвішуванням предметів, що підсилюють оренду, а перенесення молодої через поріг дому молодого, що Maunier також влючив до групи *opérations*, є не що інше як *abstentions*, себ-то акт апофевктичний, за могою термінологією. Молоду переносять через поріг, щоб вона не доторкнулася до нього, бо всі духи предків нової родини, що живуть під порогом, ще ворожі і чужі для неї⁸⁾. Таку саму рачію має українське повір'я, що молода не повинна кланятись порогові⁹⁾. Чому-ж поріг став у народній свідомості осідком духів родової релігії, місцем перебування душ предків? Генеза цього уявлення коріниться в первіснім звичаї ховати мерців в самім домі і часто під його порогом¹⁰⁾. Інтересно, що Carlo Pascal¹¹⁾ в зв'язку з цим звичаєм ховати покійників в домі, під підлогою, де люди весь час ходили по покійниках, наводить відому формулу: «*Sit tibi terra levis*».

Близько стоять до апотропеїчних обрядів катартичні. Ріжниці між ними полягає в тому, що перші мають запобіжний характер, тоді як другі мають на меті позбавляти усякої наявної уже погани, пеування, прокляття¹²⁾. З цього погляду обряд проходження через ріжні отвори, що його ми розглянули вище, слід віднести до категорії катартичних (інакше—люстраційних).

Сюди належать, далі, ч) обмивання. Найпоширенішим засобом очищення, з огляду на свою простоту, являється у всіх народів вода. Stengel¹³⁾, Eitrem¹⁴⁾,

¹⁾ Н. Дыренкова, Матер. по свадьбе etc. Лгр. 1926, 260 дд.; И. Н. Винников, Сборн. этногр. матер. № 2, Лгр. 1927, 36 дд.; Н. Дыренкова, там же 17 дд.; прв. про ізоляцію і табу I. Bystron, Slowiańskie obrzędy rodzinne, Kraków 1916, 7—75; St. Poniałowski, Metod. badania izolacji obrzędowej, Arch. nauk antropolog. I № 7, 1921.

²⁾ Н. Сумцов, 20, 192; Samter, Geburt 136—146; Sartori I, 113; A. van Gennep, Rites de passage, розд. 2; Н. Веселовский, Жив. Стар. 1912, 27, 36; із старих праць — Н. С. Trumbull, The Threshold Covenant or Beginning of Religious Rites 1896. ³⁾ M. V. Ogle, The House-door in Greek and Roman Relig. and Folk-Lore, Americ. Journ. of Philology XXXII, 1911, 251—271. ⁴⁾ E. Samter, Geb. Hochz. Tod 141 дд. ⁵⁾ Прв. против цього L. Deubner, A. f. R. W. XX, 1920—1921, 419.

⁶⁾ K. Meister, Die Hausschwelle in Sprache und Religion d. Römer, Heidelb. 1925. Sitz. Ber. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-histor. Kl. 1924/25, n° 3, 25 дд. ⁷⁾ R. Maunier, Le culte domestique en Cabylie, Revue d'Ethnogr. et de tradit. popul. 1925, 250 дд. ⁸⁾ Naumann 84. ⁹⁾ Литвинова-Бартош, Матер. до укр.-руськ. етнол. III, 148.

¹⁰⁾ Th. Koch, Internat. Arch. f. Ethnogr. XIII, Supplbd. 1900, 78 дд.; Gutmann A. f. R. W. XII, 83 д.; Raum, A. f. R. W. XIV, 183; Rohde, Psyche I, 228 д.; M. V. Ogle, Proceedings of the American Philolog. Association XL 1908, p. LXVI дд.; V. Cajkano-виć, Srpsk. etnogr. zbornik XXXI 1924, 127—134. ¹¹⁾ C. Pascal, Symbolae litterariae in honorem Julii de Petra 1911, 228 sqq. ¹²⁾ L. Deubner, A. f. R. W. 1913, 127. дд. ¹³⁾ P. Stengel, Opferbräuche d. Gr. 34 дд. ¹⁴⁾ S. Eitrem, Opferritus 76 дд., 103 дд., 129 дд.

Ninck¹⁾ вихідним значінням води визнають її сепулькрально-хтонічну, себ-то похоронно-підземну природу, зводячи обрядове значіння води до обмивання трунів і узливання на честь померлих²⁾). Цю концепцію слід визнати невірною вже через те, що для очищення іноді вживають і дощову воду, що не має ніякого зв'язку (за думкою первісних) з землею і царством мертвих³⁾). Вірніше і тут виходити з того, що воді властива магічна сила або оренда; вода визнається могутнім катартичним засобом з огляду на первісне уявлення про гріх, хворобу, псування, як про щось матеріальне, що можна змити водою, подібно як бруд на тілі⁴⁾). Другим могутнім катартичним засобом являється щ) вогонь⁵⁾). Нема потреби зостановлюватися тут на загально відомих прикладах вживання вогню, як очисного засобу в народній обрядовості, в весільнім ритуалі⁶⁾, культурі мертвих⁷⁾, в купальськiм святочiм циклі, коли «вогні Іванової ночі» грають ролю не тільки катартичну, але і солярно-магічну (заклинання сонця). Правда акад. Є. Ф. Карський⁸⁾ гадає, що вогонь вночі проти Івана Купайла пояснюється насамперед необхідністю варити страви на вогні та освітлювати нічну гулянку. Навряд чи з цією думкою можна погодитися: запалювання вогню та скоки через нього мають яскраво виражений ритуальний характер: це видно хоч би з того, що в деяких місцях СРСР і Західної Європи зберігся старовинний звичай здобувати «живий вогонь», тручи два куски сухого дерева для запалювання вогнища⁹⁾; До питання про генезу купальної обрядовості я повернуся в кінці цієї статті. — Поруч з огнем стоїть

щ) обкурювання. У Грузинів обкурюють ладаном або курячим пір'ям усякого, хто прийде в хату, де є породілля, ввечері або вночі, щоб з ним не ввійшла нечиста сила¹⁰⁾. У Телеутів обкурювання широко застосовується в очисних обрядах¹¹⁾.

Таку-ж саму катартично-апотропеїчну ролю грало кадило в релігіях дrev-

¹⁾ M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben d. Alten, Philol. Suppl. XIV, 1921. ²⁾ Прв. мою рецензію на книгу Eitrem'a в журналі Гермес 1917, № 5 100 дд. ³⁾ Див. Eitrem op. cit. 107 прим. 123. ⁴⁾ Ign. Goldzieher, Wasser, als Dämonen abwehrend. Mittel, Arch. f. RW. XIII, 1910, 20—46; I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, ibid. XVII, 1914, 353—432; його-ж Altpersische Relig. u. d. Judentum, 1920, 148 д. Stemplinger, Antik. Abergl. 75 д.; Е. В. Аничков, Весен. Обряд. песня I, 262 д. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual, Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altert. III, 1909. ⁵⁾ Eitrem, Opferritus 161—192; Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, 1920, 66 д.; Stemplinger, Ant. Abergl. 79 д.; M. Nilsson, Götting. Gel. Anzeigen 1916, 49 дд.; Fr. Schwenn, A. f. RW. XXI, 1922, 59 дд. ⁶⁾ Литвинова-Бартош, Мат. до укр.-рус. етнол. III, 143; Зеленин 315, 659, 661, 690 і т. д. Жив. Стар. 1916, 258, Чурсин 128. ⁷⁾ Чурсин 181 дд.; Д. К. Зеленин, Народний обычай грець покойников, Сборн. в честь Н. Ф. Сумцова («Помана»), Харків 1909, 256 і д. ⁸⁾ Белоруссы III, 1916, 185. ⁹⁾ A. Bertrand, La religion des Gaulois, Paris 1897, 109 sqq.; P. Sartori, Sitte u. Brauch III, 1914, 225 дд.; M. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübg. 1914, 31, 72 дд.; його-ж Fire-festivals in Ancient Greece, Journ. of Hellenic Studies XLIII, 1923, 144 дд.; Eug. Mogk, Altgerman. Kultfeuer, Sächs. Mitt. V, 1910, 107 дд. (під руками не мав); його-ж Deutsche Sitten u. Bräuche, Lpz. 1921, 66 дд.; W. Mannhardt, Wald und Feldkulte², I, 462 дд., II, 302 дд.; E. Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche² 1920, 71, дд.; його-ж Der Johannistag, Buchen 1924; D. Zelenin, Russ. Volkskunde, 1927, 97; Fr. Pfister, Schwäb. Volksbr. 1924, 82 дд.; K. Bugge, St. Hansbaali Norge, Rig IV, 155 дд. (під руками не було); Frazer, The Gold. Bough VII, Balder the Beautiful, I, 1913, 106—346 (багатющі матеріали); E. Finder, Johannistag, Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde IV, 1927, 240 дд. ¹⁰⁾ Чурсин, 95. ¹¹⁾ Н. П. Дыренкова, Культ огня у алтайцев и телеут, Сборник Музея Антропол. и Этногр. Акад. Наук СССР., VI, 1927, 69 дд.

нього світу і в раннім християнстві¹⁾. Очисними засобами являються смола і дьбоготь²⁾ та багато інших предметів³⁾.

б) Ціла низка обрядових дій як звязування, з'єднання рук, хлібів, домів (нитками), стукання головами, спільне їдження та пиття, то що, мають с н д і я-сми ч не⁴⁾ значіння, себ-то намагаються закріпити спілку двох осіб (шлюб, побратимство). Про ці обряди я говорю в іншому місці⁵⁾.

Друга серія обрядів означає собою акт відділення від даної соціальної-групи і її культура (*rites de séparation, Trennungsriten*) і приєднання до нової соціальної групи (*rites d'aggrégation, Aufnahme-riten*). Дії цього характеру збереглися в обрядовості звязаній з народинами дитини, шлюбом, святом повноліття (дозрілості), то що. Ці обряди відбивають певні явища і моменти соціальної еволюції людства. Гадаючи присвятити окрему розвідку соціально економічним моментам в народній обрядовості, я обмежуся тут тільки кількома уривковими прикладами.

В багатьох звичаях збереглися відгуки давно минулих ступенів соціального розвитку людства, відгомони інститутів первісного права. На Волині перед хрестинами хазяїн посилає кого небудь з домашніх по всіх хатах села просити на хрестини — «не для того, щоб усі зібрались, а такий вже звичай»; посланець майже не заходить до хати, а звичайно під вікном говорить: «просили батько й мати, і я прошу на хрестинки», і не чекаючи відповіді простує далі⁶⁾. Тут перед нами уламки тої далекої епохи, коли узаконення дитини було справою всієї родової громади. Людмила Шевченко⁷⁾ говорить про український обряд закладини хати, що «по всій Україні закладина відбувається колективно, толокою при співучасті всього кутка». Звичай цей є відгук старовинного інституту колективного збудування житла, поширеного поміж багатьох народів. Він задокументований у Осетин, Імеретин, Вірмен, Ескімосів, сахалінських Гіляків, Вотяків, гірських Євреїв⁸⁾, у Європі⁹⁾, Африці¹⁰⁾ Меланезії, Індонезії¹¹⁾ і т. д. Не що давно М. Біляев зробив спробу виділити переживання матріархата в російським народнім епосі і весільнім ритуалі¹²⁾. Визнаючи, що східне-слов'янська весільна драма загалом вказує на патріархальну, велико-родинну культуру, він відзначає в весільнім ритуалі сліди матернітету: оглядини, що походять із ігрищ, відкуп у подруг нареченої, напад подруг нареченої на молодого, роля брата й матери нареченої й т. д.¹³⁾. Елементи боротьби в весільній обрядовості: опір нареченої, озброєна сутичка почоту молодого з родичами молодої й т. п.,

¹⁾ M. Löhr, Raucheropfer im Alten Testam., Halle a. S. 1927, 190—36; Pfister Schwäb. Volksbr. 65; P.-W. I A. 267 дд. (Rauchopfer). ²⁾ Е. Кагаров, О значенні нек. русск. и укр. нар. обычаев. Изв. II Отд. Акад. Наук. XXII, 1918, 82. ³⁾ Про катартяку взагалі див. Rohde, Psyche II, 71 дд.; 405; Hamburg, Καθαρμοί, P.—W. X, 2513 дд.; L. Deubner, Arch. f. RW. XVI, 1913, 127 дд.; Wächter, Reinheitsvorschriften, I дд. passim.; Frazer, Adonis, Attis, Osiris, L. 1907, 407 дд.; Fehrle, Kulte der Keuschheit, passim, Stergianopoulos, Die Lutra 1922, passim. ⁴⁾ Термін мій. ⁵⁾ Е. Кагаров, Состав и происхождение свадебной обрядности, 29 дд. (рукопис). ⁶⁾ Зеленин, I, 310. ⁷⁾ Л. Шевченко, Первісне Громадянство, 1926, 1—2, 89. ⁸⁾ Чурсин, 32 дд. ⁹⁾ Maunier, Revue d'hist. des relig. XCI, 1925, 12, n 2. ¹⁰⁾ A. Dupuis, Vascobo, Rev. d. ethnogr. et sociol. I, 1910, 233 sqq.; Maunier, 12, П. Кропоткин, Взаимная помощь, как фактор эволюции, 1907, 153. ¹¹⁾ W. Skeat, Malay Magic, 1900, 142 дд.; 598 дд.; Malinowski, Argonauts of the Western Pacific 1922, 160. ¹²⁾ М. Белаяев, Следы матриархального быта в народной русской словесности. Известия Сев.-Кавказского Гос. Университета I, 1928 (XIII), 102—108. ¹³⁾ Прв. Н. Харузин, Этнография II, 138 дд. 141, 159.

є, як доводить сучасна наука, не пережиток колишнього викрадання дівчат, але відгомін заміни одної форми родинних відносин другою, як результат народження нових шлюбних форм і фіктивного опору їм ¹⁾; правильність такого пояснення доводиться уже тим, що зчаста не наречена, але молодий зазнає насильства, його викрадають, ховають або він протриває ²⁾. Ритуальні бої, загалом кажучи, відомі мало не всім народам ³⁾.

Звичай, коли молодий і молода або поїзжани мають ставати на сковородку ⁴⁾, я поясняю, як рештку первісної форми присяги, коли на потвердження той хто присягав мав ставати на розпалену сковороду. Проте, може бути, що тут мав місце *rite d'aggrégation* і сковорода замінила собою огнище або піч ⁵⁾, до котрої торкались ті, що ставали під захист духів-покровителів певного дому ⁶⁾. Не що давно Lily Weiser вдало пояснила цілу низку германських народніх звичаїв, як пережитки колишніх поколінних верств в громаді і інститута ініціацій, себ-то посвячення парубків та дівчат ⁷⁾. Випробування молодих ⁸⁾ слід розглядати під цим кутом зору ⁹⁾.

Соціальні моменти в народній обрядовості вивчені ще сорозмірно мало. На Україні крім прекрасних праць ак. М. С. Грушевського та його школи, (К. М. Грушевської, К. Копержинського, Ф. Я. Савченка) можна назвати досліди В. М. Петрова та ин. В РСФРР вийшов недавно Збірник «Релігія и Общество» ¹⁰⁾. Тут М. Матъє пробує встановити релігію єгипетських бідолах та обслідувати культ богині Меріт-Сегер, що панувала серед робочих фіванського некрополю ¹¹⁾; І. Г. Франк-Каменецький викриває соціально-економічні умови, що лежали в основі партійної боротьби в Іудеї та, що визначали собою діяльність і ідеологію пророка Єремії ¹²⁾; І. М. Троцький змальовує виробничо-професійні культу Старої Греції, звязані з пастирством і скотарською релігією ¹³⁾. А. В. Болдирьов досліджує релігію грецьких мореплавців ¹⁴⁾. Дуже чекають на швидке вивчення т. зв. «баб'ячі свята» у Східніх Слов'ян, дослід їх тільки почався. Так Д. К. Зеленін подав аналіз свята, відомого під назвою «Троєциплятниці» ¹⁵⁾, М. Гайдай зібрав відповідний український матеріал ¹⁶⁾, Ф. Я. Савченко розробив анкету для збирання матеріалів про пережитки парубоцьких та дівочьких громад на Україні ¹⁷⁾. Але до його завдання не входить докладно розглядати увесь цей матеріал; бажаючи від-

¹⁾ Thurnwald у Ebert'a, Reallexikon der Vorgeschichte, s. v. Heirat, 248^a, 257^b, 259; Ed. Westermarck, A Short History of Marriage, Lond. 1926, 117—125; 227.
²⁾ Thurnwald, ib. 259. ³⁾ Usener, Arch. f. RW. VII, 297 дд. — Kl. Schr. IV, 422 дд.; Е. В. Аничков, Вес. обр. песня 1, 102, 201—204 та інші зводять їх до драматизованого виображення змін пори року та катартики, а М. Nilsson, Griech. Feste 403 д., Neue Jahrb. f. d. Klass. Alt. XVI, 1911. 674 дд., бачить тут відгомони воєнних подій. — Н. В. Брюллова — Шаскольская в останніх своїх працях відмічає пережитки древніх форм шлюбу в побуті та в обрядах Туркменів. ⁴⁾ Зеленін II, 602, 902; Гришкова, Ржевский край 1, Ржев, 1926, 119. ⁵⁾ Knuchel, Die Umwandlung, 17, прим. 5.
⁶⁾ Чурсин, 135 дд. ⁷⁾ Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen u. Männerbünde, Bühl 1927; Прв. для Українців М. С. Грушевський, Початки громадянства 1921, 301—316 і цит. нижче статтю Ф. Я. Савченка. ⁸⁾ Прв. для Росіян Mat. 154 дд. для Українців — Литвинова-Бартош op. cit. 169, для кавказьких племен — Чурсин, 138 дд. ⁹⁾ Прв. Lily Weiser, op. cit. 12 дд. 15, 22, 24 дд., 50 etc.; Thurnwald, op. cit. 265^a. ¹⁰⁾ Изд. Научно-Исслед. Инст. Изуч. Литер. и Языков Запада и Востока при ЛГУ, Ленинград 1926. ¹¹⁾ Назв. праця, 37 дд. ¹²⁾ Там же, 66 дд. ¹³⁾ Там же, 126 дд. ¹⁴⁾ Там же, 144 дд. ¹⁵⁾ Численні приклади анадричних обрядів у Д. Зеленіна Опис рукоп. 300, 258, 446, 503, 1027, 1040 і т. и. ¹⁶⁾ Мих. Гайдай, Про „зілляний обряд“ обряд і сполучені з ним пісні, Етногр. Вісн. III, 1927, 95 дд. ¹⁷⁾ Первісне Громад. № 3, 1926, 85 дд.

значити тільки основні моменти та категорії в народній обрядовості та дещо підсумувати, я дозволю собі поки-що обмежитися цими сумарними вказівками.

Перейдімо тепер до складніших форм народної обрядовості, що становлять агрегат окремих обрядових елементів.

II. Складніші форми обрядовості.

До цієї категорії належали сакраментальні дії і принесення жертв.— Під сакраментальним актом розуміємо такі обряди, що завдяки їм утворюється інтимне, «містичне» єднання з духом або божеством. «Ввійди до мене, владико Гермесе, як зародок в утробу матери» (ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν), говорили Греки¹⁾. Це єднання з божеством може виявлятися в трьох формах: 1) поїдання священної, себ-то насиченої орендою субстанції або поїдання бога, 2) сексуальне (статтєве) сполучення з божеством, 3) народження або другі народини за допомогою божества, 4) зовнішні наслідування божества. Гадаючи недалекого часу присвятити цим культовим формам спеціальну роботу, тут я обмежуся тільки коротким оглядом.

Ми зустрічалися в низкою прикладів, що свідчать про те, що в основі антропофагії або канібалізма лежить бажання, поїдаючи тіло людини, сприйняти і властивості померлого, себ-то піднести власну життєву силу, свою оренду. За поглядами Зулусів, перед боем потрібно з'їсти м'ясо худоби, додержуючись певних церемоній, щоб цим набути сміливості і жорстокості. Жителі Амбоїни, Галагери (Молукські Острови), нарід Батта (на острові Суматра), населення Целебеса та инш. п'ють кров забитих ворогів, щоб цим набути мужності та сили²⁾

Мовок, голова, серце, як найважливіші місця життєвої енергії поїдаються в особливу силу. Черепа пильно зберігають в будинку ватажка. В цім рація такої поширеної у примітивних народів гонитві за головами³⁾. Ці уявлення і звичаї не були чужі й для старих Греків⁴⁾, і Кельтів⁵⁾, і Скитів⁶⁾ і Германців⁷⁾ та инш. Справжньою метою гонитви за головами було оволодіння мужністю та силою ворогів. Завдяки колекціям черепів збільшується оренда.

В науці давно вже була висловлена думка, що початок вживання м'яса, як страви, зв'язаний з ідеєю притоку нової могутньої оренди. Недаремно різання худоби і вживання м'яса тварини в цілої низки народів зв'язаний з різними обрядами і сакральною термінологією: в грецькій мові (σφαττω)

¹⁾ Reitzenstein, Poimandres, 20. ²⁾ Приклади: Краулей, Мистич. роза 102 дд. В. Харузина I, 318 дд.; R. Andree, Ethnogr. Parallelen 1878; йоро-ж Anthropologie 1887; Steinmetz, Endokannibalismus, Mitt. d. Anthrop. Gesellsch. zu Wien, N. F. XVI, 1896; Krauss, Slavische Volksforsch. 1908, 155 дд. Л. Ф. Воеводский Канібалізм в грецьких міфах, СПб. 1874, Frazer, Golden Bough: V³, 2, 197 дд. 294 дд.; Mac Culloch та инші. Cannibalism. ERE, III, 205 дд.; H. J. Rose, Primitive Culture in Greece, Lond. 1925, 69 дд. ³⁾ Grubauer, Unter Kopffägern in Central-Celebes, 1913; Berkusky, Arch. f. RW. XVIII, 1915, 317 дд.; M. Andree-Eyssa, Volkskundliches, 1910, 147 дд.; Globus, XCVIII, 1913, 383. ⁴⁾ F. Schwenn, Menschenopfer b. d. Griechen u. Römern 1915, 20 дд.; Fr. Pfister u. Clemen'a, Relig. d. Erde, 1928, 181. ⁵⁾ C. Clemen, ib. 239, йоро-ж, Religionsgesch. Europas, 1926, 329; Ad. Reinsch, Rev. d'histoire des relig. LXVII, 1913, 41 і дд. ⁶⁾ C. Clemen, Religionsgesch. Europas. 300 д. ⁷⁾ Clemen, ib. 355.

як і в древній єврейській (מַצֵּה) «заколювати» та «приносити в жертву» передаються одним і тим самим словом. Грецька назва кухаря «μάγειρος» близька до латинської «mactare» що означає «заколювати» і «приносити в жертву»¹⁾. У старовинних Євреїв кожне заколення було релігійним актом²⁾. Концепція поїдання м'яса як сакрального бенкета відзначена у Греків, Римлян, Індусів, Персів та Германців³⁾. Об'єкт, що його вкушав людина, щоб набути певних властивостей, не має бути конче твариною: хліб⁴⁾, вино⁵⁾, молоко⁶⁾, кров⁷⁾, індуський трунок «сома», іранський хаога, що підкріпляють та веселять⁸⁾, та інші предмети можуть служити для тієї-ж самої мети, бо всі вони мають в собі оренду або магічну цілющу силу.

Обрядове заколення тварини з метою сприйняти оренду, що в ній живе, що згодом розвинулося в акт причастя тіла та крові тварини, як втілення божества, в акт ритуального поїдання бога, поширене у величезній кількості народів. Ось перед нами античне свято Діполій; в склад цього свята входив ритуал так званих буфоній (заколення бика). Відсилаючи читачів по докладний аналіз цього ритуала до моєї книги «Культ фетишей, рослинний і животних» СПб 1913, 249 дд. і до найновішої обробки питання про буфонію у Швена⁹⁾, я вкажу тільки на те, що рація цього обрядового заколення бика та колективного поїдання його м'яса, як і цілої низки аналогічних обрядів полягає в тому, що вірні причащаються магічної сили тварини, його оренди, бо плодючі здібності тварини зросли через те, що вона їла перед заколенням збіжжя. Виготовлення опудала із шкіри тварини мало на меті дати змогу оренді вбитої тварини переселитися до нової оболони і ніби символічно відродитися до нового життя. З цим ритуалом буфоній я зіставляю російський звичай принесення в жертву бика, задокументований для різних місцевостей. Так у Вологодській губ. на Іллі купують доброго та гарного бика, приводять його на передодні свята на цвинтар (погост), на свято заколюють, при чому шкіра іде до церковної казни, добра половина м'яса іде на причт, а решту варять в пивнім казані для спільного частування¹⁰⁾. У Вятській губ. у Вотяків і Бисермян у ночі проти Петра приносять в жертву бика. При тому присутні й жінки, а у них є свій «піп» — старша¹¹⁾. В Новгородській губ. також задокументовано пережитки жертв і обрядового поїдання бика¹²⁾. Отже й тут основним елементом обряду є сприйняття

¹⁾ Вважаю, що ця етимологія правдоподібніша, ніж зближення грецьк. μάγειρος з μάσσω — мисити і латин масerare, що їх приймає більшість лінгвістів. ²⁾ Gressmann, Rel. Gesch. u. Gegenw. IV. 964. (I-е вид.). ³⁾ Див. біографію у К. Kircher'a: Die sakrale Bed. des Weines im Altertum, RG. V. u. V. IX, 2, Giessen 1910, 48. дд. Прв. також H u b e r t e t M a u s s, Mélanges d'hist. des religions, Par. 1909, 1—130. ⁴⁾ Н. Ф. Сумцов, Хлеб в обрядах и песнях 1885; Г. Чурсин, 46 дд. Е. Hartland, Globus XLII, 76 дд. 88 дд. 104 дд.; M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter u. Sachen II, 1910, 79 дд.; Edg. Reuterskiöld, Till frågan om uppkomsten of sakramental Måltider, Uppsala 1908, 137 дд. Die Entstehung d. Speisesakramente 115 дд. ⁵⁾ Kircher, op. cit. passim. особл. 74 дд.; 82 дд.; 91 дд.; ⁶⁾ W y s s, Die Milch im Kultus d. Griechen u. Römer, RG. V. u. V. XV. 2. Giessen, 1914; прв. Eitrem, Opferritus 102 дд. ⁷⁾ Kircher, op. cit. 77 дд. E. Wunderlich, Die Bed. d. roten Farbe im Kultus d. Griechen u. Römer. RG. V. u. V. XX, I, Giessen. 1925, 8 дд. passim. ⁸⁾ Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, Опыт изучения вакхич. культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития обществности I, Зап. Новороссийск. Универс. XXXIX, 1883. ⁹⁾ Gebet und Opfer, 1926, 99 д. ¹⁰⁾ Зеленин, I, 247. ¹¹⁾ Зел. 401; ¹²⁾ В. и Ю. Соколовы, Сказки и песни Белозерского края, Пгр. 1915, стр. XL дд. И. И. Толстой, Чудо жертвенника Ахилла на Белом острове, Изв. Таврич. Общ. Истории, Археол. и Этнографии I, 1927.

учасниками часточки магічної сили тварини¹⁾. Не що давно дотепну гіпотезу висловив Б. В. Казанський²⁾, гадаючи, що святковий обід (Speiseopfer) має початок в громадським або родовім убою худоби й що в основі ритуала лежить відтворення технічних засобів в убою: умертвління, обідування то що. Це відповідає теорії К. Копержинського (див. вище), який вбачає в обрядах, звязаних з останнім снопом, відтворення всього циклу хліборобських трудових процесів. Ця ідея причастя священної субстанції божества, що за велинням долі гине й відроджується, білим по чорному просякає всі східно-еленістичні містерії, переходячи звідси і до раннього християнства³⁾.

Але культ бога, що вмирає й воскресає, який звичайно розглядували як один з основних елементів передньо-азійської релігії, насправді є по всіх усяодах поширеним культовим інститутом, що має початок в первісній ловецькій та хліборобській магії, і властивий Індо-Європейцям в такій самій мірі як Семитам та Яфетидам. Суть культу полягає в тому, що людина, тварина, або штучно зроблене виображення, яке уявляється як інкарнація духа рослинности та родючости, а ще раніш як втілення особливої продукційної сили (оренди), урочисто, з додержанням певного ритуала умертвляється, щоби дати змогу цьому рослинному духові, або цій оренді переселитися в розквіті сил і молодости в свіжу молоду оболонку, відродитися в нову силою. Frazer, а потім С. Clemen та інші зібрали досить багатий матеріал, що показує як культ убиваного духа поширений у індо-європейських народів.

В Індії саме такий характер має ритуал Aśvamedha («принесення в жертву коня»), себ-то обрядове заколення вола, що його протягом року охороняє сотня юнаків; перед принесенням у жертву йому дають їсти зерна, як і в грецьких буфоніях, а потім урочисто забивають. Цікава подробиця: старша жінка царя лягає до мертвого коня і притулює його половий орган до свого лона, імітуючи coitus, а на той час інші жінки цареві та жерці обмінюються есхрологічними (непристойними) розмовами. Усе це яскраво показує справжній характер ритуалу, як акта аграрної магії⁴⁾. Кінь і в російській русальській обрядовості відіграє ролю демона родючости.

У старовинних Персів підчас свята Sacaea особу, присуджену на смертну кару, примушували на деякий час грати ролю царя, потім бичували і страчували вішаючи⁵⁾.

В Греції до подібних явищ належить плач за Гіакінфом, Нарцісом, Діонісом, дівчиною Харілою, то що, а також за запозиченим зі Сходу Аттісом та Адонісом⁶⁾.

В старім Римі існував звичай умертвляти так званого «октябрьського

¹⁾ Про бика, як інкарнацію духа ниви і родючости див. праці: W. Mannhardt'a, Hubert'a, Mauss'a, Frazer'a, Nilsson'a, що я їх цитую в своїй книзі „Культ фетимей“, 247 дд.

²⁾ Збірник Рел. и общ. Лрр. 1926, 103—125. ³⁾ Clemen. Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, особливо 48 дд. ⁴⁾ Див. про це свято Geldner, Aśvamedha, Hastings ERE II, 160 д.; Clemen. R.G. Europas 179 дд. ⁵⁾ Langdon, The Babylonian and Persian Sacaea. Journ. of Royal Asiatic Society, 1924, 65 дд.

⁶⁾ Е. В. Аничков, I, 285; Nilsson, Griech. Feste 1906, 236, 467, passim, Farnell Cult of the Greek States, V. 1909, 103 дд., 108 дд., 168 дд., 181 дд.; Frazer, Gold Bough III The Dying God, L. 1913, IV Adonis, Attis, Osiris 1—2, ib. 1914.

коня» (15 жовтня) і викидати в Тібер 27 ляльок (15 травня), в яких Clemen¹⁾ вбачає втілення рослинного духа²⁾.

У германських і романських народів ми також подибуємо ритуал вбивання духа рослинності і родючости (точніше його втілення в тварині або в людині) для того, щоб дух цей міг переселитися в іншу нову оболонку³⁾.

Українську народню гру «Кострубонько» я з цього погляду розглянув в іншому місці⁴⁾. Близька до неї і російська дитяча гра в Кострому: хлопчик або дівчинка виображають Кострому яка вмирає. Її тягнуть до ями ховати, усаджують в могилі і починають «поминати Кострому». Незабаром Кострома оживає і виходить з могили⁵⁾. Питання про відношення християнського свята Пасхи до жертвенного агня старовинних Євреїв завела-б мене дуже далеко⁶⁾.

II. Другою формою сакраментального єднання людини з божеством є полове злучення з ним, — концепція, котру старовинні Греки відзначали терміном «священний шлюб»⁷⁾ (ἱερός γάμος). Старовинність цієї концепції видна з того, що до ритуалу новорічного свята в Вавилоні входив шлюб Мардука, що має свій початок ще в сумерійській епосі себ-то V тисячоліття до нашої ери⁸⁾. Божество у вигляді людини (звичайно жерця) вступає у сексуальне пожиття з жінкою (або навпаки), при чому з одної сторони людина підчас coitus'a сприймає в себе часточку божественного буття (оренди), а з другої згідно з законом загальної «симпатії» цей акт робить карпогонічний вплив на решту людей, тварин та рослинність. Великий матеріал на це питання зібраний у Frazer'a⁹⁾. Звичай, коли баби качають попів по ниві¹⁰⁾, я поясню як редуковану форму (ослаблену) старовинного обрядового злучення жерця, як носія особливо могутньої оренди, з жрицями або просто з жінками на ниві, — спершу засіб хліборобської магії, згодом акт сакраментальний (бо жрець заступник духа або божества), а нині це звичайна гра або розвага. Трохи іншу рацію має покачування молоді по ниві¹¹⁾, як і цілування на полі¹²⁾, де я вбачаю редуковані форми coitus'a на ниві, як засоба аграрної магії, при чім симпатичне або симільне чарівництво (Analogiezauber) сполучається тут з контагіозним (оренда передається ниві через дотик до землі). Шлюб як і все, що звязане з половою формою, напр. есхрологія (непристойні слова, соромницькі пісні і рухи) підвищують продук-

1) Religionsgesch. Europas. 186 дд. 2) Прв. N. Brüllow-Schaskolsky, Die Argeerfrage in d. röm. Relig., Wiener Studien XXXIII, 1911, 155 дд.; Binder, Plebs 19 дд.; Ot. Jiráni, Das Opfer d. Argei, Listy filologické XXXIII, 1906, 412—420.

3) Прв. Ник. Арсен'єв, Плач по умирающем бже, Етнограф. Обзор. ХСII—ХСIII, с. 8 дд. окр. відбитка Clemen, Religionsgesch., 195 дд.; а також приклади хоч і пояснювані інакше у Е. Аничкова, Вес. обр. песня I. 288 дд. (passim). 4) Заметки по русск. мифологии, Изв. 2 Отд. Акад. Наук, ХХIII, 1918, кн. I, с. 9, окр. відбитка.

5) Зеленин, III, 1168 Рязанская губ. 6) Див. з більш менш об'єктивних наукових праць: G. Veer, Paschah oder das jüdische Osterfest. B. D. Eerdmanns, Alttestamentl. Stud. III, 115 дд., H. Gressmann, Moses u. seine Zeit, 102 дд.; про генезу таїнства причастя див. нині — Clemen, Religionsgeschl. Erklär. des Neuen Testaments 1926.

7) Про це див. тепер O. Kern, Die Religion d. Griechen 1926, 56 дд. 8) H. Zimmer, Das babylon. Neujahrsfest Leipz. 1926, 16 д. 9) Golden Bough³ I, The Magic Art L. 1913, 2, ch. XII, 120—170. E. Fehrle Kultische Keuschheit, 10 дд., 40 дд., passim. 10) Д. К. Зеленин, Етногр. Вісн. V, 1927; Mannhardt, Wald-und Feldkulte I 484 дд. Frazer, Gold. Bough³ 1, 2, 102 дд. 11) Sartori, 76, 8; I. Bystron, Zwyczaje zniwiarskie w Polsce. Kraków 1916 93 дд. 242 дд. 12) Зеленин, 779, 815, Sartor. 61, 8; Bystron 262 дд. Frazer ibid. 97 дд.

тивність людей, худоби, різних рослин. Коли молода входить до юрти, якутський шаман говорить: «Вона прийшла... розпалити хатній вогонь, вона прийшла налагодити затишну хату,... дати нащадків,... Примусити молодих жеребців іржати... примусити молодих биків ревити. — Будь в своїй проміжності горяча, в крижах будь рухлива»¹⁾).

Полове з'єднання з божеством в різних виглядах і формах відіграло велику роль в містеріях²⁾. Мотив сексуального обранництва в історії релігії дослідив покійний Л. Я. Штернберг³⁾ зі всією властивою йому глибиною думки та ерудицією.

III. Третій варіант сакраментального єднання з божеством становить ідея походження від божества або відродження. Віра в походження деяких вибранців від пожиття з духом або божеством увійшла до релігійного ужитку всіх часів та народів⁴⁾. Вірна, побожна людина вважається сином або дочкою божества, і його друге народження знаменується низкою певних церемоній⁵⁾. На обряд посвячення в містерії дивимся як на акт усиновлення посвячуваного (міста) божеством, прийняття нового члена в божественний рід. Недаремно посвячуваний (міст) одержує назву «відродженого» (*renatus*). Неофіти містерій Кібели одержували, ніби новородки, молоко (*Gruppe, Griech. Mythol. 1906, ss. 1541, 7; 1617, 2*). Frazer⁶⁾ зібрав великий порівняльно-етнографічний матеріал до питання про ідею смерті і воскресіння посвячуваних в нове життя в ритуалі ініціації. Християнські теологи тлумачать хрещення як відродження, але питання про походження цього символу, що породило останнього часу величезну літературу, я також примушений тут поминути⁷⁾.

IV. Останній варіант обрядового єднання з божеством або духом становлять різні засоби зовнішнього наслідування демонічних істот: учасники культових церемоній надівають машкару духа, а як що демон має теріоморфний характер, наряджаються тваринами, одягаються в звірячі шкури, і намагаються удавати рухів та ходу напр. медведя (*ἄρκτων μιμῆσθαι* в ритуалі Бравроній в старій Греції), щоб поринути в тайну божественної оренди. Звідси численні назви жрецьких колегій від імен тварин: *πῶλοι* — коні, *μέλισσαι* — бджоли, *ταῦροι* — бики, *ἄρκτοι* — ведмеді, то що⁸⁾. Народні гри, танці в старій Греції, (напр. *γέρανος* — «журавель»), в сучасній Африці, у північно-американських Індіан⁹⁾ відтворює зовнішній вигляд і рухи тварин. Аналогічні явища я вбачаю в звичаї руських жінок підчас свята «Троещиплятници» удавати ходу курки (підскакують як кури через ногу)¹⁰⁾, і наслідувати ходу ведмедя в Мінській губ. на свято «комоедиці»¹¹⁾ та ин. Ці міметичні танки виникли з колективних чарувань (танок тюленів у племені Нутка, виконуваний перед

¹⁾ Э. К. Пекарский и Н. Попов, Вост. Записки I, 1927, 210. ²⁾ Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 20 дд.; Poimandres 226 дд.; O. Kern, Rel. d. Griechen B. 1926. 140 дд. ³⁾ Этнография III 1927, 3—56. ⁴⁾ Л. Я. Штернберг, назв. праця 53 дд. ⁵⁾ Dieterich, Mithraslit 134 дд. A. Körte, A.f.R.W. XVIII, 116 дд.; O. Kern ib. XIX, 433 дд.; Rohde, Psyche, 421 дд. ⁶⁾ Frazer, Gold. Bough³, VII Balder the Beautiful 2. 225—278. ⁷⁾ Див. Gruppe, Griech. Mythol. 1615 дд.; Usener, Weihnachtsfest², 40 дд. 132, 166; Gennrich, Die Lehre v. d. Wiedergeburt 1907; v. Stromberg, Stud. z. Theorie u. Praxis d. Taufe 1913, 17 дд., 216 дд. ⁸⁾ E. Karagrov, Культ феташей, растений и животных 232, 244. ⁹⁾ Прв. хочби А. Веселовский, Соч. I, 229, 240, 246. ¹⁰⁾ Д. К. Зеленин, Троещиплятница, 41. Про курячі жертви і про курку як носія родючости — тамже 22 дд. 35 дд. 38 дд. ¹¹⁾ Тамже.

відходом на лови цих тварин), і основна первісна їх мета—оволодіння орендою тварини. Тільки в наслідок довгої еволюції центр ваги обряду перейшов до уподібнення духові або божеству, котрого інкарнацією являються дана тварина¹⁾.

Не буду застановлятися тут на обрядах гіластичних (милостивних), напр. дари, приношення на даний зарік, то що, де в основі лежить принцип *do ut des* та ідея піднесення оренди духа або божества,²⁾ а перейду до динаміки народньої обрядовости.

III. Динаміка народньої обрядовости.

Народні обряди зазнають процесів змін та модифікації. Іноді той чи той ритуал своєю конструкцією являє собою надзвичайно складний конгломерат ріжних елементів, з первісних шарів, що йдуть від самих зародків людської культури і кінчаючи сучасними новотворами, і тільки з допомогою найдокладнішої аналізи щастить встановити основні етапи і прослідити за генезею і ходом розвитку окремих обрядових дій.

В житті народніх обрядів треба відрізнити такі процеси:

1) Редукція, субституція і зникнення³⁾. Обрядові форми, вповні утворені, нерідко ослаблюються з цілої низки загальних культурно-історичних причин, зазнають редукції. Обряд вбивства людини під час принесення в жертву, що практикувався протягом багатьох віків, виявляє процес ослаблення і переходить в акт фіктивного вбивства. Так напр. в старій Греції підчас свята фаргелій приносили очисну жертву: з-поміж злодіїв вибирали мушину і жінчину, котрі називались *фармахої*, після виконання цілої низки церемоній, їх вбивали на певнім місці на березі моря, трупи їх спалювали, а попіл викидали в море. Згодом цей звичай виконували тільки для вида: *фармахої* кидали в море з скелі, але їх підхоплювали внизу і виганяли за межі своєї країни (звичайний засіб контагіозної магії типу «козла отпущення»,⁴⁾. Іншим прикладом редукованого обряду може служити еволюція ритуального обходу навколо вогнища на весіллі⁵⁾: коли через умови господарчо-технічні вогнище в середині хати стало піччю коло стіни, безпечної що до вогню, обхід навколо неї обернувся на дотик до печи, або стали тільки дивитися

¹⁾ Див. про увесь цей цикл уявлень і дій R. Andree. *Ethnogr. Parallel. u. Vergl. NF. II*, 107. дд.; його-ж *Arch. f. Anthropol. XVI*, 477 дд. C. Clemen. *Relig. d. Erde*, 36. K. Th. Preuss, *Glob. LXXXVI*, 1904, 377 дд.; Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, 1907, 596 дд., 613 дд. R. Karsten, *Civilizat. of the South American Indians*, London, 1926, 214—222. ²⁾ G. van der Leuw, *Die do-ut-des Formel in der Opfertheorie*, A. f. RW. XX, 241 дд. ³⁾ Терміни „редукція“ і „субституція“ я позичив з інших галузей знання. ⁴⁾ Див. Stengel, *Die angebl. Menschenopfer b. d. Thargelienfeier in Athen*, *Hermes* XXII, 1887, 18 дд.; проти нього Töpfer, *Rhein. Museum f. Philol.* XLIII 1883, 142 дд.; Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1908², 95 дд.; Frazer, *Scapegoat* 1914³, 253, Schwenk, *Menschenopfer b. d. Griechen u. Röm.* RG V. u V. XIV 3, 1925. Clemen, *Religionsg. Europas* 1926, 241. ⁵⁾ Про ролю вогнища в магії і пеліт див. J. C. Nesfield, *Fire Customs and Traditions of Mankind* 1884; Goblet d'Alviela, *Histoire religieuse du feu* 1881; W. Wachter, *Das Feuer in der Natur, im Kultus u. Mythos, im Völkerleben* 1904; Zaborowski, *Le feu sacré et le culte du foyer chez les Slaves contemporains*, *Bull. Société Anthropol.*, Paris 1900, 530—534; Ciszewski, *Ognisko*, *Kraków* 1903, Чурсин, 134 дд. Eitrem, *Opferritus* 160 дд.; Frazer, *Gold. Bough*, 3 ed. *The Magic Art.*, 2, 232 дд. Knuchel, *Die Umwandlung* 1924, 32 Anm.; R. Maunier, *Rev. d'ethnogr.* 1925. 260 дд.

на неї, то що¹⁾). В інших випадках розглянені обряди зазнають процесу субституції, себ-то заміни одного предмета або явища на інше: замість людей або тварин приносять в жертву їх виображення, обхід вогнища замінюють обходом стола, котрий становить остатню ланку лінії: вогнище-вівтар-стіл²⁾).

У декотрих кавказьких народів практикується після смерти господаря дому «розхитування будинку» — типова редукція колишнього давнього звичаю руйнувати житло померлого³⁾. Навпаки, поширений в багатьох народів інститут зберігання в будинках виображень предків, напр. в старім Римі, в Китаї⁴⁾, портретні виображення негритянських ватажків⁵⁾, Малайців⁶⁾, жителів Нової Гвінеї⁷⁾, Америки⁸⁾, Африки⁹⁾ Кавказьких племен¹⁰⁾, Гольдів¹¹⁾ та інших народів¹²⁾ слід розглядати як субституцію (а не редукцію) колись по всіх усядах поширеного інститута поховання померлих в самім будинку¹³⁾. Ці явища можна спостерігати скрізь в історії релігії. — Замість справжніх страв приносять у жертву маленькі часточки їх, замість людського життя — волосся¹⁴⁾, замість одежі — шматки її (редукція). Колись удову спалювали на вогні разом з трупом її чоловіка; згодом її тільки для ока клали в огонь і зараз же витягали звідти; ще пізніше вона тільки лягає коло трупа за кілька хвилин до спалювання; нарешті встановлюється заборона удові вдруге дружитися, спочатку безумовно, потім до певного тільки часу і в додержанням певних перемоній. Тут перед нами низка послідовних ступенів в процесі деградації, ослаблення обряду. Замість принесення в жертву людини — курка¹⁵⁾, замість жертвеної тварини — печиво в формі цієї тварини, замість знаряддя і предметів хатнього вжитку — маленькі моделі і навіть виображення на папері, як це в Китаї (субституція). Кількість подібних прикладів можна би наводити без краю¹⁶⁾. Наведу ще тільки один цікавий приклад. На Україні при закладах хати під головний стовб закопують яйця, гроші, жито, вовну, дарник, в Білорусі — голову півня, в Люблінській окрузі — цілого півня¹⁷⁾. Л. Шевченко поясняє звичай закопувати яйця, як пережиток («субституція») колишньої кривавої жертви при закладах хати. Яйце закопують під поріг хати і в Кабелів¹⁸⁾, але Maunier вважає, що цей звичай є акт передачі дому чистоти й багатства, запурука щастя тих,

¹⁾ Knuchel 16 дд. ²⁾ Knuchel, 17 дд. 20. ³⁾ Чурсин 161. ⁴⁾ Imagines у старих Римлян: Mommsen, Staatsrecht I, 442 дд., таблички предків переходять в окремих шафах в кожній китайській родині: O. Franke у Bertholet-Lehmann, Lehrb. d. Religionsgesch. I. Tübing. 1926, 196, 198, 215 д. J.J.M. De Groot, The Religious System of China, Leyden 1, 50 д. III, 180 дд. 935 дд. ⁵⁾ Globus XCVII, 1910, 132. ⁶⁾ Verhandl. Berl. Gesellsch. f. Anthropol. XXI, 1889, 124; XXIV, 1892, 235 дд. ⁷⁾ W. Schmidt, Globus LXXXIV, III, дд. ⁸⁾ Verhandl. Berlin. Gesellsch. f. Anthr. 1898, 612, B. Ankermann у Bertholet-Lehmann, Lehrb. d. Relg. I, 1925, 144; В. Крикеберг у Г. Бушана, Иллюстриров. народоведение I. СПб 1914, 152, 179. ⁹⁾ L. Frobenius, Mitt. Anthropol. Ges. XXVII 1894, 4 дд. ¹⁰⁾ Чурсин 177 дд. ¹¹⁾ Шимкевич, Мат. для изуч. шаманства у Гольдов, Хабаровськ 1896, 21 дд. ¹²⁾ Тэйлор, Первооб. культура II, СПб 1873, 233 дд.; Г. Спенсер, Основ. социологии I, 195 дд. ¹³⁾ V. Cajkanovič, Srpski ethnograf. Zborn. XXXI, 1924, 127—134; Th. Koch, Intern. Arch. f. Ethnogr. XIII, Suppl. 1900, 78 дд.; Raum, A. f. RW. XIV, 183 дд.; див. також вище. ¹⁴⁾ L. Sommer, Das Haar in Rel. u. Abergl. d. Griechen. 1912. Schredelsker, De superstition. Graec. quae ad crines pertinent 1913; Eitrem, Opferritus 344 дд.; Oppermann, Zeus Panamarios, Giessen 1924, 68 дд. G. Wilke, Mannus XVI, 1924, 64—73; R. Moschkau, ib. XVII, 1925—26, 121. ¹⁵⁾ Scheffelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Giessen 1914. ¹⁶⁾ Див. P. Sartori Ersatzmitgaben an Tote, Arch. f. RW. V. 1902, H. I; H. Schurtz, Wertvernichtung durch den Totenkult, Zeitschr. f. Sozialwissensch. I, 1898. ¹⁷⁾ Людмила Шевченко, Первісне Громадянство 1926, 1—2, ст. 89 дд. ¹⁸⁾ Maunier, Rev. d'ethnogr. 1925, 254.

хто живе в нїм. Але в усякому разі півень в данім обряді є безперечно субституція людської жертви¹⁾.

2. Ампліфікація (розростання) обряду: Переодягання є один із звичайних елементів весільного ритуалу²⁾; але-ж коли наречена на оглядинах переодягається кілька разів підряд, міняючи і сукні і зверхній одяг (Матер. по свадьбе 43), то це вже гіперпластичний обряд (термін мій). Зовсім таке-ж саме явище маємо ми і в тїм випадку, коли замість одного кума, кількість їх збільшується до безглуздя³⁾. Таку-ж саму акумуляцію, себ-то накопичення однородних обрядових дій, ми спостерігаємо в весільнім звичаї, що я його розглянув в «Изв. Акад. Наук» 1917 р. сс. 650—651, під § 10, у вичерпливїм перерахованні демонів, частин тіла хворого, ріжних видів хвороб в замовленнях⁴⁾, при чїм докладний перелік частей тіла без сумніву має звязок з примітивною уявою про парціяльні душі⁵⁾, то що.

Далі в еволюції народної обрядовости помічається процес пересунення моментів виконання обрядів, при чїм слід відрізнити в обрядах не пересунутих що до часу (я називаю такі обряди гетерохронними, щоб відрізнити від звичайних ортохронних) два випадка: передчасне і запізнене появлення. Перші обряди я називаю пролептичними, другі — епаналептичними. — Так от приставляють посаг звичайно в день весілля, але іноді це буває за два дні до весілля або на другий день після нього⁶⁾. Обряд відірвання молодої від культу дома її батьків і приєднання її до культу духів — захисників родини молодого натурально виконується в момент від'їзду молодої з дому батьків і приїзду до дому молодого. Але ці обряди іноді виконують разом з іншими звичаями весільного ритуалу: таке колупання печи молодою підчас сватання⁷⁾. Або — нормально зав'язують голову молодої „по-бабському» зараз же після вінчання⁸⁾; як що-ж молоду зав'язують «по-бабському» за кілька часу до весілля⁹⁾, то це обряд пролептичний: він зазнав антиципації. Або ще приклад: благословення батьків молодої звичайно буває перед вінчанням; але іноді батьки благословляють молоду і перед одяганням на дівич-вечір зовсім так само як ранком в день весілля¹⁰⁾. І одягається вона до того-ж у вінчальний одяг¹¹⁾. Перед нами така-ж сама антиципація. —

¹⁾ Про обряди при закладах хати див. G. Ferraro. La casa nel folklore. Arch. per lo studio delle tradiz. popolare XVI 1898, 153—165, 339—351, 457—472; L. D. Burdick, Foundation rites... 1901. P. Sebillot, Le folklore... 1913, p. 295—299. E. Lefebure, Rites égyptiens, 1891; G. Landtman, Papuan Magic in the Building of houses. Acta Acad. Aboensis. Humaniora 1920; нрв. Lily Weiser. Das Bauernhaus im Volksglauben (Mitt. Anthropol. Ges. Wien LVI, 1926, 1—2).

Про жертви при закладах хати див. A. Gittée, Mélusine III, 1886—7, col. 407—498; Fr. Krauss, Das Bauopfer bei den Südslav. 1887; M. Winternitz, Einige Bemerkungen über das Bauopfer b. den Indern, Mitt. Anthropol. Ges. Wien XVII, 1887, 37 дд. P. Sartori, Ueber das Bauopfer, Z. f. Ethnol. XXX. 1898 1—54. R. Andree, Ethnogr. Parall. I, 1878, 18 дд.; F. Schwenn, Menschenopfer 197; Kurt Klusemann, Das Bauopfer, Graz 1919; Stübe, Handwörterbuch d. deutsch. Abergl. I, 1928, 962 дд. Про генезу і природу жертв при закладах будівель див. Hubert, Mauss, l'Année Sociol. II 1899, 104—105. Mél. d'histoire des relig. 1909, 88—90; L'Année Sociol. VI, p. 204—206. Westermarck, Moral Ideas I. 1906, 461—465. Спеціально про людські жертви при закладах будівель: R. Basset, Rev. trad. pop. 1891, 192 дд.; 1901, 40 дд. Maunier, RHR. 1925 p. 18, n. 2. і взагалі Maunier 18 дд. ²⁾ Нрв. van Genner, Rites de passage 185; Sartori I, 81. Литвинова 149. Naumann 81, 83; Samter, Geb. 92 дд. ³⁾ P. Sartori у John Meyer'a, Deutsche Volksk. 1926, 95. ⁴⁾ Познанський 80 дд., 83 дд. ⁵⁾ Вундт, Миф и религия 53 дд., 77 дд. ⁶⁾ Матер. по свадьбе 124 дд. ⁷⁾ Зел. 480, 688 Литвинова 73. ⁸⁾ Виноградов, Костр. 121; Зел. 970, 1054; Sartori I, 101. ⁹⁾ Мат. 57; ¹⁰⁾ Мат. 72, 77; ¹¹⁾ Мат. 77;

Протилежний приклад: кричать «гірко» на свято річниці і ювілею весілля.

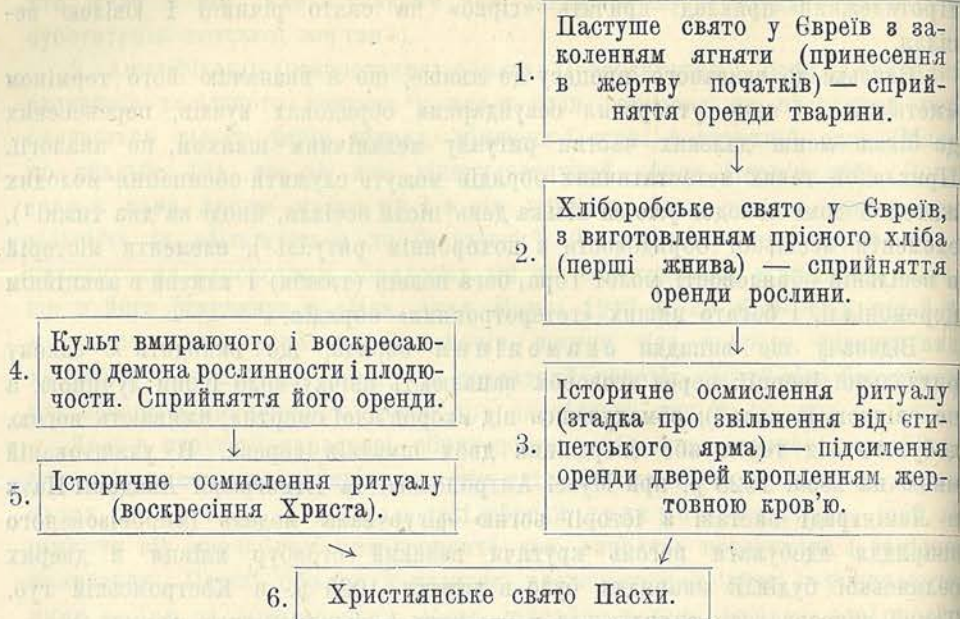
Близьке до вказаного процесу те явище, що я визначаю його терміном «метастаз», а саме утворення секундарних обрядових вузлів, перенесених до більш менш далеких частин ритуалу механічним шляхом, по аналогії. Прикладом таких метастатичних обрядів можуть служити обсипання молодих житом в домі молодої уже за кілька днів після весілля, іноді за два тижні¹⁾, елементи весільної обрядовості в похороннім ритуалі²⁾, елементи містерій в весільній обрядовості, молот Тора, бога позвів (тяжби) і клятви в авкційнім церемоніалі, і багато інших «гетеротропних» обрядів.

Відзначаю ще випадки скаменіння обряда, що виходить з закону ритуальної інерції: перед зговором запалюють свічку коло ікони лучиною, а не свічкою із сала³⁾; обмахуючись від «коров'ячої смерги», вживають вогню, добутого від тертя або свердління двох шматків дерева. В улаштованій мною на весні 1928 р. при Музеї Антропології та Етнографії Академії Наук в Ленінграді виставі в історії вогню фігурувала модель імпровізованого знаряддя здобувати вогонь крутячи великий стовбур ялівця в дверях селянської будівлі: знаряддя було в ужитку 1925 р. в Костромській губ. Такий консерватизм виявляється в багатьох і різноманітних формах⁴⁾.

Нарешті наведу ще з секундарних утворів обрядових форм перенесення або трансплантацію, напр. перекинення культу Серапіса із Вавілона або з Малої Азії до Єгипту — найновіше опрацьовання цього питання належить В. В. Струве, Манефон і його час, П. 1928; раціоналізацію (дуже часте явище), ритуалізацію міту⁵⁾ та ин., на котрих я тут, за браком місця, не маю зостановлятися.

Досліджуючи генезу і еволюцію того чи іншого ритуалу, доводиться в необхідности брати на увагу культурно-історичні впливи, перенесення окремих обрядових елементів із одного етнічного оточення в друге, участь нового оточення в розвитку старого ритуалу, просякнення первісної тканини гетерогонними новотворами, що приводить іноді до повного переродження першого ядра. Як сильно обрядова основа піддається дальшим формативним процесам, видно хоч би з такої схеми, що в стислій формі подає генезу європейської пасхальної обрядовості⁶⁾:

¹⁾ Mat. 165; ²⁾ К. Г. Червяк, Дослідження похоронного обряду, Етногр. Вісн. V. 1927, 143—178; O. Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904. ³⁾ Нижегородск. губ. — Зелен. 816. ⁴⁾ N. Söderblom, Einführung in die Religionsgesch. 1928². 147. ⁵⁾ Про відношення обряду до міта див. William Wells Newell, Ritual Regarded as a Dramatisation of Myth, Internat. Congress of Anthropology, Chicago 1894, 237 дд.; Rich. Meyer, Arch. f. RW. IX. 418 д. ⁶⁾ Fr. Schwenn, Gebet u. Opfer, 1926, 133 дд.; C. Clemen, Reste d. primitiv Religion im ältesten Christentum 1916, 141 дд.; Frazer, Folk-Lore of the Old Testament. London 1919 (три томи); N. Söderblom, Einführung in die Religionsgesch. Lpz. 1928, 146.



Ще складніша своєю стратиграфією купальська, різдвяна (святочна) і новорічна обрядовість, де ми можемо простежити низку послідовних ритуальних наверстоввань, переміщень, приурочень, то що. Але аналізу цих обрядових комплексів доведеться відкласти до іншого разу.

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ГОСПОДАРЧІ СЕЗОНИ У СЛОВ'ЯН

(З історії новорічного циклу обрядовості).

В статті «Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу»¹⁾ ми висловили думку, що дослідження найперше господарчої сезонності, а потім сезонності, яко визначника психіки людини, — уявлень її про час, та й взагалі студіювання питання про систему понять часу має велике значіння для з'ясування історії новорічного-різдвяного циклу. Дослід у такому напрямі важливий і для зрозуміння також інших видів прив'язаної до певного річного періоду обрядовості, але-ж з огляду на свої спеціальні завдання ми до певної міри обмежуємо тему, пильнуючи пристосувати висновки власне до новорічного циклу слов'янської обрядовості.

Для історика господарства тема про форми здобування нашими предками живлення та їх історію має самостійний науковий інтерес, — ми-ж цікавимося цією темою лише в тій мірі, оскільки історично-господарчий критерій може допомогти нам розв'язати певні етнологічні проблеми. Ось чому нас не можуть цікавити геть усі питання історії господарства, господарчого процесу в слов'янських землях, а лише ті провідні його лінії, що самі від себе визначають форми мислення наших предків у їхній плінності. Істориків здебільшого мало цікавило питання про сезонність певних господарчих робіт, для нас же це питання, а в першій мірі питання про зимовий сезон та його функцію має величезне значення, бо далі перед нами стоїть інше питання про відбиття форм господарювання в формах свідомості взагалі й нарешті — про функцію зимової обрядовості.

Таким чином, користуючись висновками істориків господарства, ми пильнуємо не втрачати основних завдань етнологічної науки, — на історію господарства дивимося лише яко на допомічну для етнології науку, історико-господарчий критерій лише використовуємо, яко корисний для етнолога, а в цілому весь історико-господарчий матеріал будемо підпорядкувати етнологічним завданням.

I.

Культура Слов'ян. Чимало сил витратили, як лінгвісти, так і археологи та історики для бодай приблизної реконструкції культури слов'янських племен на території їхньої слов'янської прабатьківщини. Найдокладніші підсумки маємо в Історії України-Руси (I, 1904.) акад. М. С. Грушевського

¹⁾ Первісне Громадянство, 1927, I — III, сс. 45—59.

і в одному з останніх випусків *Života Starých Slovanů. Díl. III, sv. I. 1921* Любора Нідерле. Найслабше уґрунтованим є питання про культуру Індо-європейців, оскільки й сама одність Індо-європейців де-далі більше заперечень викликає¹⁾. — Для території індо-європейської прабатьківщини звичайно приймається пастуша форма господарства, як головна, й слабе знайомство з металем (міддю), а крім того до індо-європейської доби ведуть походження хліборобства: відома була культура принаймні трьох родів хліба: ячменю, пшениці й проса²⁾. Нідерле, підсумовуючи здогади, вважає нерозділених Індо-європейців за ловців, рибалок і пастухів, а також хліборобів, неясно якої стадії — копання чи плугу³⁾. Додати сюди варто також бджільництво⁴⁾, як підсобний промисел.

З другого ж боку акад. М. Грушевський у своїй Історії укр. літератури підносить і інші факти, які скоріше свідчать проти змалювання культури Індо-європейців, яко надто примітивної, вказуючи їх стичності з Семітами, стичності «великих річних культур» Вавилону, Месопотамії й Єгипту й підносячи велику расову різноманітність Індо-європейців — факти, що свідчать про велику їхню рухливість, швидкість темпу життя й далекість від примітивізму в культурі⁵⁾. Ще раніш акад. О. О. Шахматов, міркуючи про індо-європейську прабатьківщину, щільно сполучену з культурою Малої Азії й північного узбережжя Африки, каже, що її можна визначити, яко культуру середземноморську⁶⁾. Таке змалювання культури Індо-європейців гармонує з тим фактом, що пастуші народи мають великий нахил до торгівлі⁷⁾. Їх у всякому разі, як правдиво зауважує Шрадер, не можна назвати номадами, бо певна ступінь осілости є і в теперішніх пастуших народів. З найраніших приручених тварин називають корову, вівцю, козу, пса, коня й свиню. З звірів, на які полювали — вовка, ведмедя, видру, зайця, бобра, оленя, свиню⁸⁾.

Для слов'яно-литовської групи приймається дальший поступ хліборобства⁹⁾. Що-ж до культурного її стану, то скоріше доводиться говорити про деякий регрес.

Але взагалі що-до цих епох нашої історії ми стоїмо на не досить певному ґрунті. — Слов'янську прабатьківщину припускали одні — на Закарпатті за Вислою¹⁰⁾, другі на Поліссі — водозбір Прип'яти, від Берестя на схід, водозбір горішнього Німану (Шейскер)¹¹⁾, треті на низовинах Німана й Північної Двини (Шахматов) або на схід від Німана й Дніпра (Розвадовський). Останніми часами О. Брікнер у статті *Początki Słowianstwa i Polski*, рецензуючи працю І. Чекановського *Wstęp do historii Słowian* (Lw. 1927), висловив

¹⁾ Маємо на увазі яфетидологічне мовознавство. ²⁾ Грушевський, М. *Іст. Укр. Руси*, I, вид. друге. У Львові, 1904, сс. 43, 213. ³⁾ *Niederle, Lubor. Život Starých Slovanů. Dílu III, sv. 1. V Praze. 1921. (Slovanské Starožitnosti. Oddíl Kulturní), сс. 7—8.* ⁴⁾ *Schrader, O. Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge Einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. Zweite vermehrte und umgearbeitete Auflage. Erster Band. Berlin und Leipzig, 1917—1923, с. 139.* ⁵⁾ *Іст. Укр. Літ.* I, сс. 45—47. ⁶⁾ Шахматовъ, А. А. Введение въ курсъ ист. русск. яз. Петрогр., 1916, с. 21. ⁷⁾ *Hahn, E. d. Herdenwirtschaft. Reallexicon der Vorgeschichte. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten. Hgg. von Max Ebert. V B., с. 302.* ⁸⁾ *Schrader, O. Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde... Strassburg, 1901, сс. 914, 384.* ⁹⁾ Грушевський, М. *Іст. Укр. Руси*, I, с. 212—213. ¹⁰⁾ *Niederle, L. Z. Sl. St., d. I., sv. I. 1911, с. 37.* ¹¹⁾ *Див. ibid., с. 38—39 і в Odd. I, Sv. IV, 1924, 7 і далі.*

думку, що прабатьківщина Слов'ян була на території від Одра до Дніпра¹⁾. Акад. Ст. Смаль-Стоцький у докладній оцінці нових томів *Ž. St Sl. L. Niderle*²⁾ спробував виявити дійсно засновані на фактах судження про слов'янську прабатьківщину й відмежувати апріорні, необґрунтовані на справжніх даних гадки про прабатьківщину Слов'ян. Негативно поставився С. Смаль-Стоцький до гіпотези Шахматова та до нової гадки Л. Нідерле, що «Протослов'яни» давно перед приходом Готів жили між Вислою та Дніпром, а не прийшли сюди аж у III або IV столітті. Підсумовуючи свої міркування, вчений каже, що на підставі історичних свідоцтв з певністю можна твердити тільки:

а) що Слов'яни в часах Плін'я, Тацита і Птоломея, отже в I і II вв. по Хр. ще як цілість, як один слов'янський нарід, проживали від Висли даліше в глибину східно-європейської низини менше-більше до Дніпра, сягали на північ до Фінів, а на південь, здається, аж до Дністра, а може і до Прута, але ніде до Дунаю, не сягали ще до Чорного моря, а так само ніде не переступили Карпат; б) що Слов'яни в III в., як показує мапа північно-східна, все ще як цілість, посунулися вже значно на південь, бо сидять уже між Карпатами та Чорним морем, але не досягнули ще ані Дунаю, ані Чорного моря, в) в зв'язку з історією Готів і Гунів можемо також з певністю твердити, що Слов'яни — все ще як цілість, як один нарід — посувалися на периферіях своєї прабатьківщини на всі боки поза первісні її межі, досягнули напевно під кінець V в. долішнього Дунаю, та що г) аж у зв'язку з історією Аварів зовсім напевно можемо говорити про „великий розхід Слов'ян“, про розпад цілоти, але й то ще тільки *cum grano salis*³⁾.

Акад. Ст. Смаль-Стоцький, підтримуючи давні свої гадки про історію Слов'ян, зовсім відкидає «праруський» період Шахматова та й взагалі заперечує поділ Слов'ян перед Р. Х. на три групи. За Брікнером він приймає, що поширення Слов'ян відбувалося концентрично і в проміннях на всі боки, при чому стара слов'янська прабатьківщина не була опорожненою. В VI—VII в. формально кінчиться для слов'янського народу праслов'янська доба його одности⁴⁾.

Ці погляди значно різняться від звичайно прийнятих.—Акад. О. Шахматов і акад. М. Грушевський згідно викладають питання, розрізняючи в історії Слов'янства добу чорноморсько-дунайську (Анти — східні Слов'яни⁵⁾), границя між ними і Словінами за акад. Шахматовим р. Прут) й припускаючи далі пересування слов'янських племен на територію Волини й північної Київщини⁶⁾. Зрештою до тих самих висновків прийшов і Нідерле, покладаючи прабатьківщину східних Слов'ян на водозбір середнього Дніпра й Долишньої Прип'яті та Двини⁷⁾.

Як бачимо, панує в науці принаймні дві зовсім інших схеми розвитку історії Слов'янства. (Оминаємо третю—яфетидологічну, що ще не досить викристалювалася в наукові формули). Не кажучи вже про те, що обидві теорії неоднаково окреслюють територіальні межі поширення Слов'янства, важливо те, що в той час як акад. Ст. Смаль-Стоцький змальовує історію Слов'янства як концентраційне поширення на всі боки, а ті Слов'яни, що

¹⁾ Kwart. Histor., 41, 1927, с. 304. ²⁾ Східні Слов'яни. З приводу книжки: Dr. Lubor Niederle. Původ a ročátky Slovanů východních, v Praze. 1924—1925. Україна. 1928, кн. 3, с. 3—23. ³⁾ Смаль-Стоцький, Ст. *ibid.*, 6. ⁴⁾ Смаль-Стоцький, Ст., *ibid.* сс. 18, 15. ⁵⁾ За Ст. Смаль-Стоцьким це є плем'я, що пішло на Балкан. ⁶⁾ Шахматовъ, А. А. Введение, с. 48. Грушевський, М. Іст. Укр. Літ., I, с. 56. ⁷⁾ Niederle, *Odd. 1, Sv. IV, сс. 13—15.*

увійшли потім у склад Київської держави з півночі йшли на південь, ак. Шахматов і ак. М. Грушевський (також Нідерле) приймають відворотний їх шлях поширення. Для етнолога не байдуже остаточне вирішення шляхів поширення слов'янської території. Але вже й тепер яскраво виявляється значення в історії тої частини Слов'янства, що потім увійшла в склад Київської держави, обширу території—середнє Подніпров'я, долишня Прип'ять і Десна, теперішня Київщина-Волинь,—край цей не був вкритий предковічними неприступними лісами й водами, і тут з-за цього був простір для поширення хліборобства. За Нідерле тут був зав'язок східньо-слов'янського життя ¹⁾, за Ст. Смаль-Стоцьким цей край входив у склад прастарої слов'янської прабатьківщини.

Незалежно від того, в якім точно часі припускати появу Слов'ян на Дунаю й біля Чорного моря,—однаково доведеться прийняти, що на цих землях панувало в Слов'ян становище близьке до номадівства й особливе культурне оточення, що характеризується підготуванням тих нових форм суспільного й державного життя, які остаточо визначалися за часів Київської держави (міські центри, військова організація, соціальна диференціація, поширення території). Що-до оцієї останньої доби ми взагалі стоїмо на певнішому ґрунті, оскільки досліді вчених про підсоння не виявляють значної зміни його на протязі останніх двох тисячоліттів, а лінгвістичні дані фігурують не самі, а поєднуються з даними археологічними, свідченнями західніх письменників та писаними джерелами, бо джерела дають далеко більше підстав для тривкіших висновків про тодішнє життя. Найпершим визначником господарської культури є територія.

Для загальної характеристики фізично-географічного рельєфу території східньо-слов'янського розселення важливо мати на увазі границю лісу й степу, що свого часу встановлена була в студії проф. Т. Танфільєва «Предѣлы лѣсовъ на югѣ Россіи. Труды лѣсного департамента. Петр. 1894». За Танфільєвим ця границя тягнулася від Львова на Житомир, Київ, Курськ, Калугу, Рязань, Тамбов. Це була полуднева межа колишніх величезних лісів (границя сосни) ²⁾. На півночі варто окремо виділити водовбір Прип'яти, що за праісторичних часів являв собою озеро, а в пізніші часи характеризувався ряснотою води й лісу ³⁾. Все-ж таки хліборобство ми зустрічаємо навіть там, де його можна було-б менше від усього сподіватися. Вже в старій праці І. Д. Беляєва «Нѣсколько словъ о земледѣліи въ древней Россіи» ⁴⁾ підібрано було поважні дані про хліборобство, між иншим і в деревлянській землі, яка, здавало-б ся, менше до нього надавалася, бо вкрита була лісами. Що-до господарства території слов'янського розселення звичайно підкреслюють мішаність його форм. Для наших же дальших міркувань важливо підкреслити не самий лише факт мішаности господарчих форм на території слов'янського розселення, але також те, що ця територія розподілялася на різні фізично-географічні й господарчі райони. Акад. М. Грушевський, з'ясовуючи відозву византійських письменників Прокопія й Маврикія про Слов'ян,

¹⁾ Ibid., с. 16. ²⁾ Границі ріжних лісових дерев див. на малі в Нідерле, Sl. St., Odd. Kult., d. I, sv. I, с. 41. ³⁾ Rostafinski, Józef. O pierwotnych siedzibach i gospodarstwie w przedhistorycznych czasach. W Krak., 1908, с. 15. ⁴⁾ „Временникъ Общ. Ист. и Древн.“, 1855, XXII, [Відб.] сс. 37—50.

яко не-хліборобський, напівкочовий нарід, зазначив, що видиму суперечність в протилежними даними доводиться пояснювати тим, що Греки стикалися в степовими осадами Слов'ян, які дійсно повернулися до стану номадів у той час, як основна частина Слов'янства, що перебувала на більш-менш насиджених місцях, жила культурнішим життям і займалася хліборобством, а разом і ловецтвом та рибальством¹⁾. Нідерле-ж дав спробу конкретизації господарчих районів.— На Поділлі й Волині панувало хліборобство й скотарство, на Поліссі— полювання й рибальство, в лісовій же середині Руси— всі три форми, але полювання найбільше, а рільництво— в початках. Такий стан тримався більш-менш від V—VI до X століття. До цього додамо, що на полудневій окраїні, де тільки були слов'янські осаді, крім скотарства мали місце лови на птахів і звірів, бо степ, за свідченням хоч би архім. переяславського Пімена був рясний і на птахів і на звірів (кови, лосі, вовки, бобри)²⁾. В лісових і озерних краях східньої Німеччини, напр. в Браніборзькому та Помор'ї ще в X—XI ст. були осаді Слов'ян, які не мали жодної ріллі, а про Слов'ян, що прийшли на Балкани цар Лев каже, що вони неохоче займалися рільництвом, облюбувавши собі вільніший спосіб життя й без праці (Чи не ловецтво?). Про Сербію та Далмацію маємо ще з XII ст. відомості, що хліборобство там було незначне, що відповідало гірському тамошньому краєві (Нідерле, d. III, sv. I, 1921, с. 11).

Але й там, де Слов'яни хліборобством займалися (рало і плуг, як знаряддя), вони довго на одному місці не сиділи, і Нідерле наводить цілу низку даних про рухомість слов'янських селищ (з VI—X ст.). В кінці першого тисячоліття хліборобство проте, загалом кажучи, було в повному розвоєві. Рухомість осадів у звязку з розмноженням людей і нападами кочовників перейшла на осілість (VIII—XI або, може, на 1—2 століття раніш). Цьому, додамо до міркувань Нідерле, відповідає зміна в соціяльній структурі суспільства— виділення й зміцнення пануючого прошарку, а також перехід до форм державного життя.

Зі змалюваним в Нідерле господарським районуванням слов'янських земель, взагалі кажучи, можна погодитися, але по-перше додавши той район, який мав на увазі акад. М. С. Грушевський (степовий— скотарський— кочовий), по-друге-ж дещо прояснивши та спростувавши що-до рибальства за тої доби.

Найперше про Померанію.— Глуха звістка царя Лева яснішає, коли взяти на увагу інші, правда, трохи пізніші відомості. Незначність, або навіть відсутність там хліборобства справді підтверджується. Єпископ Оттон р. 1128 зустрів у Померанії на озері селянина, який запевнював, що протягом сімох років не їв хліба, живлячись з самого рибальства і тепер, заготовувавши сушеної риби, вважав свій прожиток забезпеченим на цілу зиму. В єпископа він виговорив собі не хліба, а соли, для засолу риби. «Тим часом, зауважує, ак. Бер, у Померанії тоді звичайно не було браку землі для хліборобства»³⁾. Інше джерело— хроніка Гельмольда (XII в.) пояснює

¹⁾ Іст. Укр.-Р. I 213 і дд. ²⁾ Див. про це— в Николая Кутенова.— Велико-няжская и царская охота на Руси съ X по XVI вѣкъ. Т. I, Второе изд. Спб. 1896, стор. 28. ³⁾ Уч. Зап. И. А. Н., II, 1854, с. 482 це саме повт. в Niederle. D. III, sv. III, с. 176.

причину надзвичайного поширення рибальства. — По рибу припливали сюди чужоземні кораблі. Чужоземці й самі виговорили собі в місцевого населення умови дозволу їм рибних ловів¹⁾. Є одначе підстави гадати, що взагалі рибальство, яко промисел, відогравало невелику роль в житті Слов'ян, — отож воно мало невелике значення в утворенні релігійного світогляду. Відомості про Померанію — виняткові. Панування рибальства по деяких місцевостях було новотвором у культурі й викликалося мабуть вимогами торгу, або якими-небудь суто-локальними причинами, напр., нестачею іншого живлення. Шрадер наводить низку лінгвістичних і інших доказів на користь того, що в Індо-європейців рибальство відогравало незначну роль²⁾. Це саме, очевидно, відноситься й до Слов'ян. Характерним показником незвичайности для Слов'ян самої рибної страви, яко переважного способу живлення є те, що в часі запровадження християнства князі підчас постів довго протівилися рибним стравам, продовжуючи вживати м'ясних³⁾.

Всі ці факти призводять нас до таких висновків. — Найголовнішими формами господарства за часів передісторії Слов'ян були: ловецтво, скотарство й хліборобство, яке де-далі більше зростало. Бджільництво завжди було допоміжним промислом вже своєю суттю, що правда розвиток виміну міг спричинитися до його особливого значення в деяких лісових місцевостях. Що-ж до рибальства, то воно, хоч і мало природні підстави для розвитку, одначе займало другорядну роль й розвивалося більше під впливом ринку й у залежності від особливих природних умов у водних місцевостях: ряснота риби спонукала населення до рибальства. Друге, що важливо буде підкреслити — це наявність районів переважного панування чи то одної, чи то другої форми здобування живлення. Цей факт безумовно покладав свою печать на весь уклад побуту населення поодиноких районів, малює нам життя Слов'ян, яко дуже різноманітне та дає підпорні точки для виявлення ранших ступнів розвитку обрядовости.

Коли говорити про пізніші часи, то за конкретний приклад особливої господарчої одиниці з особливим укладом цілого життя, може правити Запоріжжя, де принаймні до р. 1734 мало хліборобили або зовсім не хліборобили — натомість панувало рибальство, ловецтво, скотарство й пасічництво⁴⁾.

З часів розселення Слов'янство підпадає впливові чорноморських культурних центрів (грецькі республіки, Херсонес, Ольбія), починає входити в орбіту грецьких і романських культурних впливів, — з другого-ж боку впливи Сходу (алянські, гунські і ин. орди): мусульманський, арійський (з друг. полов. VII ст.)⁵⁾, та хозарсько-єврейський. Темп культурного життя тут був цілком інший, ніж на глухім кутку, що його оселювали перед тим Слов'яни й Литовці на поріччю горішнього Дніпра, Двини та Волги, як це припускав О. Шахматов і підтримав ак. М. Грушевський. Тут Слов'яни,

¹⁾ Helmolds Chronik der Slaven. Dritte neubearbeitete Auflage von B. Schmeidler. Lpz., 1910, с. 252 (II кн., за пагінацією автора с. 12). Відомо ак. Верові, Цит. стаття, с. 486.

²⁾ Schrader, O. — R. L. I. 1917—1923 с. 320. ³⁾ Аристовъ. Промышленность древней Руси. Спб. 1866. с. 20. Інакше дивиться на рибальство Нідерле, вважаючи його за основний промисел. Sl. St. d. III, sv. I, стор 176—177. ⁴⁾ Слабченко, М. Е. проф. Організація народного господарства України. Том V. Вип. 1-й. Соціально-правова організація Січі Запорозької. У Києві, 1927, с. 112—113. ⁵⁾ Грушевський, М. Іст. Укр. літ. I, с. 59—60.

знаходячись посередині між Фінами й Германцями, діставали відблиски середземноморської культури в запізненіх і ослаблених формах, уступаючи іранським і тракійським племенам, що товклися по українських степах і підбивали собі Слов'ян¹⁾.

Всю нашу історію (як що йти за індо-європейською теорією й узгляднювати найбільше дані лінгвістичні) ми уявляємо собі так: надзвичайний розвиток культури Індо-європейців, за яким іде якась велика руїна всіх галузей культурного життя за пізнішої слов'яно-литовської доби і, нарешті, повільне повернення, відновлення культурного надбання починаючи з праслов'янської доби. — Тільки власне в такий спосіб уявляючи собі історичний процес, можна з'ясувати, через що в Слов'ян, нащадків народу дуже високого ступня культури, ми зустрічаємо так багато пережитків примітивізму: втрата культурних цінностей завжди веде за собою відродження елементів примітивізму в свідомості й у матеріальній культурі, так само як за близьких до нашого часів недостатність технічного знаряддя в селянства призводила до відновлення примітивішої техніки.

II.

Кліматична сезонність за метеорологічними даними й межі зими за народніми уявленнями. Ми вже зазначали, що на протязі останніх двох тисячоліть важко припускати великі кліматичні зміни на нашій території. Проте все-ж таки деякі дослідники стоять на тому, що зміни підсоння мали місце. Зазначають процес висихання нашого суходолу за історичної доби (дані Кропоткіна й инш.), яке помічено було навіть на невеликому протязі часу (XIX в.). На ці факти звернув увагу Leone Caetani й ставив у зв'язок з ними пересування народів²⁾.

Мають інтерес також метеорологічні досліді, які цілком певно встановлюють коливання теплих і холодних, сухих і вогких періодів, що ритмічно повторюються з амплітудою коливання в 35 років. Більші періоди кліматичних коливань визначають приблизно в 4^{1/2} стол.

В залежності від того коливаються врожайні й неврожайні роки і такі з'явища як періодичні пересування народів, — тепер еміграція населення. Крім того температура коливається протягом цілого року й його часток, що є річчю відомою³⁾.

В природі не дано поняття року в нашому розумінні цього слова, цеб-то точного рік-у-рік повторного однакового протягу часу. Що-правда деякі відлами року приблизно, майже рік-у-рік характеризується певним високим або низьким рівнем температури. Холодний період часу має, хоч і з чергуванням, частину, в якій панує мороз. Метеорологія певних даних щодо цього не дає. Метесрологи вважають, що це є січень та лютий. На Поділлі

¹⁾ Ibid., с. 48—49. ²⁾ Caetani, Leone. Studi di Storia orientale. Vol. I. Milano 1911, с. 80—81. ³⁾ Brückner, Eduard. D-r. Klima-Schwankungen seit 1700. Nebst Bemerkungen über die Klimaschwankungen der Diluvialzeit. Geographische Abhandlungen. Hgg. v. D-r. Albert Penck. Band. IV. Wien und Olmütz. 1890. Цифри коливання температур у Росії й полудн. Слов'ян в XVIII—XIX ст. див. с. 224 і наступні.

З останніх підсумків про підсоння зазначимо ст., акад. Павла Тутковського. „Причини так званих наступів азійських варварів на Европу“. „Перв. Громад.“ 1926, вип. 3, с. 20.

найхолодніший місяць всюди січень. «Мінімум річної температури, пише Л. Данилов, з пересічною добовою в $17-18^{\circ}$ у західній частині губернії та в $20-22^{\circ}$ у східній) усюди настає коло середини місяця («водохресні морози»). Після цього починається її підвищення. Спочатку однак воно йде дуже поволі: опріч того, коло середини лютого всюди (мабуть під впливом максимального розвитку сибірського обсягу високого тиснення, зв'язаного зі зміцненням холодних О та NO вітрів) спостерегається повернення холодів (т. зв. «стрітєнські» морози). Тим то середина лютого всюди є холодніша проти його початку, а пересічна лютнева температура лише на $1-2^{\circ}$ вища за січеву». Наприкінці лютого — весіння відлига, яка до 20-х чисел березня охоплює цілу губерню. Скрес річок всюди буває на Поділлі в першій половині березня, тоді-ж — повідь.

Врешті найхолоднішим місяцем иноді буває не січень, а грудень (зими 1890—1891, 1899—1900, 1902—1903), або лютий (зими 1887—88, 1906—07, 1910—11, 1916—17, 1920—23)¹).

Для нас одначе важливіші дані про губерні української півночі — ближчі до тих місцевостей, де дослідники покладають найстарші осадні Слов'ян. В Кліві, як і на Поділлі, найхолодніший місяць за Вільдом (рр. 1812—1870) січень.

Перший мороз буває пересічно 17 жовтня, останній 12 квітня, але взагалі вагання значні, бо, напр., р. 1881—82 перший мороз був 22 вер., а р. 1878/79—8 листоп. Такі-ж великі вагання спостерегалися для останнього морозу—20 травня. Максимум аномальних відхилень у Європі за Вільдом припадає на грудень — лют., мінімум на травень — жовтень.

В Кліві найпевнішим зимовим місяцем що-до температури є грудень²). Скрес Дніпра коло Кременчука за підсумком А. Л. Пора-Леонівича припадає пересічно на 23 березня, найпізніше на 5 квітня (в півн. смузі). Замерзання-ж річок буває понайбільше в першій третині грудня³), коли-ж ми проглянемо надруковані В. Рикачевим таблиці особливо цікавого для нас району Прип'яти, то побачимо, що і для цієї смуги цей висновок більш-менш правдивий. Скрес Прип'яти біля Чорнобиля хитається (1865—1871 рр.) між 14 бер. (1869 р.) і 11 квітня (1870 р.)⁴).

Всі ці дані дають два важливих для нас висновки: по-перше той, що в нашому підсонні немає точно встановлених природою меж і по-друге, що зимові місяці є особливо непостійними що-до підсоння.

Найперше питання зимової сезонності є питання про час початку і кінця зими. З наведених у нас даних метеорології (правда не всієї території) ми бачимо, що наука що-до цього чогось певного, сталого дати не може. Звернемося одначе і до інших даних, найперше до лінгвістичних. Коли стояти на лінгвістичному ґрунті⁵), то доведеться визнати, що зима є час, коли все в природі вкривається снігом. Але-ж листопад і березень, які скла-

¹) Данилов, Леонид, проф. Клімат Поділля. Вінниця. 1924 р. (Каб. Випуск Под., вип. I), сс. 36, 37, 42. ²) Відом. див. в кн. А. Косовського, Клімат Києва по наблюдениямъ метеоролог. обсерват. И. У. Св. Влад. Од. 1898, сс. 2, 6, 8. Тут викор. праці Вільда й спостер. обсерваторії. ³) Россія. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная кн. для рус. людей. Под редакц. В. П. Семенова. СПб. 1903, сс. 33—34 (ст. Кліматъ). ⁴) Рыкачевъ, М., Вскрытія и замерзанія водъ въ Россійск. Имперіи. СПб. 1887, с. 206. Тут див. також дані про інші річки. ⁵) Див. далі етимол. слова зима.

дають кліматичні межі покриття землі снігом, самі від себе в місяці дуже непростійні що-до підсоння, і вже тому точні межі зими є неможливими. Так в тепер, так було й у глибоку старовину, бо підсоння на нашому терені значно не змінилося.

Виявляючи межі вимового періоду, ми одначе не можемо покладатися виключно на етимології слова зима й це тим більше, що, як свідчать літописні дані, наша сучасна календарна сезонність зовсім не припадає в визначенням її в старовину. Свою увагу зосереджуємо на зимі. Насамперед візьмемо до уваги сезонні терміни, семасіологічне значення яких указує на холодний період часу. Таких термінів небагато. Це найперше студень і лютий, що мають відповідні відміни в різних слов'янських мовах і вже самим змістом своїм указують на холод. Термін студень найбільше пристосувався до пізнішого місяця december-novemb. В ц.-сл., рос. і укр. форми цього терміну визначають december. Тільки в сербськ. мові — november, а в болг. — januarus. Термін лютий — найбільше пристосувався до februarus і зустрічається в такому значенні в Укр., Поляків.

Крім цих термінів є ще спорадично зафіксовані зимові назви leden у Чехів і zimas у н. Слов. (= januar).

Менше вказує на зимову стужу термін грудень (груди землі, снігу), значення якого вагається між septemb. і januarus¹⁾.

Цікаво, що рос. бокогрей має значення februarus; так само в Чехів і пог, оцпог = februarus, цеб-то період, коли лід тріскає, сніг розм'якчується²⁾.

Плутанина й розбіжність, у назвах різних місяців у різних народів цілком зрозуміла, коли взяти на увагу мінливість: неоднаковість підсоння в поодиноких слов'янських землях і те, що нова запозичена система своїм поділом не припадала з слов'янською. Лінгвістичний матеріал взагалі дає не досить певні дані, тому що етимологія слова іноді допускає різні тлумачення, а історія обмежується на абстрактних формальних особливостях, — простежити-ж еволюцію значіння в різних умовах місця й часу є річчю дуже важкою. Важко, напр., сказати, коли дане, репродуковане за правилами лінгвістики, слово стало визначати власне сезон.

Все-ж таки термінологічний матеріал дає підставу зробити висновок, що власне зимовими місяцями вважалися тільки приблизно сучасні грудень та січень (decemb.—januarus) — період, який, може, тільки трохи можна поширити в обидві сторони.

З цим нашим висновком цікаво буде порівняти дані етнографічні.

Ще дуже задалегідь, 14-го вересня, на Вороніжчині кажуть, що на «Зодвиження» «земля двигнєся: повертається літо на зиму і год увесь двигнєть і все»³⁾, а після Покрови (1 жовтня), коли починається «баб'яче літо»⁴⁾, скоро починається зима: «Покрова покриває або листом або снігом»⁵⁾, а вже

¹⁾ Miklosch, F. R. Die slavischen Monatsnamen. Dив. Denkschriften der K. Ak. der Wissenschaften. Philosoph.-Hist. Classe. XVII B. Wien 1868, сс. 14, 16, 13. ²⁾ Mikl., с. 14. Nořiti-absumere. „Toho mesice led. noři. t. j. puca, láme“. ³⁾ Дикарив, М. Народний календар Валуйського пов. (Борис. волости) у Вороніжчині. Мат. до українсько-рус. етнології, вид. етн. Ком. Н. Т-ва ім. Шевч., VI. 1905, стор. 141. ⁴⁾ Чубинський, П. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-рус. край. Т. III, с. 256. ⁵⁾ Доманицький, Василь, Народний календар у Ровенському повіті, Волинської губ. „Мат...“ XV, с. 78.

«Михайло (8 листоп.) приїхав на білому коні»¹⁾. В Білоручині кажуть про Покрову: Святы Пакровъ, зямлю накрывъ, зямлю листомъ, а воду ледамъ²⁾.

В Росії ті самі з'явища зазначаються раніш: «на Лупы (23 серпня) — Мороз овсы лупит», також «льны лупит». Перші заморозки «лупенские»³⁾, а 6-го вересня відзначають «первые Михайловские морозы»⁴⁾.

Далі — «На Покров до обеда осень, а после обеда зима». «До Покрова осень, за Покрова зима кует»⁵⁾. «Покров не лето, Сретенье не зима»⁶⁾. «Ранняя зима и об Казанской на санках ездит»⁷⁾, а «Козьма-Дамиан» (1 листоп.) вважаються за «зимних»⁸⁾. «Придет Родион (10 листоп.) возьмет зима мужика в полон»⁹⁾. «Святой Гурій (15 листоп.) на пегой кобыле землю объезжает»¹⁰⁾. «На Григория (17 листоп.) приехала зима на пегой кобыле»¹¹⁾. «Введение пришло и зиму привело», «зиму в хату завело» (21 листоп.)¹²⁾. «Прокоп (22 листоп.) по снегу ступает — дорогу копают»¹³⁾.

Не зважаючи на те що заморозки, сніг, морози визначаються в приповідках так рано, «Егорій», Юрій (26 листоп.), вважається за осенній¹⁴⁾. Тільки грудень вважається за справжню зиму. «На день Варвары (4 гр.) зима мосты мостит». «К варварину дню зима дорогу заварит»¹⁵⁾. «На зач. св. Анны (9 гр.) осень кончается, зима начинается»¹⁶⁾, але Микола (6 гр.) вважається за «зимнего» й тоді відзначаються «первые морозы — николевские»¹⁷⁾. «Хвали» кажуть, «зиму после Николина дня»¹⁸⁾.

Те-ж саме і на Україні: Юрій (26 листоп.) тут теж вважається за осеннього, й хоч з «Хвилипівки, як лід замерзне Волоконьчани та Лубоньчани повиходять на лід і всю зиму б'ються навкулачки, ганяються там»¹⁹⁾, все-ж таки тільки «Варвара мости мосте, Сава заваре (як коваль заварює гвіздки), а Микола закує». (Так кажуть, як на Варвари немає морозів²⁰⁾. З Миколи — морози: «Варвара заварить, а Микола — поставит коло (або «пригвоздить», С. Яполоть)²¹⁾. За відомостями А. Петрушевича у Малоросії (він відрізняє М. від України) на зач. св. Ганни зима зачинається²²⁾. В Болгарії кажуть — «Варвара вари, Сава меси, а Никола їде»²³⁾. Всі ці етнографічні дані, як нам видається, досить певно встановлюють, що для справжньої зими в народньому уявленні замало зовнішньої прикмети — снігу, — потрібний також мороз. Справжній початок зими покладається на перші числа грудня (власне без самих перших чисел).

Як пізно починається зима, так, навпаки, рано починається літньо-весінній період. Вже на «Стрітення» (2 лютого), кажуть: «Зима з літом зустрічається: хто кого переборе, зима чи літо»²⁴⁾. «Зима з літом в сей день зустрічаються»²⁵⁾.

¹⁾ Чуб., III, с. 257. ²⁾ Каравеловъ, Любень, Памятники народного быта болгаръ. Книга первая. Москва. 1861. с. 258. ³⁾ Карав., с. 255. Те-ж у Чехів. ⁴⁾ Ермоловъ, А., Народная сельскохозяйственная мудрость въ пословицахъ, поговоркахъ и примѣтахъ. I. Всенародный мѣсяцесловъ. Спб. 1901, с. 463. ⁵⁾ Ерм., с. 496. ⁶⁾ Карав., с. 258. ⁷⁾ Карав., 260. ⁸⁾ Ерм., с. 521. ⁹⁾ Ерм., с. 530. ¹⁰⁾ Ерм., с. 539. ¹¹⁾ Ерм., с. 540. ¹²⁾ Ерм., с. 541. ¹³⁾ Ерм., с. 542. ¹⁴⁾ Ерм., с. 546. ¹⁵⁾ Карав., с. 271. ¹⁶⁾ Петрушевич, А. С. Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій. Львовъ, 1865, с. 83. Карав., с. 275; Ерм., с. 582. ¹⁷⁾ Ерм., с. 577. ¹⁸⁾ Ерм., *ibid.* ¹⁹⁾ Дикарѣв. Мат. VI, с. 144. ²⁰⁾ *Ibid.*, с. 145. ²¹⁾ Доман. Ор. cit., с. 81. ²²⁾ Петрушевичъ, Общер. дневн., с. 13. ²³⁾ Калинскій, И. П. Церк.-нар. мѣсяцесловъ на Руси. Зап. И. Р. Г. О. по отд. Этн. VII. 1877, с. 288. ²⁴⁾ Дикарѣв. Мат. VI, с. 119. ²⁵⁾ Доман. Ор. cit., с. 63. Чуб., III, с. 6. Данильченко, Н. Этногр. Свѣдѣнія о Подольской губ. Вып. I. Каменецъ-Подольскъ. 1869, с. 36.

а 1-го Марця — «Явдохи» — «Перша весна»¹⁾. Про перший тиждень посту кажуть: неділя збір — тече вода з гір²⁾.

Весну на Україні зустрічають ще на св. тижні. В с. Бічалах веснянок співають з Благовіщення (25 бер.)³⁾.

Так само приблизно в Росії: «На Прохора (10 лютого) и зимушка-зима охае». «До Прохора старушка охала, — пришел Прохор да Влас-никак скоро весна у нас»⁴⁾. «Пролет Власій (11 лют.) маслица на дороги, зиме убирать пора ноги»⁵⁾. «Февральские Тимофеи — весновки, — как ни злись метелица, все весной повеивает»⁶⁾. «С Марта пролетье — весна зачинается»⁷⁾. 1-го бер. «Пролетье, новичек, Авдотья весновка»⁸⁾. «Евдокея весну снаряжает»⁹⁾. 9-го бер. (40 мучеників) — «Зима кончается, весна зачинается»¹⁰⁾. «Олекса» — всюди вважається за «теплого».

Таким чином можемо встановити, що кінець зими, за народніми уявленнями, у всякому разі припадає на початок лютого в варіацію для півночі (на кілька день пізніше).

В Болгарії цей термін відсувають іще далі в глибину зими, бо кажуть, що на «Свѣти Атанас» (28 січня) скінчилася зима й починається літо.

В цілому зимовий сезон, за народніми уявленнями, складається з двох місяців — грудня (без перших його днів) й січня (+ перші дні лютого).

Візьмемо нарешті до уваги і дані писаних пам'яток. Цим питанням свого часу спеціально займався Д. Прозоровський. Він прийшов до висновку що літописи покладали зиму на грудень, січень і лютий, а в рукописах XVI й XVII вв. — за зиму вважається період від Різдва по Благовіщення, чи то від 24 грудня по 24 березня, за розписом же рибного промислу зима тривала від першої польодової ставки до 2-го лютого (XVII ст.¹¹⁾. «Хоч, каже він, за наведеною вище звісткою 1143-го року¹²⁾, «вся осенина» обіймала час від Успенського посту до посту Різвяного, цеб-то від 15-го серпня до 15-го листопаду, (таке розуміння тексту літопису, як побачимо далі, неправдиве, К. К.), що складає рівно три місяці або чверть року, але за іншими звістками перші числа грудня й навіть, як здається, вся перша половина цього місяця, застосовувалася то до осені, то зими»¹³⁾. Інші сезони — за літописними даними: весна: — березень, квітень, травень, літо — червень і частина липня; це — час припадання весни з осінню; осінь — з кінця липня до кінця листопаду; за даними рукописів XVI і XVII вв.: весна — від Благовіщення до Ів. Купала (24 бер. — 24 червня), літо — від 24 червня до зачаття Предтечі, осінь — від зачаття Предтечі до Різдва (24 серпня — 24 грудня). В літописах вбачає дослідник натяк на те, що

¹⁾ Дом., с. 64. ²⁾ Ерм., с. 105. ³⁾ Дом., с. 68. ⁴⁾ Ерм., с. 86.

⁵⁾ Ерм., с. 86. ⁶⁾ Ерм., с. 90. ⁷⁾ Ерм., с. 143. ⁸⁾ Ерм., с. 152. ⁹⁾ Ерм., с. 153.

¹⁰⁾ Ерм., с. 159. ¹¹⁾ Прозоровський, Д. О славяно-русском дохристіанському счисленні времени. „Труды восьмого Арх. Съѣзда въ Москвѣ, т. III, 1890, с. 275. ¹²⁾ Стояне вся осенина дъждева, отъ Госпожина дни до корочюна“. Покликаючись на „Сказ. Рус. Нар. Сахарова (кн. 7, с. 69), Прозоровський вважає, що корочюн-Різвяний піст. ¹³⁾ Прозоровський, Д. Ibid., с. 203. Докази: Р. 1135-го — „той же зими прогремѣ декабря въ 10“; — р. 1368-го — „той же осени, мѣсяца декабря 21“; — р. 1388 — „тоже осени мѣсяца декабря въ 8“; р. 1471-го — той же зими декабря 15; — р. 1472-го, „той же осени декабря въ 15“; 1490-го „той же осени декабря“, а потім січень і лютий у всіх відомостях (під 1229, 1471, 1480, 1502, 1505 роками) іменуютьс я зимовими („Полн. Собр. Лѣтоп.“, т. I, с. 13, 231; т. III, сс. 45, 94; т. IV, сс. 129, 152; т. VI, с. 15, 37, 47, 56). З 6 січня, ц.-то з дня Богоявління до м'ясопуста народ утворив особливий період весільний; так у першим

зиму народній звичай поділяв на святки, весілля й масницю¹). На поріздвяний сезон весіль вказував також ак. М. С. Грушевський²).

Варто проте зауважити, що первісно сезон весіль припадав мабуть на весну (Вестермарк покладав схрещування доісторичної людини на кінець весни — початок літа), коли схрещувалися і інші тварини. Але-ж цей сезон очевидно регулювався ще й сезонами праці—припадав з кінцем сезону ловів звірів або іншої форми здобування живлення, що панувала за даних історичних умов. Так ось у часі, коли остаточно запанувало хліборобство, сезон весіль став припадати на збір урожаю, як це відзначив у своїх загальних підсумках ще Анічков, на весні-ж відбувалося тільки «женихування»³).

До висновків Прозоровського додамо ще такі міркування.

Як і Прозоровський, ми надаємо найбільшого значення даним літописним, яко давнішим, але проте воліли-б звернути більше уваги на неоднаковість свідчень літописів. Дуже показовим, на нашу думку, є наведене в Прозоровського свідчення Новгородського літопису з р. 1123-го: «на весну.... великое говѣніе» (Великий піст тоді тривав від 26 лютого до 14 квітня), а також укавівки, що перша половина грудня непевно застосовується до зими. Такі дані, як нам видається, є відблиском народніх уявлень і свідчать про те, що за справжню зиму в народі вважали короткий час, коли був не тільки сніг, а й справжня стужа. Коли для Новгородців кінець лютого був уже не зимою, то для середньої смуги не був зимою й ранший на де-кілька день час.

Наколи так, то можна прийти до висновку, що писані джерела відбивають у деякій мірі народній погляд, що справжня зима є приблизно місяці грудень (особл. його друга половина), січень і частина лютого. Власне цей період складає найбільшу суцільність з кліматичного боку. З ним не може рівнятися зчаста затяжна осінь і весна, які проти зими рідко вживалися в мові літописців⁴).

Період у межах приблизно між кінцем листопаду й поч. лютого мав певне свої передхристиянські дати для особливих ритуалів, зокрема сполучених із кліматичною ознакою сезону — морозом (можливо — перші морози, кульмінаційний і кінцевий момент морозного сезону). Запровадження християнських дат постів і свят призвело до руйнації їх, до зміни й непевності поняття про зиму, дата якої покладалася то на початок посту, то на Різдво.

В дійсності однаке процес тут ще складніший, оскільки на передріздвяний

Псковським літопису, під 1459 роком говориться: „того же лѣта въ зимнее время о сватбах“ (там само, т. IV, с. 218), а таким чином народній звичай поділів зиму на три веселих періоди, що слідували один за одним: святки, весілля й масницю, в яких помітні рештки звичаїв поганських. З деяких, небагатьох, врешті, звісток можна бачити, що й перехід від зими до весни літописці вказували остільки непевно, як і переходи від осені до зими, або від весни до літа й осені, так що числа першої половини березня іноді зараховувалися до зими, а власне: р. 1471-го „той же зими марта 15“, р. 1490-го „той же зими марта въ 7“ (там само, т. VI, сс. 35, 37). Врешті вказує дослідник і раз зима, можливо, вжито в неточному розумінні. Див. в Д. Прозоровського, сс. 203—204. Рукописи XVI—XVII ст., на які посилається Прозоровський, переважно російські, напр. старовірські святці то-що. Їх він цитує за описами Ундольського, Бичкова (Рос. Публ. Бібл.) та інших.

¹) Див. нашу цитату із Прозоровського. ²) Грушевський, М. Іст. Україн. Літ. I, с. 164. ³) Весенняя обр. песня..., ч. II, с. 303. ⁴) Див. про це праці Н. В. Степанова, Календарно-хронологические факторы Ипатьевской летописи до XIII в. „Изв. Отд. рус. яз. и слов. И. А. Н.“ 1915, тома XX, кн. 2-я, сс. 27—28. Його-ж: Единицы счета времени (до XIII в.) по Лаврентьевской и 1-й Новгородск. летописям“. Чт. в И. О-вѣ Ист. и Др. Р., 1902, с. 55.

час припадали відповідні римські святкування, й ще за передхристиянської доби за західньо-європейським взірцем ці святкування запроваджувалися й на нашому терені. Ак. М. Грушевський вказав, що «період між Воведенем (21 листоп.) й Варварою (4 грудня) приблизно відповідає римським Брума-ліям, які особливо популярні були в тракійських краях — на тім ґрунті, де розвивалися стичності слов'яно-тракійські. Цей святочний цикл обіймав тут пізніше 24 дні, по числу букв грецького алфавету, від 24 падол. до 17 грудня ст. ст. Свято зими, «бруми», найкоротших днів і найдовших ночей в сих сторонах було разом святом вина, розродження — хороводів на честь Діоніса»...¹⁾.

Ловецтво й лови на птахів, їх сезонність, зокрема зимова. Коли що-до скотарства є деякі сумніви про його поширення, то лови на звірів і птахів певно стверджуються історичними джерелами, яко надзвичайно важливе джерело живлення, предмет виміну, виплати податку старої Русі й Слов'ян взагалі. Дуже можливо, що були райони слов'янських земель, де лови на звірів і птахів складали найголовніший промисел і у всякому разі деякі частини населення виключно промишляли ним. Частіше однак лови стояли поряд із скотарством або хліборобством, коло якого працювали переважно жінки.

Ловецтво. Ловецтво визначалося в першій мірі наявністю тої чи іншої звірини в певних місцевостях. Так, напр., на Чернигівщині по лісах водилися дикі бики, олені, лосі, кабани, ведмеді, вовки, дикі коні, тури²⁾, на Волині згадуються кабани й ведмеді³⁾, на Смоленщині — лисиці, куниця, а в Полоцькій землі — бобрі⁴⁾. Бобрів ловили й на території України, що видно ще з «Рус. Правди». Підсумовуючи відомості про східніх Слов'ян, Кутепов називає таких звірів: соболів, куниця, бобрів, лисиць, видр, песців і зайців, горностаїв, хорків, вивірок («в'їверицы»), норків, сурків («хом'ьки»). Це т. зв. промислові звірята. З полювальних (або правильніше тих, що потім стали правити за таких) він називає вепрів або кабанів, лосів, дикі кози, сарни, сайгаки («солгаки, сейгаки»), турів, диких коней⁵⁾. Приблизно таку саму картину звірячого населення малює Олеарій. Боплан назвав — байбаки, сугаки (сайгаки) олені, лані, сайги, дикі коні⁶⁾. Л. Нідерле, наводить аналогічний список для цілої Сло'в'янщини на підставі лінгвістичних дослідів⁷⁾. Життя цих загнаних тепер у ліси звірів було колись цілком відмінне від теперішнього. Такий звір, як, напр., тур був безперечно степовим звірем. Дикі тварини були кочовими: в залежності від року вони, особливо стадні й копитні тварини, як олені, козулі, зубри, тури, дикі коні, пересувалися з лісу до степу й навпаки, або в степів у плавні й кучугури⁸⁾. М. Литвин дав таку звістку: дикі кози в такій величезній кількості перебігають зимою з

¹⁾ Грушевський, М., Іст. Укр. Літ. I, с. 144. ²⁾ Аристовъ, оп. сіт., с. 6. Поуч. В. Мономъ. ³⁾ Ibid., с. 6. ⁴⁾ Ibid. ⁵⁾ Кутеповъ, Николай, Великокняжеская и царская охота на Руси съ XI по XVI вѣкъ. I, с. 35. ⁶⁾ Олеарій, Адамъ. Подробное описание путешествія голшт. посольства в Московію и Персію въ 1633, 1636 и 1639 годахъ. М. 1870, с. 123. Бопланъ. Описание Украины, Переводъ съ французскаго, СПб. 1832, сс. 89—93. ⁷⁾ Slovanske Starožitnosci, Oddíl Kulturní, Život starých slovanů. Dílu I sv. I. V Praze 1911, сс. 44, 45. ⁸⁾ Браунер, А. А., Сельско-хозяйственная зоология, Гиз., Од., 1923, с. 99.

степів у лісі й уліті назад у степи, що кожен селянин убиває їх до тисячі в рік¹⁾.

Оці пересування становлять сезони полювання на диких звірів — узимі в лісах, а вліті в степах та плавнях і кучугурах. Але особливо важливими датами полювання можна б уважати моменти перебігів — підчас перших проявів весни, деб-то в половині березня, в квітні (березень — квітень час приплоду), і пізньої осени на початку зими: в жовтні — на поч. листопаду з варіаціями в той чи інший бік у залежності від місцевості й погоди в даному році²⁾.

Етнографічний матеріал цілком стверджує ці сезони. В Росії вважають, що 12 квітня ведмідь виходить із барлогу, а заяць вискакує з куца. В деяких місцевостях вважають, що ведмідь виходить із барлогу на Мартина, 14 квітня. Мартин зветься «лисогоном». Селяни запевняють, що в цей день лисиці переселяються з старих нор у нові і разом із тим «на Мартина курячья слепота на лисиц нападає»³⁾. На Волині Юрій вважається за овче свято⁴⁾ (є відповідні перекази), а Білоруси кажуть, що «Светый Юрь зверя пасе»⁵⁾. Осінній сезон позначений у Росії святом ловців (і рибалок) 30-го жовтня (Юроває)⁶⁾ й святом «Влчите Праздници» — у Болгар (31-го листоп.)⁷⁾.

Найважливіший сезон полювання був, розуміється, зимовий, коли футро в звірів краще⁸⁾. Милославлевич каже, що зимова шкура вовка коштує 3—4 динара, а літня не варт нічого, так само дорожча зимова шкура лисиці⁹⁾. Весінні лови на диких звірів (властиво після перебігів) не могли мати особливого значення, і це не тому, що були якись заборони з метою охоронити звірів від знищення (такі заборони є витвором досить пізнього часу). Справа скорше полягає в тому, що весінні лови, крім своєї невідгноти, були мало можливі, бо звірі в часі окочування бувають дуже небезпечними й лютими. Милославлевич зауважив, що, напр., лисиця підчас окочування може скаженіти й тоді дуже небезпечна¹⁰⁾. Рання весна є час не ловів на диких звірів, а скорше оборони від них. Чи не слід пізнішу назву місяця лютий пояснювати виходячи не лише з кліматичних умов, а від стану лютих звірів перед і підчас окочування. З матеріалів, вібраних Кутеповим про царські

¹⁾ Литвинъ, М. Див. мемуари относящиеся къ истории Южной Руси. Вып. 1. (XVI ст.). Переводъ К. Мельникъ. (Подъ ред. В. Антоновича), К., 1900, с. 48.

²⁾ Про все це див. Браунер, ор. сіт. 115. За Бопланом байбаків селяни ловлять у травні — червні. ³⁾ Ерм, сс. 217—218. ⁴⁾ Дикарив, ор. сіт. Мат. VI, с. 122. ⁵⁾ Ерм., с. 228. ⁶⁾ Карав., с. 265. ⁷⁾ Карав., с. 265. В деяких місцевостях Болгарії «влчите праздници з 10—до 17 листоп. Чокаловъ, Василій, Българскій народенъ Сборникъ. Болградъ, 1872, стор. 57. В Гагаузів Бендерського пов. за вовчи свята вважається період від 11-го до 14-го листопаду включно, в деяких місцевостях від 10-го до 15-го і від 12-го до 17-го листоп. Див. Мошковъ, В. А., Гагаузы Бендерскаго уѣзда. Этнографическіе очерки. „Этн. Об.“ кн. LIV, № 3, 1902, с. 49. ⁸⁾ Про це див. у Браунера, ор. сіт., с. 115. В Якутському краю лови на вивірок з 10 жовтня до 25 березня, коли в них підростає шерсть і легше їх знайти по слідах; на лисицю — на весні, в зимі й в осени; на ведмедів, оленів, диких баранів — на весні й у осени. Див. Пекарскій, Э. К. и В. П. Цвѣтковъ, Очерки быта прианских тунгусовъ. „Сб. Муз. Антропологіи и Этногр. при И. Ак. Н.“ II, 1, 1915, с. 58—63. ⁹⁾ Ор. сіт. с. 340—341. Запорозькі мисливці організовувалися в артілі. Лисичники взимі ловили звіря, а вліті реалізували здобок по містах. Див. Слабченко, М. Е., ор. сіт., с. 116—117. (Попликання: Шербина, Оч. ю.-р. арт., 195. Скальковскій, Истор. Нов. Сѣчи, т. I, с. 186—189. ¹⁰⁾ Милославъевичъ ibid. с. 339.

лови видно, що зимові лови були з'явищем звичайним¹⁾. Цікаво, що м'ясо не всіх звірів однаково вживалося. Ловецька назва зимового сезону *Vilkenes* (decemb.) у Чехів, *ujelči mėsac* у Сербів, *Vilku mēnesis* у Литовців пристосувалася потім до грудня, цеб-то до того місяця, коли вовки, за браком поживи, були дуже лютими й нападали на селища. Подібні факти трапляються в середині зими й тепер²⁾.

Таким чином слід визнати, що початком сезону зимового ловецтва для більшости звірів є жовтень, кінець — приблизно половина березня.

Два сезони для ловців диких звірів складаються з декількох сезонів: злучення звірів, їх очокування, два моменти перебігів (між ними два сезони полювання по лісах і на степах), середина зими — час лютости голодних звірів та їх нападів на селища.

Навпаки, лови на птахів припадають переважно на теплу частину року, коли більшість перелітних птахів якраз прилітає в наші краї³⁾. Про велику кількість птахів уліті на Київщині свідчить М. Литвин: «Їх так вражає багато, що на весні хлопчики наповнюють цілі човни яйцями диких качок, гусей, журавлів і лебедів, а потім їх пташками наповнюють птичники. Вірлята замикають у клітки за-для їх пір'я, яке прикріплюють до стріл»⁴⁾. Матеріал зібраний проф. А. А. Бравнером свідчить, що більшість перелітних птахів прилітає в кінці березня (хитання між його серединою й початком квітня), як тільки з'являється на весні пожива для них⁵⁾. На півночі перелітні птахи з'являються трохи пізніше. Великі птахи — гуси, лебеді, качки в більшій кількості прилітають 10—25 квітня⁶⁾. Відлітають вони при перших прикметах зими. В Росії кажуть, що «Іван Предтеча (29 серпня) гонит птицу за море далече». «На Куприянов день (31 серпня) журавли собираються на болотине уговор держать, каким путем-дорогою на тепле воды лететь». «Никита (15 верес.) — гусепролет»⁷⁾.

В Болгарії вважають, що ластівки відлітають 23 верес. (Свѣта Ана), а бубьки (чорногузи) 26-го жовтня (Димитровдень)⁸⁾.

Ці періоди власне й становлять головні сезони полювання на них. Травень і червень є час, коли з'являються молоді пташки⁹⁾.

Як бачимо, ці сезони не цілком припадають в ловецтвом. Звірі пізніше повертаються до лісів, ніж птахи до вирію летять.

Е. N. Fallaize, маючи на увазі австралійські й американські ловецькі племена, зауважує, що умови живлення поклали печать на організацію ловецьких племен, які гуртувалися в невеликі гурти, мусіли мандрувати в залежності від кліматичних умов, сезонности ловів, природніх умов життя тварин і рясности або браку в даній місцевості дичини.

¹⁾ Царская охота на Руси царей Михаила Фед. и Алекс. Мих. XVII вѣкъ, II. Второе изд., Спб., 1898, с. 165 і наступні. ²⁾ Грудн. напад на Севастоп. р. 1927. ³⁾ Не спинаємося на цьому питанні докладніше, бо лови на птахів припадають на теплу частину року. ⁴⁾ Литвинъ, *op. cit.*, с. 48. ⁵⁾ Браунер, А. А. Сельско-хозяйственная зоология, с. 84 і наступні. ⁶⁾ Кайгородовъ, Дм., Дневникъ Петербургской весенней и осенней природы за десятилѣтія 1888—1897, СПб., 1899, сс. 7, 9, 13, 14, 17, 28, 38. ⁷⁾ Ерм., 432, 434, 471, 472. Порівн. з даними Кайгородова, с. 83—110. Відліт птахів з кінця серпня і поч. вересня. ⁸⁾ Карав., с. 256, 260. ⁹⁾ Історичні свідчення про лови на птахів, про способи їх („перевѣсица“) див. в назв. працях Аристова й Кутепова. Матеріали, зібрані Кутеповим про пташині лови Олексія Михайловича, свідчать про літній сезон.

Такі з'явища помічалися, напр., у Вогулів, які керувалися перекочувуваннями лосів за Урал і назад пізньої осені й ранньої весни, підстергали тих звірів на болотах, куди вони проходили поласувати на сочні трави¹⁾ Щось подібне треба припускати й для старих слов'янських племен.

Дуже характерним є те, що ловецькі племена мають слабкі соціальні організації, не вбачають вигоди й цінности в кооперації²⁾ (Розуміються кооперації ловецьких колективів). Релігійний уклад життя їхнього позначається особливою увагою до звірів і птахів, що вони їх ловлять. Т. О. Hadson в ст. «Head-hunting among the Hill Tribes of Assam, резюмуючи дані про обрядовість цих племен, зазначає, що вони точно поділяють рік на період хліборобський і ловецький і що святкування, якими відзначається закінчення сезону, служить також для відзначення сезону ловів. Однак він припускає, що первісно були цілком окремі святкування для кінця агрикультурного й для початку ловецького сезону³⁾. Манданці (Америка) мають спеціальний танок - буфало сезону полювання на цих звірів, а Індіє Віргинії регулярними святкуваннями відзначають повернення диких птахів і ловецький сезон⁴⁾. В деяких племен у часі агрикультурного сезону існувала заборона на лови⁵⁾. Ловецький сезон та й взагалі життя тих народів, що займаються переважно цим промислом, безперечно мав складну й міцно пристосовану до життя систему вірувань і обрядів. Так було в дикунів, так саме й у Слов'ян. Про це свідчить досить ясный матеріал зібраний що-до Чехів Ч. Зібртом⁶⁾, що-до Сербів — Милославевичем і ті українські матеріали, які ми маємо по різних збірниках і статтях⁷⁾.

Скотарство й господарчі передумови його сезонности, зокрема зимової. З попереднього нашого викладу видно, що скотарство, як пануюча форма здобування живлення, сполучена з вандруванням, у деяких районах України (степ—за країною) існувало. Найчастіше однак сполучалося воно з ловами звірів і хліборобством.

Для слов'янської території звичайними прирученими корисними тваринами були корова (волами орали), вівця й свиня. Менше поширене було користування прирученими кіньми. Значення скотарства у східніх Слов'ян свого часу докладно з'ясував Н. Аристов, з висновками якого можна погодитись за винятком тільки того твердження, ніби-то в народа худоби було мало⁸⁾. Відомості про великі стада в князів, бояр і духівництва й брак худоби в народа правдивіше буде тлумачити в той спосіб, що взагалі відбувався звичайний процес концентрації худоби, цього важливого елементу достатку, в руках пануючих верств населення. Можна сумніватися хіба

¹⁾ Н. Н. Глушковъ, Чердынскіе вогулы Етнографическій очеркъ. „Этн. Обзор“, 1900, № 2, с. 49. ²⁾ Faillaize, op. cit. с. 879. ³⁾ Див. „Folk-Lore“, XX, № 2, 1909, с. 159. ⁴⁾ Spence, Levy, Encicl. of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings vol. III 1910, сс. 66, 61. ⁵⁾ Faillaize. Hunting and fishing. Enc. of R. and Eth., VI, 1913, с. 879. ⁶⁾ Myslivecké povry a čary za starých časů v Cechach. Prispěvek ne kulturním dějinám českým. Sebral Dr. Čenek Zibrt. V Pisku, 1889. ⁷⁾ Милославевича Сава Мил. Српски народни обичаји из Срза Хомольског. „Српски етн. зб.“ XII, 1914, с. 337. ⁸⁾ Про инші нар. див. „Ethnographische Parallelen und Vergleiche von R. chard Andree. Neue Folge. Lpz. 1889, с. 42—48 (Jagdglauben). ⁹⁾ Аристовъ. Н. op. cit., с. 46.

в тому, що поширене було розведення великої рогатої худоби, — дрібною-ж певне розводили багато ¹⁾.

Для нашого підсоння, що характеризується холодним, морозним і сніговим періодом і періодом теплим, сонячним, природа сама визначає основні дати сезонності скотарства. Для кочовника, як правильно зауважив Ю. Липперт, з першою появою рослинності зразу починається час рясноти, багатства. Перший вигін худоби в поле є початковою датою для кочовника ²⁾. Ту саму дату відзначав і Тіллі для старих номадичних германських племен ³⁾. Скотарський сезон закінчується — заготівлею сіна на зиму з половини серпня, в вересні ⁴⁾, й триває аж до перших морозів, коли неможливо більше пасти худобу ⁵⁾. Тоді-ж відбувалася різанина худоби, яку несла було прогостувати запасами протягом холодного періоду.

З впливом прогресу в скотарстві цей сезон мусів був відсуватися де-далі в глибину зими. Тіллі наводить факти про те, як це побивання худоби в зв'язку зі зростом агрикультури пересовувалося в Зах. Евр. з першої половини листопаду (припадало в Мартиновим святом) до св. Андрія (30 листо-грудня), Миколи, Різдва, Епіфаній, св. Антонія (17 січня) та навіть до другої половини січня й до лютого (XVII ст.) ⁶⁾.

Висновки Тіллі що-до сезону побивання тварин та його ступневого пересування в глибину зими цілком правдиві. Стверджені на даних зах.-европ. економічної історії вони водночас виправдуються й даними історії слов'янства, оскільки й тут відбувалися ті самі, що й на заході, процеси в господарстві. Однак з нашого погляду викликає заперечення твердження, що старо-германський рік починався приблизно з половини листопаду (пізніше свято Мартина). Ті міркування про сезонність і календар, які ми далі висловимо, дозволяють говорити тільки те, що половина листопаду була первісно тільки кінцем сезону. Насправді, з цієї дати життя пастушого народу, позбавленого пасовищ, цілковито змінювалося. Наставала пора більшої осілості: стада й отари загонялися в захищені від вітру місця — в долини й ліси.

Викликало-б наше заперечення й питання про початок пастушого сезону, який Тіллі покладає на половину березня. Щоб спростувати положення вченого треба було-б докладно спинитися на цілій системі доказів його, — ми-ж будемо триматися самих тільки слов'янських даних. Справжній достаток для пастушких племен настає не в половині березня, коли з'являється перша трава, а значно пізніш, коли рослинність в степу підросла. Весь слов'янський матеріал одногослосно вказує цю дату — свято Георгія, покровителя

¹⁾ На Запоріжжі в XVII ст. мало було поширене розведення великої худоби, натомість розводили кози, вівці. Слабченко, *op. cit.*, сс. 117—118. Нідерле рясним матеріалом заперече міркування Пейскера про брак у Слов'ян худоби, див. *Sl. St.*, d. III, sv. 1, с. 147 і далі ²⁾ Див. рос. перекл. — Юлій Липперт. *Экономические основы христианских праздников*, сс. 18—19. ³⁾ *Op. cit.* с. 22. ⁴⁾ Друга косовиця люцерни в Самарськ. губ. відбувається тепер саме в цей час. Костычевъ, П., *Воздѣльваніе важнѣйшихъ кормовыхъ травъ и сохраненіе ихъ урожаевъ*. СПб. 1886, с. 186. В Чорногорщині заготівля корму для овець — у вересні (листоп.—сіно). Медаковій, В. М. Г. *Живот и обычаи Черногораца*. У Новом Саду, 1869, с. 153. ⁵⁾ Липперт с. 64. Tille. A. *Yule and Christmas. Their place in the Germanic year*. London, 1899, с. 18. ⁶⁾ Tille, *Op. cit.* сс. 64—65, 68, 79.

худоби. Тоді на Україні вперше вигонять худобу «до пастуха» на поле¹⁾. Народня мудрість твердить: До Юрія догодуй скотину, та й вила закинь.

Польські селяни кажуть: Do świętego Ierzego powinno stać paszy u każdego²⁾. Справді-ж кінчаються турботи скотаря в справі годування худоби тільки в травні, коли багато трави. Отож коли стояти на погляді Тілле, то слід було-б початок достатку пастушого населення пересунути далі в глибину весни. Тільки тоді на новий лад переходить життя скотарів (життя на полях).

Насправді, в Bieszczadach (сх. Карпати) за даними В. Кубійовича воли вигонять на пасовисько між 10—20 травня, цеб-то наприкінці квітня—на початку травня за старим стилем. У Горганах (сх. Карпати) випас худоби в горах починається з середини або кінця травня (ст. ст.). Вівці виходять на тиждень раніш від великої худоби, що потребує кращої паші. У гуцульських Карпатах на вищі полонини худобу вигонять на початку травня, на нижчі й далші — раніш.

Як на наші умови, вимагає поправки Тіллева дата кінця сезону пасовиська (половина листопаду). Беручи на увагу, що, як це ми наводили, перші морози бувають у нас пересічно в половині жовтня (друга половина), цим терміном можемо визначити кінець сезону пасовиська для середньої смуги східно-слов'янської території. За даними Кубійовича на полонині Вельтинській і на Пікую (сх. Карпати) худоба перебуває на полонинах до Петра й Павла, в деяких місцевостях довше — до початку серпня — до Спаса або до 15 серпня. Таким чином час перебування худоби короткий (2—5 місяців на рік). Це з'ясовується тим, що воли потрібні на селі для праці. У Горганах випас великої худоби триває до 15 серпня, вівці пасуться ще кілька день довше, а в гуцульських місцевостях до Другої Богородиці (8 вересня). Як скінчиться гуртовий спільний випас на Першу Богородицю, спільники поділяють всі вівці на менші групи й кожен пасе свою окремо — до Piatniczek (14/X ст. ст.) або до Дмитра (так і на території Бойків). В долині Чечви спільний випас триває до Петра й Павла.

Річ ясна, що раннє закінчення пасовиська є новотвір у господарстві. За старих часів на територіях, де скотарство панувало, треба припускати як найбільше продовження сезону. Худоба не забирається на село навіть, коли вже холодно. На деяких луках (сх. Карпати) сіно не звозиться в село — ним годують худобу на ланах (очевидячки в захищених од вітру місцях), аж поки не вичерпаються запаси. Наприклад у долині Bystrzycy Nadworniańskiej випас триває від 7/IV до випаду снігу, після чого худоба залишається в зимовнику й годується сіном аж до лютого або березня, так що сезон пасовиська триває 9—10 місяців. Щось подібне є і в Гуцулів: вівці й велика худоба тут повертаються 8/IX, а в гірських місцевостях 15/VIII, але проте в зв'язку з сіножатним господарством у долішніх полонинах худоба

¹⁾ Зрештою це видно і з матеріалу Тілле, див. стор. 62. ²⁾ Дом., с. 61. Чуб. Ш. с. 30, Кара в. 212—216. Ерм., 225—227. Караџић, Вук. Стеф., Живот и обичаји народа српскога. У Бечу, 1867, с. 28. (Звич. колоти ягня). ³⁾ Ерм., с. 225. В Максимо-вича Собрание сочинений (II, с. 10). До Юр'я сіна і в дурня, а на Миколи подавай та вила похой". В Ном., с. 10: До Юр'я повинна бути паша і в дурня.

перебуває на полонинах, аж поки скінчаться запаси сіна — до середини грудня. Саме перед великими снігами її женуть додому¹⁾.

Насправді одначе не одна рослинність визначає достаток скотаря. Початок скотарського сезону настає в часу, коли тварини ягняться. Культурне скотарство цей період старається врегулювати. Так наприклад болгарські скотарі старалися злучати вівці восени, виділивши наперед найкраще годованих до окремої отари з тим розрахунком, щоб приплід одержати не взимі, а в середині березня, коли ягнята не мруть від холоду²⁾. Це є одначе культурне скотарство.— Етнографічні дані свідчать, що первісно час приплоду не регулювався й тому припадав на ранший термін — лютий, російський бокогрей. Каравелов для Болгарії вказує, що ягнята починають ягнитися (бегнатся) на самім початку лютого (2 лют. Свѣта богородица прѣва).— На Україні корови теляться переважно на весні з лютого по травень і лише випадково в грудні. У звязку з цим молоко буває переважно вліті (тоді воно дешевше), а що вим'я корови найенергійніше працює в перші два-три місяці після теляти³⁾, то найголовніший сезон доїння припадає на березень—травень, а зрештою тягнеться то кінця липня.

В Росії «на день Вукола (6 лютого) теляться жуколы» (телята)⁴⁾.

Невипадкове те, що «свѣти Влас» (11 лют.) вважається в Болгарії за охоронителя домашньої худоби від хвороб і вовків; за охоронителя худоби вважається він і в Росії. «Власєв день — коровий празник». На Україні — «Коров'ячий та скотячий»⁵⁾ Харлампій на Укр. покровитель домашньої худоби⁶⁾.

В Тульск. губ. 15 лютого (Онисими — овчары) вівчарі окликають зірки для ясного плодороду овець⁷⁾.

В звязку з указаною тут сезоновістю перебуває болгарський звичай 11 березня в суб. першого тижня посту на «богувицы» або «боговицы» (хліб) робити з тіста коників, овечок, роги, хвости і т. п.⁸⁾.

Важко сказати, коли почалося в нас регулювання приплоду тварин. Приповідка «Із благовісного теляти добра не ждати»⁹⁾ — відбиває вже розуміння шкідливості раннього породу худоби. У всякому разі найбільше тварин народжується в березні (в полудн. Слов. в середині, в середній смузї східніх наприкінці), що є кульмінаційним пунктом животинної ясности.

Всі ці факти з повною наочністю виявляють, що зимовий сезон для пастиуших племен треба покладати на термін від половини жовтня до початку нинішнього лютого. Літній — від початку лютого. Коли-ж брати на увагу найбільший розплід, то — з кінця березня (в полудневих Слов'ян — середини)

¹⁾ Фактичні дані див. у кн. Kubijowicz, Włodzimierz, Życie pasterskie w Beskidach Wschodnich, Kraków, 1926, сс. 22, 50—51, 94—95. ²⁾ Константиновъ, Г. Земледѣлієто въ България прѣди освобождението. „Сб. народни умотворенія...“, кн. XXVI. 1910—1911. П. Дѣль за държавски науки. София, 1912, с. 23. Також у Черногорщині вівці ягняться на „Ђурђево дан“. З цією метою їх злучають у жовтні. Медаковић. В. М. Г. Живот и обичаи црногораца. У Новом Саду. 1860, с. 152—3. З кіз — серпень — листоп. Найвигідніший час окочування їх — березень — квітень. Гомилевскій, В. Козоводство молочное и шерстное. Спб., с. 35. ³⁾ Лапоногів, І., Молочна худоба, Породи — Годівля — Догляд, К., 1927, с. 102, 100. ⁴⁾ Ерм., с. 84. Карав. с. 184. ⁵⁾ Ерм. с. 87. Дикар. Ор. cit., с. 124. ⁶⁾ Чуб. III, с. 7. Аналог. Ермоловъ, с. 86. Карав. сс. 185—186. ⁷⁾ Ерм., с. 89. ⁸⁾ Карав. с. 193. ⁹⁾ Ном. с. 2, Ерм., с. 178.

до половини жовтня¹⁾). Цей останній скрайній термін можна прийняти і для слов'янських земель (виключаючи північ). В межах цього періоду ми бачаємо такі сезони: розплоду тварин, випасу худоби, при чому ряснота трав у червні (на Петра — сіножать, Карав., 235) особливо виділяється, найбільшого удою²⁾, заготівлі сіна й листя на зиму, злучення худоби.

На зимовий сезон припадають турботи оберекти худобу від холоду й диких звірів та прогодувати і різати її на власну поживу. З другого-ж боку завданням на зиму є прясти зі здобутої вліті шерсти. Врешті і випас худоби (особливо дрібної) взимі не включається, бо-ж, напр., запорожці взимі вигоняли худобу в степ шукати поживи³⁾, а в люстраціях королівщини староства галицького 1565—66-го рр. говориться, що по тамошніх лісах люди скупчуються з вівцями за-для трави на полонинах, а взимі «dla iemioly» (ро-слина)⁴⁾.

Пастуше життя спричиняється до витворення особливого типового соціального й культурного складу народу⁵⁾. Thurnwald зауважує, що екстенсивне випасання країни призводить до того, що тільки розмірно-невеликі групи людей пересуваються зі своїми стадами. Через це життя в малих союзах, що одні від одних незалежні, не зважаючи на суверенне почуття груп, при переході з місця на місце, призводить до спілкування, нав'язування стосунків і культурних звязків. Пастуші групи мають кожна свої райони випасу й мусять урегулювати взаємини, щоб не перешкоджати одна одній. Життя їх є більш забезпеченим ніж життя ловців. В соціальному укладі для них характерний патріархат. В племен з мішаним господарством жінки займаються хліборобством. Залежність від тварин спричиняється до особливої релігійної настанови — пошани до тварин. Всі обряди й церемонії стосуються тварин і пасовиська⁶⁾.

За основу пастушого господарства звичайно приймається молоко, а поряд із тим м'ясо, шерсть овець. За предмет виміну правлять масло і сир — коров'ячий, козячий і овечий⁷⁾, але не всі народи в однаковій мірі використовують ці добра: в одних на першому плані стоїть м'ясо тварин (Східна Азія), в других молоко (Зах. і афр. пастухи)⁸⁾. Ця обставина дуже важлива, бо нею теж визначається характер обрядовості.

Треба гадати, що в Слов'ян однаково відогравало ролю і використання м'яса і молока і шерсти⁹⁾. Нідерле гадає, що худобу тримали головно для праці й молочного господарства¹⁰⁾. Етнографічний обрядовий матеріал містить у собі обрядові дії, що стосуються всіх цих наслідків пастушого господарства. Це-ж підтримують і історичні свідчення.

¹⁾ В Росії — раніш: на Покрову годують скотину пожинальним снопом (останнім) і з цього часу тримають її вдома, на зимовій годівлі. Ермоловъ, с. 496. ²⁾ В нов. словен. mlěčen = iunius. Mikl., с. 10. ³⁾ Слабченко, Op. cit., с. 117. ⁴⁾ Джерела до іст. Укр.-Руси. т. I. 1895, 98. ⁵⁾ За проф. М. С. Слабченком правові норми на Запоріжжі уложилися під впливом пастушого побуту. ⁶⁾ Thurnwald. Hirte „R. L. d. Vorgeschichte“. Hgg. von Max Ebert. Vierte Lieferung. V. B. Berlin. 1926, с. 328 і наст. ⁷⁾ Helm. Ed. Herdenwirtschaft. R. L. d. Vorgeschichte...“ V B., с. 302. ⁸⁾ Thurnwald. R. L. V. с. 389. ⁹⁾ Аристовъ, с. 77—78 (уживання яловичини й баранини—, Рус. Пр.“ і др., свинячого сала — свідчення митропол. Ничипора, молока, сиру й масла — з XI століття. ¹⁰⁾ Nidderle, Sl. Star., d. III, sv. 1, с. 154.

Законсервованій гуцульській і бойківській побут зберіг нам низку дуже архаїчних обрядів літнього сезону скотарів на пасовиську, виявляє, як змінюється життя населення, коли мало не все воно переселюється в гори й веде там пастуший образ життя¹⁾. Подібні дані можуть де-що прояснити і в новорічному циклі обрядовості.

Бджільництво та його сезонність. Хоч бджільництво було на початку допоміжним засобом здобування живлення, існували також окремі групи населення й навіть місцевості, що займалися цим промислом спеціально²⁾. Мед, поряд із продуктами хліборобства й ловецтва, фігурує яко податок. Що до способів здобування меду вказують на початку примітивне видирання його (укр. припов. «Щоб мід їсти треба пчоли переморити»³⁾), потім влаштування штучних дупел у деревах (борті), далі вирубування дуплини в зрублених колодах, поміщення їх на просторах після зрубленого лісу — пасіках.

Тільки наприкінці XVIII ст. цей останній спосіб замінив остаточно бортневий, а на північній Київщині й Чернигівщині бортництво існувало до-недавна⁴⁾.

Бджільницький сезон припадає на теплу частину року. В житті бджіл величезне значення відіграє їх головний пожиток⁵⁾. Для Франції цей сезон припадає на травень (поч. червня⁶⁾). Для середньої смуги Росії й України (пвітіння липи, гречки, кормового зілля, волошки, конюшини) — на другу половину червня з деякими хитаннями — або пізніш. На Україні (Білг.) кажуть: До Іллі (20 липня) гарні рої, а послі Іллі — хоч плюнь на її⁷⁾.

Тільки до Іллі добрі рої, а по Іллі повісь роя на гилі⁸⁾. Тоді ж відзначають і ранню «подрезку сотов»⁹⁾.

Культурне пасічництво старається регулювати роїння в той спосіб, щоб не заважати медозборові бджіл підчас їхнього головного пожитку.

¹⁾ Волковъ, О., Этнограф. особенности укр. народа, Див. „Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящем“. П., Птб. 1916, сс. 464—465. Докладн. опис. див. в Вол. лод. Шухевича, Гуцульщина, друга част. Мат. до укр.-рус. етнол., т. IV, сс. 184—221. ²⁾ Аристовъ, ор. сіт. с. 37. (Свідчення життя Петра й Февроні Муромських про древолазів і др.). ³⁾ Франко, Ів. — Гал.-руські приповідки. Етн. Зб. XXIV. 1908, с. 386. Про видирання бджіл згадується в Рус. Пр. (Вид. В. Сергѣевича. Спб. 1903, с. 19) і в Лит. Статуті). Временник И. О-ва ист. и др. Р. кн. XVIII, с. 82). ⁴⁾ Підсумки див. у Волкова, ор. сіт. сс. 466—7. Див. ще в Нідерле, dil III, sv. I, сс. 162—168. Тут же вказано літературу про укр. бджільництво. — Шрадер на підставі даних лінгвістичних гадає, що в Індоевропейців бджільництво було поширене, навіть домашнє. Що-до бджільництва в Слов'ян він підкреслює відомий факт, що Слов'яни вимінювали продукти на мед (свідощтво Абрагма Якобсона з р. 973-го про хліб, м'ясо, мед і рибу, яко продукти слов'янських країн і відомості з польської й східньо-європейської історії), а також з'ясовує техніку бджільництва (висікання дупла на високих деревах, бджоляні палиці (Bienenstöcke, чурбани на землі). Див. Schradeg., „R. L.“ I, с. 141. Про бджільництво на Україні й у Слов'ян взагалі див. в „Іст. Укр. Русь“ М. Грушевського (I) і в Нідерле. В Лит. Ст. 1566 р. згадується пасіки. Времен. И. О-ва Ист. и др. Рос. I, кн. XXIII, с. 148. ⁵⁾ За старих часів, як відзначають це дослідники пасічництва, були необмежено гарні умови для бджільництва. Тепер, коли ліси знищено, а степи розорано, доводиться вишукувати, вибрати медодайні райони, а медодайні рослини сіяти. Див. Корабльов, І. Культура найголовніших медодайних рослин. 1927, с. 8. ⁶⁾ Вертран. Эдуард. Календарь пчеловода. Изд. 7-е; Лигр. 1926, с. 95—125. ⁷⁾ Ном. № 475. ⁸⁾ Ількевич, Григорій, Галицькі приповідки і загадки. У Відні. 1841., с. 92. В Польщі: Po świętym Bartolomeju (24. VIII) roic przestają się pszczoły; jeżeli się burza to wkrótce piewy zawieruchy. Udziała. Seweryn. Tarnów — Rzeszów. Mater. Ein., zebrał Oskar Kolb., „M. A. A. i E.“, XI, 1910, с. 134. ⁹⁾ Ерм. с. 383.

Річ очевидна, що головний взяток (пожиток) є час збору меду, а де є ще й інші пожитки, там таких зборів меду буває більше.

Останній же збір меду відбувається тоді, коли в серпні готують бджіл до зимівки й відбирають у них мед, залишивши мінімум на зимове живлення. Цей збір меду має, очевидно, чи не найбільше значення, оскільки медівний сезон закінчується та й мед одержується вищої якості¹⁾.

Бачимо отож, що природні умови для середньої смуги бджільництва встановлюють властиво один невеликий протяг часу від другої половини червня до початку й середини серпня.

На серпень припадають і бджоляні свята. В Рос. 1-го серпня «пчелиний празник»: заломлюють соти й у церкві освячують жито й мед²⁾. Значення меду на 6 серпня загальновідоме. В Росії кажуть: «На второй Спас подрезай соты, снимай соты»³⁾.

В Болгарії на «Свѣту Богородицу» або «Голѣму Богородицу» (15 серпня) б'ють бджоли й беруть мед, коли він потрібний, в противному-ж разі — після «гроздоберу»⁴⁾.

Яку-б стадію бджільництва не взяти, навіть примітивне видирання меду, для кожної однаково відіграє важливу роль цей період, що правда примітивне видирання меду могло відбуватися в кожний момент року, і навіть культурний пасічник може відбирати мед, коли схоче, напр. ще ранньої весни, як що бачить, що в той момент у бджіл меду більше ніж потрібно⁵⁾.

Для культурного-ж бортництва сезонність встановлюється крім того часом випускання бджіл на весні й часом їх укладання на зиму. — На Україні на Благовіщення тільки інколи виставляють бджоли (вулї) погрітися⁶⁾, а вигортають їх із теплиць тільки на Теплому Олексі (17 бер.) — і то як тепло⁷⁾. В Росії в півн. і сх. губ. — пізніше: «На св. Пуда (15 квітня) доставай пчел из под спуда»⁸⁾.

Укладання бджіл на зиму припадає на півдні на кінець, на півночі на початок вересня. На Пасиков день убирають бджоли на зиму. Теж і на «Савватія Пчельника» (27 вер.)⁹⁾.

Таким чином терміновими датами бджільницького сезону для середньої смуги є період від половини березня до половини й кінця вересня. В межах його маємо кілька сезонів праці і збору.

Довгий період часу — зима, весна й осінь для бортника є час, коли треба годувати бджоли, залишаючи їм меду, й стежити за тим, щоб бджоли не виходили несвоєчасно з вулів. «Догодуй бджолу до Івана (19 кв.), то наряде тебе як пана»¹⁰⁾. Хоч приповідка зазначає, що «на Ганни — Зачаття

¹⁾ Тепер рекомендується два способи медозбору: відбирати мед одноразово або кілька раз. Невинський, Ол. Прибуткова пасіка. У Києві. 1925, с. 165. Його-ж Пасічницкування для себе й на ринок. X. 1926, сс. 96—97. В. Нестерводський, Пасіка. 1926, с. 196. Бортництво теж могло мати цих два способи оскільки пожиток є й був раніш не один. ²⁾ Карав., с. 249. ³⁾ Ерм., с. 410. ⁴⁾ Карав., с. 251. ⁵⁾ Коли зійде з поля сніг, пасічник відбирає в бджіл частину меду — Udziela, Seweryn. Tarnów-Rzeszów. „M. A. A. i E.“, t. XI, 1910, с. 134. ⁶⁾ Дикар., op. cit., с. 181. ⁷⁾ Маєс. II, с. 466. Чуб., III сс. 9—10. Ерм., с. 165. Те-ж у Росії за винятком північн. губ. ⁸⁾ Ерм., с. 218. ⁹⁾ Ерм. 465, 479. ¹⁰⁾ Ном., с. 10. Тут же варіант. Див. ще „Галицько-руських приповідках“ Ів. Франка. „Етн. Зб.“ XXIV. 1908, с. 609. В Болг. кажуть, що на средопосницю (середа четвертого тижня посту) бджоли вже не потрібують їжі. Карав. с. 196.

(9 грудня) починають бджоли мед їсти»¹), проте фактично це починається раніш—після збору врожаю.

Всі ці дані переконуючи говорять про те, що взимі на новорічний цикл обрядовості мало може припадати чисто зимової обрядовості, що торкається бджіл і це тим більше, що за старих часів, поряд із початковим культурним бджільництвом, поширено було примітивне видрання меду.

Межі хліборобського сезону. Роля зими. Мабуть чимало пройшло часу, аж поки на території лісових гущавин, які заняли Слов'яни після розселення, хліборобство стало відогравати значну ролю, щоб потім остаточно стати пануючим засобом здобування живлення. Ми бачили, що в лісо-степовій середині Русі найбільше значення мали лови. Тільки в тих місцевостях, де більше було незанятої лісом землі (як напр. на Поділлі, куди слов'янське ровселення сягнуло пізніше) воно могло мати більші підстави для раншого поширення, та й то товаришувало з скотарством, яке взагалі відогравало значну ролю в більш південних частинах слов'янської території. Тим то не можна ставити хліборобство зразу на перше місце, коли змальовувати розвиток господарства в історичній перспективі.

Зужиткування хліборобських рослин всюди, де воно має місце, накладає особливий відбиток на соціальний і релігійний уклад життя народу. Коли ловецькі групи населення не добачають користи великої кооперації й міцної племінної організації з сильною владою, а пастуші племена теж діляться на невеликі групи, які одначе більш рухливі й звязані між собою культурним спілкуванням, то зовсім інші з боку свого соціального укладу племена хліборобські. Вони гуртуються в більші групи й союзи та у відміну од пастуших і ловецьких мусять бути відносно осілими. Тільки умови вогневої (лядної) системи господарства (в лісових краях) при малім відсотку культурної площі, підготування якої вимагає витрати великої праці, не сприяють зростові хліборобського населення й хліборобства взагалі²), а то значить і великих союзів громад. Інша річ — степові краї, що мають більше даних для розвитку хліборобства й землеробського населення. Спосіб здобування живлення штовхає ці племена до кооперації сил, до колективної праці, бо обробка ніколи неораної землі, терміновий збір урожаю неможливі для індивідуального господаря й навіть дуже малих груп людей. Далі, коли в скотарів і ловців найбільшу ролю в господарстві відограє сила чоловіків, у хліборобів перед веде жінка.

Релігійний уклад життя хліборобського населення базується на особливій пошані до рослин, а що хліборобство завжди товаришує з користуванням худобою й скотарством, то неодмінною прикметою релігійного укладу життя хлібороба є і пошана до тварин.

Сезон хліборобського господарства безумовно літній (теплої частини року), але він не зовсім припадає з теперешнім розтягнутим хліборобством вже тому, що на початках слов'янської культури треба припускати тільки ярові засіви. На Україні на озимі культури остаточно перейшли тільки в 70-х рр. (?) у звязку з виснаженням й засміченням полів. На Північній

¹) Пом., с. 12. ²) Скворцовъ, А. Основы экономии земледѣлія. Часть II. Вып. I-й. Ученіе о системахъ хозяйства и системахъ полеводства. СПб. 1902, сс. 10—11.

чи Лівобережній Україні такий перехід пояснювався ще й відмовою від залежної системи, що звязувалася з яровими хлібами¹⁾. Врешті це питання ще не в'ясоване.

Теперішні дати хліборобської роботи можуть до певної міри правити за вихідний засіб до встановлення хліборобського сезону. Початок його — рання весна, — як тільки можна виїхати в поле. Наукові порадики хліборобства рекомендують сіяти пшеницю й ячмінь при температурі 3—4° Ц., жито при 1—2° Ц., коли є досить вогкості в ґрунті²⁾. Як раз жито й пшениця є основні культури, що були відомі й нашим предкам (були відомі і овес, просо, ячмінь то що). Той самий сезон рекомендується й для травосіяння³⁾. Взагалі радять не зволікатися з яровим засівом з огляду на великі втрати від такого зволікання. Харківська станція радить сіяти в першу чергу ячмінь і пшеницю, потім овес. Полтавська найперше овес. У всякому разі пшеницю, ячмінь та овес радять сіяти не пізніш, як на сьомий день з часу першого виїзду на поле⁴⁾.

Ті висновки, до яких тепер приходять наука, властиво давним давно відомі в народнім ужитку⁵⁾. Хліб сіяли взагалі, певне, рано, — зволікатися особливої раці не було, що правда тут варто зробити застереження, що колишні ярові культури — на невиснаженій цілині, були відпорнішими, тривкішими, ніж сучасні. В залежності від раннього засіву перебуває й рання оранка. В Росії (очевидячки півночної смуги) сезон оранки зазначають на Родіона (8 квітня): «Иродиона-заставь соху — пора пахать овес»⁶⁾. Проте на півдні сезон оранки — раніш. — Кажуть: «На мартовском припеке ладь соху да борону». «Na świętego Jóswa [Jozefa] (19 берез.) przez pole bródza»⁷⁾. На Україні на Олексі (17 бер.) рекомендується сіяти овес і ячмінь на бугорках, де протряхло⁸⁾, а «На св. Марка (25 кв.) — ранній овес, а пізня татарка» (арнаутка)⁹⁾. В Росії (очевидно в північній смузі) кажуть: «Пришел Евсей (28 кв.) — овсы отсей»¹⁰⁾. Поляки що-до пізнього засіву зауважають: «Kto sieje jarke po świętym Wojciechu (23 кв.), to lepiej żeby ją zatrzymał w miechu»¹¹⁾.

Можна було-б навести далеко більше подібних господарчих порад. Вони дуже неоднакові, вказувані ними терміни дуже різняються, — й це залежить від ріжниці географічних умов¹²⁾. В цілому, вважаючи за початок хліборобського сезону оранку, для середньої смуги початок хліборобського сезону можна покладати приблизно на середину березня. Кінець його визначається збором урожаю.

А що збір урожаю яровини на Україні й взагалі в середній кліматичній смузі кінчається до 1-го серпня (див. далі), то початок вересня складає термінову дату хліборобського сезону (обмолочення то що)¹³⁾. Тільки по-

¹⁾ Слабченко, М. Е. Матеріали до економічно-соціальної історії України XIX століття. Том II, 1927, с. 25.

Нідерле не знати, на якій підставі, говорить і про озимі засіви в Слов'ян. Див. Sl. St. Dil. III, Sv. I, с. 92. ²⁾ Колкунов, В., Загальне рослинництво. II, Київ, 1927, с. 76.

³⁾ Храневич, В., Курс лугівництва. Од., 1926, с. 160. ⁴⁾ Маньковський, К. і Е. Заславський, Конспект лекцій з техніки рільництва. 2-е вид. Київ, 1925, с. 143.

⁵⁾ „Кидай мене в грязь (каже ячмінь), то будеш ти князь“. Топчи мене в болото, то буду як золото. Макс. II, с. 488. ⁶⁾ Карав., с. 197; Ерм., с. 215. ⁷⁾ Ерм., сс. 148, 168.

⁸⁾ Ерм., с. 166. ⁹⁾ Ном., с. 10. ¹⁰⁾ Ерм., с. 236. ¹¹⁾ Ерм., с. 229. ¹²⁾ Див. ці прип'ювідки в Ерм. і Каравел. ¹³⁾ Врешті Гуцули вимолочують збіжжя пізно на голоморозі, д. то на замералій землі. Шухевич, В., Гуцульщина, II, стор. 166.

ширення озимих культур де-що продовжує хліборобський рік. Українська приповідка точно зазначає цей термін: «Хто сіє по Покрові, той не має що дати корові»¹⁾ і навіть ще раніш—18 серпня: «Коли до Фрола не отсеєшся, фролы и родятся»²⁾. «Кто сеет рожь на Фролов день, у того родятся флорки»³⁾.

Висновки що-до первісних меж хліборобського сезону цікаві й самі від себе й ще тому, що кінець сезону більш-менш відповідає старій нашій даті нового цивільного року: 1-го вересня. Дата 1-го березня для хліборобства є мало відповідною.

В межах хліборобського періоду є кілька сезонів, як ось оранка, сходи, дозрівання жнива...

По першому вересні (тепер після жовтня) для хлібороба настає спокійний час споживання наслідків хліборобського сезону. Головна забота полягає в тому, щоб дотягти з худобою до наступного збору врожаю й зберегти потрібне насіння. Хіба одно тільки робиться в зимі, скорше в кінці її—лаштування знаряддів до праці та ще виставляння на мороз зерна, яке мають сіяти, бо знають, що проморожене зерно дає більший урожай⁴⁾.

Таким чином чисто-зимової обрядовості в новорічному циклі шукати не доводиться.

Це проте не значить, що на зиму не повинно припадати ніяких обрядів, що, мовляв, усі обряди хліборобського змісту, що припадають на зиму, й новорічний цикл є обов'язково перенесеними з літа. З біологічного боку життя рослини не має перерв. Зимове зерно, чи перебуває воно в землі, чи зберігається в хліборобській громаді, однаково є в осередку уваги населення, коли воно складає його пожиток. Тим більше мусіло воно складати предмет уваги, коли продукти хліборобства стали правити за головний засіб живлення. Недостача хліба завжди мусіла була стимулювати всілякі обрядові чинності, що його стосуються, навіть узимі. Так само немає перерв у житті диких і домашніх тварин, птахів, риб. Людина, що живе, здобуваючи ту чи иншу страву весь час перебуває в зв'язку з предметами свого живлення.

В народньому календарі немає перерв; натомість, як зауважив Леві-Брюль, є «безперервний зв'язок між даними феноменами». Закон партиципації між людським колективом і природою однаково має силу і вліті і взимі.

Те, що ми кажемо про хліборобські обряди зимового сезону торкається також бджільництва й інших літніх промислів.

Межі рибальського сезону. Роля зимі. Ми вже зазначали, що рибальство на початках слов'янського розселення не відіграло великого значення. Звичною для населення поживою було найперше м'ясо, потім риба. Запроваджені церквою пости на початку викликали в народі велику опози-

¹⁾ Ном., с. 11. Інші проповідки, що характеризують кінець хліборобського року див. в Ермолова, сс. 405, 411, 412, 420, 421, 422, 429, 427, 465, 469, 479 і в Карав., с. 428 і далі. На Вілоруціні до Покрови всякий відсіває своє жито. Див. Сербач, І. А. Вічпськія паліне в „Зборн. Артыкулаў“ Этн. Антрополгія, Псыхолгія... Вид. Инст. Белар. Культ. Менск, 1928, стор. 38. ²⁾ Ерм., с. 423. ³⁾ Карав., с. 252. ⁴⁾ На Московщині це роблять у перші дні після Власія (12 лютого).

цію¹⁾. Проте все-ж такі природні умови, водне багатство²⁾, скоро спричинилися до широкого розвитку рибальства. Умови ринку теж цьому сприяли. Велика кількість риби зазначається не тільки в ранніх джерелах, але й у пізніх, як ось у Боплана³⁾ й М. Литвина. Литвин підкреслює рясноту осетрів і інших великих риб, що підіймаються з моря догори по річках у прісну воду. «З-за цього, каже, перебільшуючи, Литвин, багато рік називаються золотими, особливо Прип'ять, яка в однім місці поблизу Мозиря, при усті річки Тура (очев. Турія) з накопиченням свіжої води з джерел що-року, на початку березня, наповнюється такою безліччю риби, що кинутий у неї спис устромляється й стоїть устурч, ніби-то вкинутий у землю — так густо збивається там риба. Я би сам не повірив цьому, як би сам не бачив часто, як звідти безнастанно черпали рибу й накладали нею в один день до 1000 возів, що належали приїзджим купцям, які що-року з'їзджаються на цей час»⁴⁾.

Сезоновість рибальства в найпершій мірі визначається життям риб.

В житті риб велике значення мають — три їхніх ходи або сезони. Проф. Бравнер визначає їх так: 1. весінній хід, коли риба з місць зимування йде на нові місця для метання ікри, 2. хід на жирівку після нересту й 3. осінній хід на зимівку. Перший і останній ходи звичайно відбуваються великими зграями, або табунами й досить швидко, особливо весінній; хід же на жирівку йде повільно, бо риби потрохи займають рясні на поживу місця (схожість з осіннім відлетом птиць⁵⁾). Для одних риб ці ходи відбуваються майже в однім місці (напр. у карася). Це осілі риби; другі-ж риби пересуваються на недалеке віддалення в інші місця для нересту або для зимівки. Це — напівосілі або кочові риби. Нарешті деякі риби, як оселедці, приходять у дану місцевість для нересту здалека й потім зараз таки повертаються. Це — прохідні риби⁶⁾. Часи приходу риб зграями визначають найважливіші сезони рибальства. Матеріал, зібраний проф. Бравнером, свідчить, що це переважно березень до травня включно і осінь — жовтень. Врешті деякі риби ловляться добре кілька раз протягом літнього сезону (короп — юр'ївський, троїцький, вознесенський, миколаївський — найбільший і петрівський), деякі і взимі (щука, в'юни, коли великі морози, в'юн табунами виходить в продушини подихати⁷⁾), так що сезон ловів рибальства властиво триває мало не цілий рік.

В Білозерських писцових книгах з р. 1674-го сконстатовано такі сезони рибальства: 1. Перша польдова ставка по 2 лютого; 2. З 2-го лютого по весінній промисел; 3. «Съ весны іюля по 20 число»; 4. «межень»: съ Ильина дни да по заморозь⁸⁾.

Взагалі питання про сезони рибальства дуже складне. Риба міняє місця в залежності від прозорости води (уникає води каламутної) й з наближенням нересту (лососі) почуває потребу в скоробіжній воді, в залежності від чого

¹⁾ Аристовъ, с. 20. Тут же докладно про поширення рибальства в Сх. Слов'ян, с. 20—31. ²⁾ Перелік риб див. в Нідерле. Sl. St., d. I, sv. I, 1902, с. 45. ³⁾ Бопланъ. Op. cit., сс. 15—16. ⁴⁾ Литвинъ, с. 49. ⁵⁾ Браунер, Op. cit., с. 352. ⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Ibid., с. 358—362. ⁸⁾ Юридическіе Акты или собраніе формъ стариннаго дѣлопр-изводства, изд. Археогр. Комісією. Спб. 1836, стор. 257.

сезон рибальства тої самої риби, кінчаючись у одній річці, або місці її, починається в другій¹⁾».

Все-ж таки два періоди—весінній і осінній є найголовнішими сезонами рибальства.

Народні приповідки сполучають рибальський сезон з розмерзанням річок: «На Теплою Олексі шука-риба хвостом лед розбиває». «На Алексея с гор вода, рыба со стану». В Віленській губ. цей день є свято рибалок²⁾.

Осінній сезон рибальства визначається 30 жовтня святом рибалок (і ловців)³⁾. На осінній сезон рибальства по берегах Рюгена вказує Гельмольд (XII), який повідомляє, що за данського короля Вальдемара I в листопаді збиралося багато кораблів для ловів на оселедці⁴⁾. — Коментуючи ці відомості, ак. Бер зауважує, що тепер найбільший улов оселедців буває тут у вересні й жовтні, так що називаючи листопад Гельмольд, певне мав на увазі час повернення судів⁵⁾.

Час нересту для оселедців тут — на поч. зими.

Всі наведені в нас факти свідчать про те, що зимовий сезон рибальства відігравав розмірно невелике значення. Сліди рибальської обрядовості збереглися, та проте лише в поодиноких місцевостях, там, де рибальство відіграло велику роль, могла розвинути відповідна рибальська обрядовість і повір'я⁶⁾. Примітивні способи рибальства (від ловів руками почавши) при великій кількості риби й невеликим споживанні її на початках слов'янського розселення мало спричинялися до постання відповідної обрядовості.

Об'єктивні умови спричинилися до того, що в новорічному циклі рибальського елементу обрядовості ми зустрічаємо дуже мало. Дещо проте зафіксовано в описах.

Сезон городництва й садівництва. Городництво й садівництво є безперечно новотвір у слов'янській культурі. Природні умови, особливо південного терену, безперечно сприяли розвиткові садівництва, та проте Слов'яни на нових осадах не знайшли значної кількості овочів і садових дерев: культурну місію для їх розплоду взяв на себе культурний прошарок, зокрема манахи (найперш київські). Тільки протяжні зусилля призвели до такого стану садівництва, який мав місце, напр. у XVI—XVII ст. (Опис М. Литвина⁷⁾), який захоплювався садовими деревами й виноградними лозами Київщини, й Боплана, який описував рясні українські вишні Лівобережжя, що росли навколо озер і давали плоди на поч. серпня, а на полях Замокана бачив цілі ліси вишневих дерев. В народа овочів і садових дерев дуже

¹⁾ Див. міркування про лови лососів у Лузі й Нарові Акад. Бера. Ор. cit., сс. 473—474. ²⁾ Максимов, II, с. 466; Карав., с. 194; Ерм., с. 166. ³⁾ Карав., с. 265. ⁴⁾ Helmholtz Cronik der Slaven, с. 252 (II кн., 12). ⁵⁾ Матеріали для истор. риболовства в Рос. и принадлеж. ей моряхъ. Уч. зап. И. А. Н., по первому и третьему Отд., т. III, 1854, стор. 486. ⁶⁾ На 40 св. мучеників (9/III, 22/III) рибалки плетуть верхку з прута, якою ловлять рибу: такому рибальці, що в той день ловить рибу, „ведеться цілий рік у ловлі“. Шухевич, Володимир, Гупульщина, Матеріали до укр.-р. етнол. т. VII, 1904, с. 245. ⁷⁾ Литвин очевидно бачив наслідки культури садових дерев Київських манахів, стор. 48. Боплан, ор. cit., с. 16. ⁸⁾ Одно з найраніших свідчень про яблучні, грушеві й персикові дерева в Слов'ян належить Ібрагімові Ібн Якубові з р. 973-го. Див. Schrader. R. L. II, 1923, с. 118.

довго було мало⁸⁾. Тільки в полудневих Слов'ян, які раніш підпали західньому впливові, скорше від усього розвинулося садівництво, особливо виноградарство, а «гроздобер», «берба винограду» відогравали в них таке саме значення, як у нас жнива й приблизно припадали по часові зі збором яровини в Слов'ян східніх. Сезон садівництва й городництва — літній. На зиму припадає тільки забезпечення дерев від холоду, зберегання їх до весни. Ця чисто зимова сезонна праця знайшла собі відбиток у новорічному циклі, взагалі не багатому на обряди, що стосуються плодкових дерев.

Наведені в нас міркування дають підстави до віднесення постання новорічних обрядів, сполучених з плідними деревами, до пізнього часу¹⁾.

Роблення одягу та його сезонність. Одяг робився або просто з шкури звірів, або з шерсти й рослин.

Лінгвістичні й археологічні дані та свідчення писаних пам'яток давно встановили, що прядіння й ткацтво з шерсти тварин і з рослин є прастаре надбання людства. Досліди над індоєвропейськими народами встановлюють і багатство різних термінів для означення праці, її наслідків і знаряддя. Підсумки про це свого часу зробив Шрадер²⁾ що-до Індоевропейців взагалі, ак. М. Грушевський³⁾ та Нідерле⁴⁾ — що-до Слов'ян. Праслов'янське слово *vrъteno* має певні паралелі в багатьох мовах⁵⁾.

Сезон роблення одягу визначається по-перше потребою в ньому особливо взимі, в початком заморозків, холодів, по-друге — ж наявністю матеріалу, з якого одяг робиться.

Річ ясна, що одяг із звірячої шкури найбільше робився зимою, та й взагалі особлива потреба одягу почувалася за зимового періоду.

Готування одягу з рослин і вовни — довгий процес, що вимагає довгої та впертої праці. (Докладне вчислення моментів обробки див. в Niderle, Sl. St. Dil. III, sv. I, стор. 334—335).

Межі сезону готування одягу з рослин визначаються збором урожаю, з якого починається той довгий шерг поодиноких робіт, що вкінці призводить до самого роблення одягу. Місяць *ostov*. — в Укр. *paźdernyk*, в Поляків *paździeńnik*. «Тих дней уживають господині до оправи волокна, якожь попередь ѓкнами по подвѣряхъ і терлиці і ленъ і коноплі і паздіре, а звѣтты назва паздерникъ⁶⁾».

«Як би не варварила (4 гр.) і не савила, то би по велиці дни кросен не ставила», кажуть у Галичині. В ці свята, зауважує І. Франко, можна прясти. Як господиня не пряде в ті свята, то не витче полотна в великім пості й мусить ткати весною, коли настає гаряча робота⁷⁾. В Білорусині кажуть: «Што у Пилипууку спрадзешь, то у Вяликім пост сатчешь⁸⁾».

Отож після довгої праці взимі настає літня перерва й тільки на другий рік взимі — шиють теплий одяг.

¹⁾ Про городництво й садівництво див. докладніше в Аристова, *op. cit.*, с. 64—73.
²⁾ Schraeder, „R. L.“, сс. 788—790, 938—940 (старе вид.). ³⁾ Грушевський, М. „Іст. Укр. Р.“, I, с. 226—227. ⁴⁾ Niederle, L. „Z. S. Sl.“ D. I, sv. II, с. 406 і наст.
⁵⁾ Див. в Шрадера, с. 789. ⁶⁾ Mikl., сс. 14—15. Поклик. на „Львов'янин“, 1861, 1862.
⁷⁾ Франко, Ів. Гал.-рус. приповідки. „Етн. Зб.“ X, стор. 136. ⁸⁾ Быть ѓблорусскихъ крестьянь. Этн. Сб. изд. И. Р. Г. О. Вып. I, 1854 г., с. 225.

Шерсть стрижуть двічі: на весні і восени. «До Миколи (9 травня), кажуть, ніколи не сій гречки, не стрижи овечки» (Пирят.)¹⁾. «Хто дума про- давати вовну, до Миколи стриже вівці. З правої середі стрижуть усі»²⁾.

Осіння стрижка овець припадає на серпень. На Білорусщині тоді, як і на весні, відбуваються «бабські косовиці» — свято стрижки овець³⁾.

В Росії в деяких місцевостях осіння стрижка овець і ягнят пристосо- вується до половини серпня⁴⁾. В Болгарії починають стригти ягнята з дня Врѣтоломея (25 серпня)⁵⁾. Проте цей період відсувається й далі на вересень і жовтень. — Осіннє стриження овець буває в Росії і 15 вер.⁶⁾ і 29 жовтня на «Анастасія овчаря»⁷⁾.

Всі ці дані дають нам підставу зробити такі висновки що-до сезонності роблення одягу. — Для ловецького побуту сезонність готування одягу припадає приблизно з зимовим сезоном ловецтва. Для скотарів — приблизно з серпня — до весни. Для місцевостей з перевагою хліборобства теж з серпня, коли за- кінчувався цикл хліборобських робіт аж до початку їх на весні.

Таким чином на осінь і зиму, зокрема на той час, на який припадає різдвяний цикл обрядовості, рівно-ж припадає й страда жіночого прядива, ткання. Отож різдвяні — новорічні обряди й вірування, що торкаються прядива, — є зимовими, сезонними обрядами, що споконвіку повинні були при- падати на цей час. Що-ж до давности й особливої уваги наших предків до цієї роботи, то вона стоїть по-за всяким сумнівом⁸⁾.

Сезоновість війни. Війна й далекі походи припадали звичайно на теп- лий період, коли вскривалися ріки. Цей момент особливо важливий був для дальніх походів на Візантію.

Зокрема-ж привабливим був для війни час весни, коли можна було зіпсу- вати весінні польові сходи й особливо осінь, коли можна було поживитися зі збору врожаю.

В пам'ятках (наведемо тільки найдавніші свідоцтва) читаємо: й почаша думати й Гїлти дружина Сѣтополча, яко негодно нинѣ, веснѣ ити хоцѣ^а на смерди и погубити ѣ и ролью ихъ. Пов.вр.л. 6611 (Срезн. s. v. Весна).

Тільки скрайня необхідність вимагала виправитися на війну раніш: «Князь же Всеволодъ нарядивъ полки на масленѣй недѣли и пусти возы на ту сторону рѣки, иде же Глѣбъ стояше». Лавр. л. 6685. (Срезн. s. v. Полки). Осінні походи: «оць твои реклѣ былѣ вѣсѣсти на коне на войну съ Въздвиг- женимъ». (Новг. I л. 6738 р. Срезн. s. v. воина).

«Выгнаша и на Гюргевѣ днѣ, осень», Новг. I л. 6704. Срезн. s. v. Осень. «Черниговѣ взятъ бысть на осень мѣсяца октябрия 18 въ вторникъ». Пск. I л. 6738 р. (Срезн. s. v. Осень).

¹⁾ Ном., с. 10. В других місцях: „До Дмитра“; Ерм., с. 265. ²⁾ Дикар., ор. сіт., Матер. VI, с. 124.

³⁾ Яснога шерсти в овець зазначається раніш: Св. Василій (23 квітня) „овцам шерсть дає“. Ерм., с. 235. На Гуцульщині на весні стрижуть вівці перше, ніж вигнати їх на полонину. Шухевич, В. Гуцульщина II, с. 151. ⁴⁾ Богуславській, Ф., Село Юри- новка (Новгород-Сѣверск. у. Черниг. губ.) въ историч. и этнографич. отнош. „Чернигов. Губ. Вѣд.“, 1855, № 20. ⁵⁾ Ерм., с. 417. ⁶⁾ Карав., с. 253. ⁷⁾ Ерм., с. 472. ⁸⁾ Карав., с. 265. Яснога шерсти — раніш: „Святой Василій (11 серпня) овцам шерсть дає“, Ерм., с. 417. ⁹⁾ Докладно див. в Нідерле. Dil. III, sv. I, с. 331—342.

III.

Новотвори в господарчій сезонності.

Досі ми визначали сезонність, беручи за вихідну точку саму працю наших первісних трудових громад суспільства. Ми мали на увазі час, коли не було ще ні найманої праці, ані хоч трохи визначених державно-політичних обов'язків, ні тих нових факторів, які привнесли умови грошового господарства. Поглянемо тепер на сезонність з боку цих нових умов, що потроху накладали печать на ціле життя нашого народу.

Сезонність збору податків. Збір податків на початку не мав такої закономірності, як це ми бачимо пізніш. Навіть за київської доби збори податків не були вповні усталеною інституцією — вони були актом збройного насильства. Історики права звичайно наводять свідчення Костянтина Багрянородного про те, що руські князі виряджались в землі Кривичів і инш. у листопаді й поверталися у квітні коли розмерзався Дніпро (*De administrando imperio*, с. IX). Зимові походи по податок як раз припадали з ловецьким сезоном. Крім того в населення можна було забрати і наслідки його літньої праці. Таким чином уся зима йшла на те, щоб силою зібрати з населення податок. Дальший розвиток життя призвів до нормування стосунків населення до держави.

Натуральний податок, цілком природно, мусів був припадати зі збором продукту господарства.

З уставу короля Зигмунда I, даного державцям і урядникам королівських маєтностей р. 1542-го 27 травня — 15 червня видно, що натуральний податок вівса, пшениці, ячменю, гречки, гороху, яриці й инш. «державцы» мали збирати «скоро по жниве» ¹⁾

Зі скарги пані Бончанської на панів Кошевських від 31 травня 1664 року видно, що з селян примусово брали озимину 12-го серпня, ярину 2 вересня, городину 4 листоп., з сіножати в липні ²⁾.

З низки порядних селян із монастирями (XVI ст., в Росії, на півночі) видно, що вони платили п'ятий або 3-ій сніп з кожного хліба на жнива ³⁾.

Мед вносили в різні терміни після його збору. — З оброчної грамоти 1587 р. селянинові Первому Митюкову на дикий ліс в Унжеському повіті видно, що медівний податок зафіксовано було цьому селянинові на Миколи (очев. в грудні) — пуд меду й п'ять «денег» ⁴⁾.

Бортники Козмодем'янського повіту (порядна 1663—1664 р.) зобов'язувалися платити податок монастиреві — найкращого меду «по двадцати батмановъ казанскихъ безпереводно ежегодъ» на Семенов день (1 вер.) лѣтопроводца ⁵⁾.

В Ратненському старостві медівний податок платили в липні ⁶⁾, цеб-то в часі найбільшого збору меду.

Коли вимагалоя готового продукту, то сезон заплати не припадав із

¹⁾ „Арх. Ю. З. Р.“, ч. VI. Т. I. К., 1876, с. 12. ²⁾ Ibid. ч. VI, т. I. Приложение 1876, сс. 76, 77. ³⁾ „Акты юридич.“, сс. 200, 201, 203, 207. ⁴⁾ Ibid., с. 192. ⁵⁾ С. 213. ⁶⁾ Джебела.... Том VII. 1903, с. 49.

сезоном здобуття продукту. Так ось з порядної двох селян з Кирилівським монастирем (1547 р.) видно, що вони платили податок у формі просолоної риби на Різдво¹⁾.

Грошовий податок завжди мусить запізнюватися проти натурального, бо він обумовлений попередньою реалізацією продукту на ринку. Терміни його можуть скеровуватися і зимовою й літньою працею та її наслідками, а головню двома найважливішими сезонами — весіннім і осіннім (лови на звирів, рибальство, восени — жнива, збори фруктів і винограду). Крім того термін грошового податку може далеко стояти від терміну збору врожаю, оскільки, наприклад, узимі лекше збути деякі продукти.

В Грам. 1130 року читаємо: «А азъ далъ роукою своєю и осеньиѣю полюдиѣ даровноѣ польтретикюдесѣте гривнѣъ сѣмоу же Георгиѣви. (Срезн. s. v. Осеньнии).

Із згаданого вище уставу короля Зигмунда I видно, грошовий податок з його маєтностей зафіксовано було «на одинъ час—на светый Мартинъ»²⁾. Цей термін для грошового податку часто фігурує в люстрації королівщин у землях Перемиській і Сяноцькій з р. 1565-го, іноді поряд з термінами — Петра, Івана³⁾. На Петра або Івана інколи-ж на Різдво або по Різдві навіть на великдень бралося живого барана або гроші, а по Михайлові, перед Мартином або на Мартина вепря або гроші⁴⁾. Інколи-ж бараняча й вепряна данина бралися по Михайлові й Різдві⁵⁾.

Документ про податки на користь міст у Литві з р. 1551-го, датований 27-им листопаду, голосить: «а отношона и отдавана до скарбу господарского (та «серебщизна») на рок на Громници (Срітєння, 2-го лют.), а на другій остаточний рокъ вступивши въ постъ великій у двухъ недѣляхъ»⁶⁾.

З низки документів, надрукованих у «Актахъ Юридическихъ», видно, що більшість дат заплати (не податки) припадає на грудень 13, січень 16, лютий 9. Врешті значний відсоток припадає на сезон збору врожаю: червень 8, липень 6, серпень 8, на березень (сезон рибальства, ловецтва) — 8. Інші терміни дають незначні цифри⁷⁾.

В Уставній Білозерській грамоті 1488 р. терміни кормових зборів для намісників встановлено — на Петра й Різдво (грішми або натурою)⁸⁾.

Д. Толстой, підсумовуючи відомості про час стягання податків у Росії й маючи на увазі пізніші часи, каже, що збір їх найбільше пристосовувався до Різдва й Водохрещі, хоч була також «вешняя дань» — «Петровская» або «Петровщина» (інші терміни: Соборна неділя, Семенів день). Петро I встановив три терміни: 1. в січні й лютому, 2. в березні й квітні, 3. в жовтні й листопаді. Катерина II р. 1769-го призначила два терміни: 1—з початку січня по 1-е березня, 2—з жовтня по 15 грудня, «чтоб каждый крестьянинъ, исправясь своєю полевою работою, успел на эту работу деньги достать и

¹⁾ Акты юрид., с. 195. ²⁾ Стор. 15. ³⁾ Жерела до історії України-Руси. Видає археогр. ком. наук Т-ва ім. Ш. Т. II. (Під ред. Михайла Грушевського). У Льв., 1897, сс. 122, 126, 131, 134, 135, 138, 140, 143, 146, 147, 150. ⁴⁾ Ibid., сс. 127, 131, 135, 136, 139, 141, 142, 144, 147, 149, 151. ⁵⁾ Ibid., с. 152. ⁶⁾ Акты Ю. и Зап. Рос., т I, 1863, сс. 133—134. ⁷⁾ Юр. А., 260 і далі. ⁸⁾ Толстой, Дмитрій, графъ, Історія финансовихъ учреждений Россіи. Спб. 1848, сс. 36—37.

потом начинал платеж». Р. 1776-го цей термін визначено було для купців. Р. 1781-го для купецтва призначено термін у грудні ¹⁾.

Всі ці дані, не зважаючи на їхню уривчастість, переконують нас у тому, що на протязі історії всілякі грошові збори з населення пересувалися дедалі в глибину зими. Так врешті є й тепер у нас, бо жовтневий термін є лише першою датою податку, остання, термінова, відсувається до 1-го січня. Умови нашого господарства призвели до більшої ваги осінніх і зимових ярмарків, проти весінніх ²⁾. На Московщині кажуть: «Крепки ряды юрьевым днем ³⁾».

В цілому еволюція господарства на Слов'янщині призвела до того, що новорічні дати 1-го березня і 1-го вересня дедалі зовсім втрачували під собою реальний ґрунт. Отож перенесення цієї дати за Петра I на 1-е січня диктувалося не лише міркуваннями погодження з західним календарем, але також умовами економічними. Так само і на території Литви, Польщі й України, де це відбулося значно раніше.

Сезоновість найманої праці. За наших сучасних умов робітників наймають звичайно або на рік, або на півроку: на сезон від весни до осені (1) й від осені до весни (2). Сезонність найму визначається природними умовами різних форм господарства (хліборобства, рибальства тощо), господарчого робітника.

В народньому вжитку весінній ґорій вважається за початок найму літніх робітників по Семенів день (1 вер.), або по Покров (1 жовтня) ⁴⁾. Кахівський (на Херсонщині) весінній ярмарок завжди вважався за час найму хліборобських робітників. Аналогічних прикладів можна було б підшукати доволі. Продовження сезону праці найманих робітників безперечно перебуває в звязку з запровадженням озимих культур.

Проте однак така пристосованість до хліборобської сезонності постійно існувати не могла в головнішій мірі з причини нестачі робочої сили. Зацікавлене в допомозі господарство мусіло було наймати робітників на рік. Дати цього найму в різних місцевостях бували різні.

В Росії термін найму річних робітників, звичайно, від Покрови до Покрови ⁵⁾.

Богданович зазначає, що різдвяна коляда в Білорусів починає й кінчає господарчий рік. За заведенням віддавна звичаєм з цього дня наймають батраків на рік; та і умовляються: від коляд до коляд. Але звичай вимагає, щоб батрак, що відбув свій термін, не був відправлений до другого дня Різдва. При розрахункові йому дарують коляду: ковбаси й сала. Бездомні батраки або гуляки йдуть до корчми, щоб побенкетувати на рештки одержаного утримання ⁶⁾.

¹⁾ Владимірській-Будановъ, М. Христоматія по історії рускаго права. Ярославль, 1873, сс. 59—59. ²⁾ В Болгарії 12 гр. — „Свѣти Испиридонъ — покровитель ремісників і „казаровъ“ — він торгував козами й продав раз одному купцеві сто кіз, а цей взяв сто одну козу. Сто перша — не хоче йти за другими козами й повертається назад. Купець б'є її. Коли святий сказав купцеві, що то його коза, той відпустив її. Карав., с. 275. Тут натяк на податок — на сто кіз — одну (М. Є. Слабченко). У нас на 20 баганів — один. Жерела до іст. Укр.-Р. II, 1897, сс. 23, 25, 123, 131. ³⁾ Карав., с. 269.

⁴⁾ Ерм., с. 232. ⁵⁾ Ерм., с. 496. ⁶⁾ Богдановичъ, А. Е., Пережитки древняго міросозерцання у білоруссовъ. Етнографическій очеркъ Гродно, 1895, с. 89. Див. також Tarnów-Rzeszów. Mat. etn., zebra. Osk. Kolb. uporządkował i wydał Seweryn Udziela. „M. A. A. i E.“ XI. 1910, с. 138.

Густавич так само каже, що в піддукланського люду на *godu* годять нових слуг¹⁾. В Олкусському повіті біля Станіславава парубків і дівчат наймають на Степана (26-го грудня)²⁾.

Сезоновість суду й інших державних установлень. Деякі названі в нас терміни правила за сезон і для інших функцій державно-громадського життя. В Литовському Статуті 1529 р. читаємо: «А для кривд шляхти судити паном звъжъчатися на местцо положоное до Вильни на два роки: первы рокъ о семей суботе, а други рок о светом покрове³⁾».

Семенів день у старій Москві був «судным днем», коли зі всіх кінців Росії приїздили до Москви «челобитчики» «ставитися на суд перед государем и боярами»⁴⁾. Таку-ж ролю відігравав Юр'ів день осінній, і це залишилося в приповідках: «Судила Маланья на Юрьев день, на ком справлять протори». «Позывал дьяк мужика судиться, на Юрьевъ день (вар. на Юрья зимнего), а мужик и был таков».

Врешті сезоном суду було й свято Петра й Павла. «Правда—у Петра и Павла»⁵⁾. Юр'ів день осінній був часом вільного переходу селян.

В суд. 1497 й 1550-го р. читаємо: А христіаномъ отказыватися изъ волости, изъ села въ село, одинъ срокъ въ году, за недѣлю до Юрьева дня осеннего и недѣля послѣ Юрьева дня осеннего⁶⁾.

Почасти мабуть від цього, а також тому, що це час суду (і мита) пішла приповідка: «Вот тебе, бабушка, и Юрьев день»⁷⁾.

IV.

Господарська сезонність і офіційні дати слов'янського нового року (остаточні підсумки).

В християнських областях за початок нового року приймалися різні дати церковного походження.—1. 1 березня. Цю дату прийнято було в Меровінгській Франції, серед Ломбардців, у Венеціанській республіці. 2. Великдень—головно у Франції; 3. 1 вересня—в грецькій церкві, 4. Різдво—в Англії за Англо-Сакс. часів, у Скандинавії, Прусії, Угорщині, Швайцарії і др. в ранні часи: 5. 25 березня (Благовіщення)—в північній Італії», звідси у Франції й Німеччині. Цю дату прийнято було в Англії, яко церковне числення (заміняла вона дату 1-го січня, яка правила за початок року в 1066-го р.). Дата 25 бер. була в законнім і церковнім ужитку до перегляду календаря р. 1751-го. З р. 1752-го в Англії остаточно перейшли до Юлія-

¹⁾ Gustawicz, Fr., O ludzie podduklańskim w ogólnosci a Iwoniczach w szczególności. „Lud.“ VI. 1900, с. 68. В Лотисів парубків і дівчат звичайно наймають від Н. Р. Ulanowska, Stefanija. Lotysze Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżuckiego „Zb. Wiad.“ XV. 1891. с. 200—201. ²⁾ Ciszewski, Stanisław. Lud rolniczo-górnicy z okolic Stanisławowa w powiecie Olkuskim. „Zb. Wiad.“ X, 1886, с. 216. ³⁾ Времен И. М. О ист. и др. Рос., XVIII, с. 44. ⁴⁾ Ерм., с. 458.

⁵⁾ Карав., 269. Ерм., с. 547. Про значіння Юр'іва дня для селян див. Сергѣевичъ, В., Древности русского права, т. первый. Территория и население. Изд. 3-е. Спб. 1904, сс. 277/8. Тут про скасування вільного переходу селян наприкінці XVI ст. Віча не були сезонними. Так само несезоновими були й січові ради. Див. в проф. М. С. Слабченка. Орган. Нар. господ., т. V. ⁶⁾ Владимірській-Будановъ, М., Христоматія по ист. р. права, сс. 90, 172. ⁷⁾ Ерм., с. 548.

ської дати 1-го січня, як новорічної. Вона взагалі дуже повільно завойовувала собі права громадянства в Європі.

Біля 532-го р. Діонісій, покладаючи дату народження Христа на 25 грудня, запропонував вважати за початок року 1-е січня і такий звичай лише поволі поширювався в християнських землях¹⁾.

До наведеного в нас підсумку варто додати, що дата 1-го вересня була в Візантії не єдиною, бо поряд із нею існувала новорічна дата 1-го березня.

Звичайно приймалося й почасти приймається тепер, що в найдавніших слов'янських пам'ятках початок року покладався на 1-е березня. Ще Ундольський доводив, що це залежало від того, що Візантійський церковний рік, як і пасхалія, рахувався від березня, в той час коли цивільний з 1-го вересня²⁾. Березневе числення років панувало в нас до к. XIV століття, коли перейшли до вересневого числення³⁾, остаточно затвердженого московським собором 1505-го року⁴⁾. Але в писаних пам'ятках з'явилося воно в нас не безпосередньо з Візантії, а через Болгарію, як це доводив свого часу Д. Дубенський⁵⁾, зауваживши, що болгарські хронологи вели роки мартівські й не плутали їх з вересневими, але визначали ці останні індіктами при роках березневих.

Гіпотеза про стиль 1-го березня наших найстарших пам'яток останніми часами підпала критиці. Н. В. Шляков, припускав, що в XI ст. панував у нас стиль 25 березня. Всупереч Шлякову, підтримуючи ідею про перегляд старої гіпотези, — Н. В. Степанов висунув нову. Він помітив, що одно й те ж саме число березня в літопису в деяких випадках буває на початку, в других наприкінці року. Старі літописні роки вагалися по числах березня, лютого й навіть квітня, і таким чином старий літописний рік не починався 1-го березня. Початок року визначався не точно встановленим числом, а сезоном і лунаціями. Це роки т. зв. «сігса-березневого» типу.

Факти другої категорії свідчать, що в багатьох літописних статтях дати березня, квітня, травня, червня, липня й серпня не можуть належати ні березневному, ні вересневному стилям. Для пояснення цієї категорії фактів Степанов припускав наявність «ультра-мартівського стилю».

Сліди цих двох стилів дослідник знаходить в літописах до XIII стол. поряд із березневим⁷⁾.

Цікаво, що в новгородського літописця під впливом зносин з Заходом помітне знайомство з римським календарем (відзначення календ в першій

¹⁾ Див. ці підсумки в ст.: James, G. Carleton. Calendar (Christian) „Enc. of R. and Ethics.“ III, 1910, с. 91. ²⁾ Ibid., с. 91. ³⁾ Вуколь. Ундольський, Исследование о значении вращлѣта въ пасхалии..., „Временникъ И. М. О. И. и др. Р.“, кн. IV, М. 1849, с. 58. ⁴⁾ Иконниковъ, Оп. р. истор., I, 1891, с. 148. ⁵⁾ Це вказав ще Карамзинъ, V, прим. 246, IV, прим. 367. Соловьевъ, IV, 382. ⁶⁾ Д. Дубенський, О вѣкторныхъ годахъ Несторовой лѣтописи. „Врем. И. Моск. О-ва Истор.“, кн. XXI, 1855, 15. Дубенський наводить цитату з болг. літопису: $\frac{6414}{906}$ года индикт 10; „въ се оубо

лѣто успе рабъ Божій сего Кнзя Семеона отецъ Борисъ мѣсяца мая въ 2-ни день суботній вечеръ“. Тут субота 2-го травня не належить до року 906-го, бо його індикт число 9; а що при 906-ім році виставлено індикт десятій, ц.-то наступного року, значить тижневий день субота травня 2-го належить до цього року, що наступав, і Борис умер 5-го травня в суботу $\frac{6415}{807}$ року. ⁷⁾ Степановъ, Н. В. Календарно-хронологическіе факторы Ипатьевской лѣтописи до XIII вѣка. „Изв. Отд. Рус. Яз. и слов. И. Ак. Н.“ 1915, т. XX, кн. 2, сс. 1—71. „Чт. И. О. И. и др. Р.“, 1909, кн. 4, і 1910.

новг. літопису під р. 6644¹⁾. Іпатський літоп. знає олімпіади й римський календар (рік 6762). В звістці про смерть Брунона, єпископа Гербиполенського (Зб. Соф. Б-ки), є дата від Різдва з відзначенням календ.

Стиль від Різдва входив в ужиток на Україні з огляду на звязки з Польщею. Іконніков вказує спорадичну різдвяну дату, в Галицькій купчій 1351-го р. (Вр: М. О. Ист. кн. XVI, 18), Дмитро Самозванець став уживати числення років від Різдва і нарешті р. 1700-го за Петра остаточно запроваджено було січневе числення років²⁾.

В місцевостях близьких до Лівонії в XIII ст. уживався Благовіщенський Н. Р., але тоді-ж переважає грудневе (25 грудня) й почасти січневе числення³⁾. Нарешті зазначити варто ще й місячно (lunar.)-великодній стиль церковний, що існував і існує в християнській церкві і старий чеський церковний стиль, за яким рік починався першої неділі Пилипівки відповідно до давніх звичаїв римської церкви⁴⁾.

Бачимо отож, що в слов'янських пам'ятках маємо відблиск усіх тих стилів, що ми їх зустрічаємо в церковному західньо-європейському численні. Їхнє неслов'янське походження вражає своєю наочністю. Отож не може бути мови про те, щоб вбачати в фіксованості дат ріжних стилів, особливо рухомих (великодній, перша неділя Пилипівки) якусь первісну господарчу базу. Самі від себе відпадають старі теорії про первісний березневий або вересневий стиль Слов'ян.

Запровадження того чи іншого стилю вимагалось умовами культурного порядку, спілкуванням Слов'ян з Заходом.

В звязку з переглянутим у нас матеріалом виникає проте й таке основне для нашої аналізи «новорічної» обрядовості питання: чи природні умови, умови ріжних способів господарювання визначають самі від себе дату початку року та й саме поняття року й точні межі сезонів, яко певні відлами часу?

Історія господарства взагалі знає мало прикладів країн, де-б панувала виключно одна форма здобування живлення, хоч раз-у-раз дійсно одна має перевагу над іншими. Звичайним з'явищем є сполучене з поділом праці поєднання кількох форм господарювання й уже тому в праці народу властиво немає жадних перерв, бо коли кінчається одна праця (напр. сезон скотарства) починається зараз таки інша (напр. лови на звірів). Навіть людина, що живе в умовах виключного панування хліборобства, закінчивши сезон своєї праці, мусить братися до рубання дров і забезпечення своєї оселі від холоду й голоду. Але мимо того спілкування між колективом і природою, як ми вказували, є фактом, що унеможливорює які-б то не було перерви сезонів. Отож, коли ми говорили про господарчий «рік», сезонівість, то це безперечно є річчю умовною, абстрактним умовиводом — життя взагалі не має перерв. Єдине, про що можна говорити — це більше або менше значення того чи іншого періоду часу в житті колективу — початок і кінець двох

¹⁾ Виписуємо це місце за стар. виданням, П. С. Р. Л. ...Археогр. ком., т. III Спб. 1841, с. 7. В то же лето приде Новгороду князь Святослав Ольговиць изъ Цервигова, отъ брата Всеволодка, мѣсяца іюля въ 19 преже 14 каланды августа ы в недѣлю на сборъ Святыхъ Евѣиміѣ, въ 3 часъ дне, а лунѣ небесѣти въ 19 день.... ²⁾ Иконниковъ, сс. 148—149. ³⁾ Ibid, с. 151. ⁴⁾ Языковъ, А. op. cit., с. 20. Відомості, певне, з Альтера.

головних сезонів. Ловецький сезон: берез.— квітень і сезон ловів птахів: з кінця березня— квітень і другі лови звірів— у жовтні— на поч. листоп. (цей сезон важливіший) і птахів— кінець серпня— вересень. Скотарський сезон має певні межі— з початку лютого (початок приплоду) і особливо з другої половини квітня до половини жовтня (стриження тварин— травень і друга половина серпня). Бджільницький сезон має невеликі межі від другої половини червня до поч. серпня, а в цілому від половини березня до кінця вересня, і нарешті, хліборобський— від середини березня до кінця серпня (яровина) й лише потім, з запровадженням озимих культур, приблизно до 1-го жовтня.

З погляду цих господарчих висновків дата 1-го березня, ні 1-го вересня властиво не можуть уважатися за новорічні. Можемо дивитися на них поперше тільки зважуючи, чи відповідають вони початкові або кінцеві того чи іншого пануючого за даних умов господарчого сезону. Глянувши на дату 1-го березня власне з такого боку, помічаємо, що вона здебільшого є надто рання (тільки для скотарів більш-менш відповідає приплодові, але за-рання для вигону худоби на поле і стрижання овець), дата ж 1-е вересня більш-менш відповідає тільки закінченню сезону ловів птахів і хліборобства ранньої форми (яровина); іншим формам господарства, яко терміновий пункт сезону, вона не відповідає.

Не кращі для цих двох дат наслідки одержимо й тоді, коли візьмемо до уваги найбільший зріст рослинності, що скеровує пересування звірів і переліт птахів та лови на них на весні, кінець рослинної ясноти, що веде за собою збір урожаю й потім закінчення сезону скотарства й сезон осінніх ловів на птахів і диких звірів. З цього боку глянувши, побачимо, що дата 1-е березня є занадто рання, друга ж (1 вер.) для ловецтва є дуже ранньою, стриженню тварин і ловам птахів більш-менш відповідає, але не відповідає зборіві хлібних рослин, вибиванню худоби й останньому медозборіві.

Що-до дати 1-го березня варто ще зауважити, що вона є відповідною щойно, коли зважити, що взагалі на початку березня все в природі оживає.

В цілому-ж одначе обидві дати з боку господарчого— штучні,— отож не дивно, що з ними мало числилася потім держава, правлячи податки тоді, коли їх легше було одержати.

Серйозної уваги що-до архаїчності вимагають тільки факти зазначені Степановим (сіса-березневий стиль¹⁾). Взагалі-ж велика різноманітність офіційних стилів тільки потверджує висловлені в нас міркування про плинність самого господарчого року, який є процесом незалежним що-до всіляких обчислень культурного порядку.

Стануть нам у пригоді ще й висновки про новотвори в господарській сезонності. Коли зважити, що військові походи починалися переважно тоді, коли кінчався скрес річок, цеб-то прибіл. наприкінці березня, а військовий сезон закінчувався замерзанням рік, цеб-то прибіл. в першій третині грудня, то можна зробити висновок, що для войовника ні дата 1-го бер., ні дата 1-го вересня значення не відогравала. Штучними були ці дати також

¹⁾ Про це далі.

з погляду державного, бо збір податків припадав зі збором продуктів господарства.

Наймові хліборобських робітників, який у нас є з'явище дуже нове, дата 1-го березня більш-менш відповідає, бо робітники на початку наймалися переважно на літній сезон — сезон господарчих робіт, що починався скоро по першому березня. Більш-менш відповідає часові звільнення робітників і дата 1-го вересня, бо за ярових культур тоді кінчалася господарча праця. Інакше — з запровадженням культур озимих, коли праця в цілому закінчувалася на місяць пізніше. Тільки нові умови грошового господарства привели до найму робітників на рік, і тоді їх іноді наймали «від коляд до коляд» або якимось інакше. В цілому ж наймачі робітників зовсім не числилися ні з якими новорічними датами й припадання з ними, як це свідчить зібраний у нас матеріал, могли бути цілком випадковими. З перегляду дат збору натурального й особливо грошового податку та всіляких інших заплат видно, що вони мали в історії тенденцію запізнюватися й зрештою переходили на зиму. Це стало особливо помітно в зв'язку зі зростом грошового господарства. Отож з протягом часу зимові новорічні дати набували під собою реального ґрунту. Таким чином заходи зроблені на Україні й у Росії до закріплення дати нового року на Різдво й потім на 1-е січня в цілому відповідали новим умовам життя.

Аналізуючи сезонність, ми виходили не з самих лише уявлень про неї, а з тої господарчої бази, на якій вона ґрунтується. Можемо тепер відповісти на поставлене в нас питання про плинність господарчої сезонності й понять про неї в нашого народу на протязі цілої його історії. Тепер функція зимового сезону є безперечно незначною, коли рівняти її до функції цілого теплого періоду року, на який припадає зріст рослинності й хліборобська праця. Не так було в глибоку давнину, коли хліборобство не відігравало ще такої пануючої ролі, як пізніше. На холодний період року припадав такий важливий промисел, як ловецтво. В місцевостях панування ловецтва зима була однаково тяжким часом і для чоловіків, які йшли на влови і для жінок, як і мали багато праці над наслідками сезонного заняття чоловіків.

І неспоконвічний зимовий рибальський сезон вносив значне оживлення в холодну частину року.

Коли-ж зважити, що і в місцевостях з скотарством, яко пануючим способом здобування живлення, на зиму припадало багато роботи (прясти, ткати, шити), а при всякім способі господарювання багато сил ішло на боротьбу з голодом і холодом (рубання дров, мелення муки то-що), то можна зробити висновок, — що зима була колись не меншою, а може, навіть більшою страдою, ніж літо. Пройшло багато часу, — аж поки це становище змінилося й панування хліборобства та поява городництва й садівництва — разом із старовинним бджільництвом на перший план поставили теплу частину року. Але й з цього часу період від кінця серпня до половини березня став у значній мірі часом спокою тільки для чоловічого населення. Для жіночої-ж особливо — зима така сама страда, як і літо.

Переглянутий у нас матеріал про господарчу сезонність дає певні підстави для аналізу й виявлення першої основи тих обрядових свят, найперше різдвяних-новорічних, що бутують і досі у народньому календарі. Однак обговорене в нас зараз поки-що далеко не все, що треба обговорити перше ніж взятися до самого досліджуваного новорічного циклу обрядовості. Від господарчої сезонності слід буде тепер перейти до сезонності в свідомості колективу, до питань порядку психологічного. В статті нашій у попередньому № «Первісного Громадянства» ми з'ясували, через що власне це потрібно, — з'ясували також важливість для дослідника новорічного циклу обговорити проблему поняттів часу в наших предків. У зв'язку з цим у дальшому нарисі ми ширше поставим питання про сірка-березневе й інші числення часу, яке найбільше має підстав уважатися за одно з архаїчних.

ВАЛЕРІЯ КОЗЛОВСЬКА

СТОРІНКА З ОБСЯГУ КУЛЬТІВ.

Свячений дуб Слов'ян-поган.

У Київському Всеукраїнському Історичному Музеї ім. Т. Г. Шевченка переховується частина дубового стовбура з заправленими в нього почорнілими кабанячими щелепами, нібито розкинутими по кутках квадрата (див. рис. 1). В інвентарі археологічного відділу зазначеного музею (№ 16394) річ ця записана, як залишок святого дерева Слов'ян-поган.

Знайдено це цікаве дерево за таких обставин. У серпні року 1909 карчепідіймальна ватага, що робила за 8 кілометрів од гирла р. Десни (поблизу монастиря Пустинного Миколи), витягла з дна річки дубовий стовбур, зовсім не попований, завдовжки 16—20 метрів. Увагу всіх, хто був на роботі, звернули на себе чотири кабанячі скилиці, що їх симетрично вправлено з одного боку стовбура і які встигли міцно врости в дерево. Скилиці належали молодим тваринам і були прилаштовані по дві рядком, одне над другим, утворюючи квадрат. Самі скилиці, різці та ікла не попусувалися, лише почорніли. З наказу керівника робіт, частину стовбура зі скилицями випиляно, а при тому щелепи дуже поповано і навіть кінчика в одній майже зовсім знищено. В такому вигляді цей залишок дуба переховувався мало не три роки на карчепідіймальній машині, відчуюючи на собі впливи змін температури повітря і всяких атмосферних явищ. Року 1912 інженер В. П. Попов випиляв одну скилицю з деревом, що в нього вона була вправлена, і забрав собі, як «цікаву річ». Про цю «цікаву річ» почув відомий український археолог, нині вже покійний В. В. Хвойка, дуже зацікавився здобутком, гадаючи що це єсть коштовна рештка надзвичайної пам'ятки слов'янської поганської доби — свяченого дерева. Після вжитих заходів шматки цього цікавого дуба привезено в Київський тоді «Художньо-Промисловий» Музей.

Знахідка ця вельми зацікавила вчених. Повідомлений про неї, славнозвісний чеський учений проф. Нідерле в приватному листі до В. В. Хвойки цілком пристав на згоди про ритуальне призначення дуба, які висловив останній. За правдивість такої думки висловились також проф. Д. Н. Анучин, московський археолог В. О. Городцов і проф. Щербаків¹⁾. На зборах «Київського Общества Любителів Соціальних Знаній» (що вже давно не існує) ввмкму року 1912 зроблено доповідь про цю цікаву знахідку. До думки В. В. Хвойки пристали дехто з професорів²⁾. Але через несприятливі обста-

¹⁾ „Русскія Вѣдомости“ 1912, № 50 і інші номери.

²⁾ А саме—проф. В. З. Завитневич і проф. М. В. Довнар-Запольський.

вини опис цієї пам'ятки не міг у свій час з'явитися в друку, якщо не рахувати невеличкої праці проф. К. В. Болсуновського, що подає не зовсім точні відомості¹⁾. Через це саме, а також через визначну цікавість, яку має ця коштовна пам'ятка поганських часів, я дозволю собі сказати про неї декілька слів і разом з тим побіжно торкнутися питання про культ дерев узагалі.

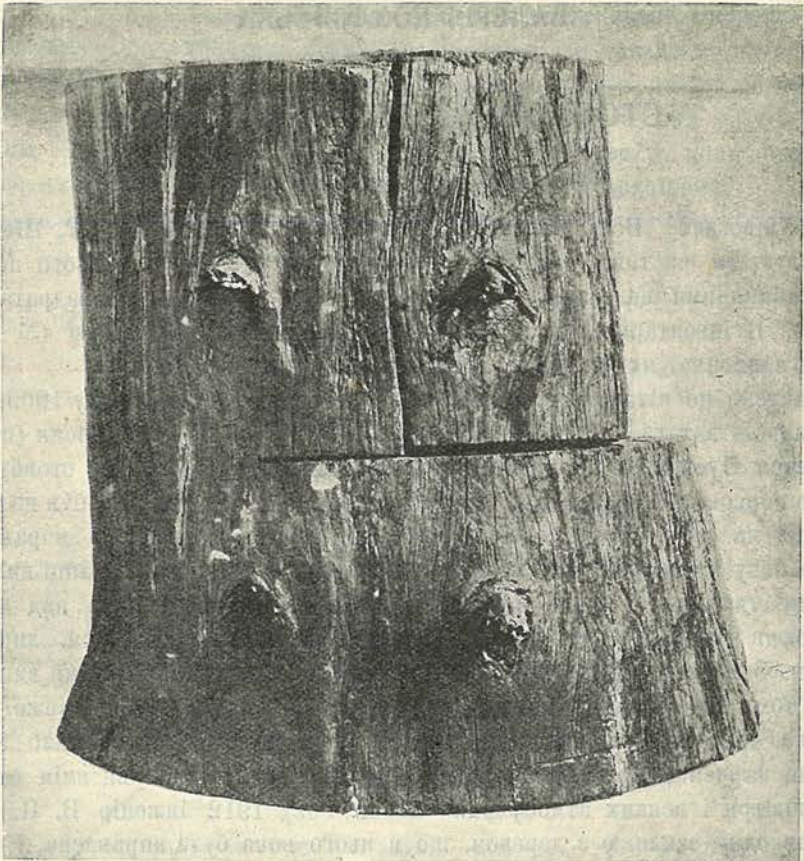


Рис. 1. Загальний вигляд частини дубового стовбура з заправленими скилицями.

Розгляньмо-ж по-перше, оскільки поважні аргументи має за собою думка про стародавність і ритуальне призначення цього дерева. Спочатку скажемо кілька слів про місце де його знайдено. Кол. монастир Пустинного Миколи (місцевість відома Клянам під назвою «Микольська Пустинька»), що поблизу неї витягнуто з води згаданого дуба, розкинулася недалеко од того місця, де вливається Десна в Дніпро, на території стародавніх слов'янських селищ, на межі полянської і сіверянської землі. Літописець каже, що біля Києва «баше лѣсъ и боръ великъ»²⁾. Тоді цей ліс простягався на десятки кілометрів од Києва та вкривав собою і допіру згадану місцевість. І досі ще на цій майже безлісній місцині трапляються поодинокі могутні дуби, що

¹⁾ К. В. Болсуновскій, „Перуновъ дубъ“, Київ, 1914.

²⁾ Ипатьевская лѣтопись, изд. Археограф. Ком. СПб 1908, с. 7.

лишилися тут, як згадка про колишній великий ліс. Існування тут за наших часів дубів показує на тутешнє походження згаданої пам'ятки. Думку цю підпирає ще й те міркування, що величезний двадцятиметровий дуб, яким було згадане дерево, зсунувшись разом з підмитим берегом у воду¹⁾, не міг одплисти за течією води далеко од того місця, де він ріс.

От чому наш дуб міг походити лише з найближчих околиць кол. монастиря Пустинного Миколи, тобто з місцевости, де в минулому сиділи Слов'яни.

Тепер мимохить повстає питання, чи можливо, а коли можливо, то на яких підставах треба зачислити згадану пам'ятку до слов'янської доби. Для цього доведеться трохи зупинитися на питанню про ті умови, що за них дерево та кістка можуть без великої вади для себе пробути у воді. Розглядаючи згаданий дуб з того погляду, в якій мірі зберігся він од псування, можна зараз-таки констатувати брак виразного гуміфікування, тобто процесу випускання водороду й насичення вуглецем,—процесу, якому підлягають дерево й кістка, що століттями перебувають у воді²⁾. Проте-ж явище це не може свідчити проти старовинности пам'ятки, бо якраз таке гуміфікування в повній мірі існує в кабанячих скилицях, що вставлені в нашого дуба. Як гарний приклад того, що дуб у воді гуміфікується досить повільно, можна згадати датовану XV в. гармату, що знайдено у воді біля о. Тендри. Виборну камеру її укріплено дубовим клинком, що в ньому процес гуміфікування тільки почався—на клинку були денеді темні плями³⁾. Якщо мати нашу пам'ятку за давнішу від названої гармати, то на ній процес цей мусив виразніше виявитись. Проте на нашому дубі гуміфікування також невиразне. Пояснити таке явище можна ось якими чинниками, що могли пошкодити повному виявленню процесу, а саме: по-перше, дерево не завсіди однаково підлягає хемічним змінам. Це залежить од відповідних умов переховування його. Інколи воно навіть тисячоліття не змінюється, напр., стовбури шпилькових дерев з розкопів Києво-Кирилівської палеолітичної оселі. Декотрі з них можна пиляти і зараз⁴⁾. По-друге, добре переховується здорове дерево, що його деревину не поспували шкідники. І по-третє, на стан схоронности дерева впливає його вік. Наш дуб цілком відповідав двом останнім умовам—це було здорове дерево з щільною деревиною, молоде,—бо він мав не більш як 150 років (в цьому можна перекопатися з камбіальних кружал). Виразні ознаки гуміфікування мають кабанячі скилиці. Їхня чорна блискуча поверхня свідчить про хемічний процес, що змінив склад кістки. Звісно, такий процес вимагав довгого перебування щелепів під водою. Перебування це можна лічити багатьома століттями. На підставі всього попередю сказаного, стає цілком правдивою думка, що датувати згадану пам'ятку можна часами поганської слов'янської доби.

¹⁾ Зі слів десятника, що був на роботі, коли витягли дуба з води, на стовбурі не було знати жодних слідів, що на підставі їх можна було б думати, що дуба зрубано або зламано. Це був великий стовбур-карч.

²⁾ В. М. Руднев, стаття „Дерево“, Енциклоп. Словник Брокгауза й Ефрона, вид. 1893, т. X, сс. 434, 435.

³⁾ К. Милисавлевич, „Старинная пушка, найденная у о. Тендры“, Вісник Одеськ. Ком. Крайознавства при УАН. № 2—3, Одеса 1925, с. 67.

⁴⁾ Всеукр. Історичн. Музей ім. Т. Шевченка в Києві. Археолог. Відд. інв. №№ 7521, 7522, 7523.

Тепер подивимось, яку роль могли відіграти 4 кабанячі скилиці, заправлені в дубі. Чи не був це вчинок якогось жартуна? Але думка ця одкидається сама по собі, допіру ми згадаємо про належність цього дуба до досить давніх часів, звернемо увагу на симетричність уставлених у нього скилиць і на ту старанність, що з нею їх заправлено. Досліди над тим місцем,

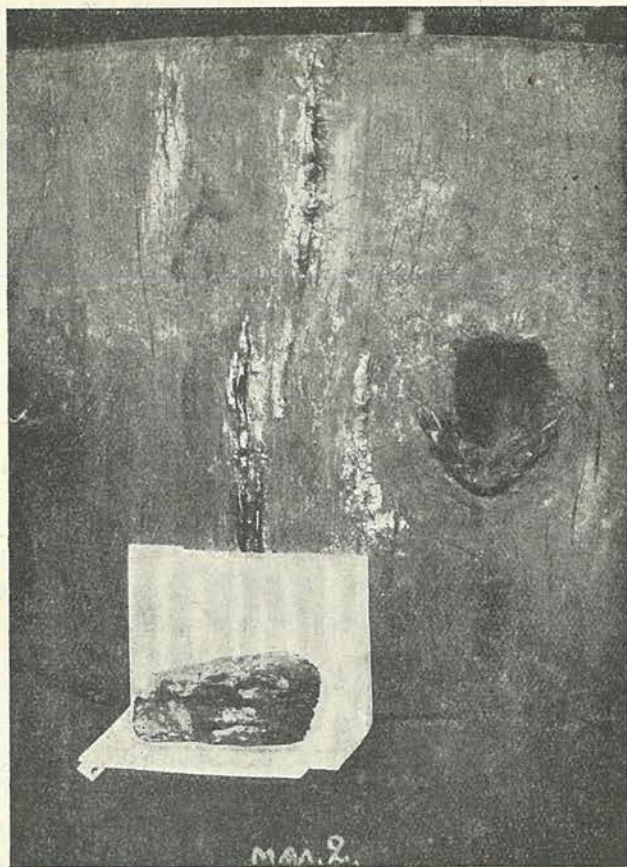


Рис. 2. Деталь дубового стовбура, і кілок що держав скилицю.

де права щелепа горішнього рядка, дали можливість установити весь порядок заправлення щелепів. У живому дубі продовбано глибоку чотирикутну дірку, а тоді вставлено в неї скилицю молодого кабана зо всіма зубами в їх природньому положенню, тобто зубами догори; обламано для зручності лише висхідні віти скилиці. Далі дірку забито дубовим кілком (див. рис. 2), який з часом так вельми міцно обріс деревиною, що коло інших щелепів кілків цих майже незнати. Щелепи вправлено досить високо—в місці, де починались розпускатися віти дуба. Про це каже розклад жилок деревини в місці скилиць. Також треба одкинути думку про те, що скилиці тут відіграли роль знаків на межовому дереві. Межові дерева таврували «знаменям», тобто виріваним знаком, частіше в вигляді хреста¹⁾. Отже важко припустити, щоб

¹⁾ П. Ефименко, „Юридические знаки“, Журн. Мин. Нар. Пр. 1874, кн. 10, сс. 62, 81. Руська Правда вказує на те, що в князівську добу межові дуби існували. (Рус. Пр. в 4-х ред. изд. В. Сергѣевичемъ, СПб 1904, т. 98, с. 19).

звичайні прості засоби замінено складною та довгою роботою таврування межового дуба. Тут мусила бути мета важніша, зв'язана з якими-небудь культовими діями.

Питання про те, на що вправлено скилиці, на мою думку, навряд чи пощастить коли розв'язати цілком. Відповідь на це треба шукати в світогляді старовинної людини, яка у всіх випадках життя свого шукала допомоги в твердому запевненні, що відповідними діями вона може викликати магичні сили, які дозволяють їй керувати навіть силами природи¹⁾. Але якраз самий факт заправлення скилиць, що своїм гуміфікуванням дають можливість даувати наш дуб, мимохіть викликають думку про святі дерева давнього минулого. Історичні джерела зберегли нам звістки про культ дерев узагалі і дуба зокрема у Слов'ян-поган. Напр., Костянтин Багрянородний оповідав, що Русини молилися під великим дубом на острові св. Юра (Хортиці), і тому дубові жертвували птахів, хліб і м'ясо. Дуб цей був спеціально поважаний²⁾.

Обмежуся покищо цим прикладом, бо далі маю спинитися на культі дерев, і повернусь до скилиць. Їх заправлено з цілими зубами та іклами. Належать вони молодим кабанам. Можливо, що вставлено їх після якого-небудь жертвування. Відомо, що люди на низькому шаблі розвитку окремі частини тіла, напр. голову, зуби та інше, вважали за осідок душі, тому поїдаючи жертвну їжу заборонялося торкатись об голову жертвовного звіра, бо вона була присвячена божеству³⁾. Про ролю голів жертвовних тварин ми маємо відомості і в історичних джерелах. А саме: Ібн-Фадлан, арабський письменник-мандрівник X ст., оповідаючи про жертвовний обряд купців-Русів, каже, що купець, вдячний за щасливу торгівлю дає в жертву ідолам бики і вівці, м'ясо роздає убогим, а голови вішає на дереві, що вбито в землю коло ідолів⁴⁾. Проповідник Амадор докоряв мисливцям за їх звичай в Оксері привіщувати голови диких звірів до гілок груші, яку вони вважали за святу⁵⁾. Преторій оповідає, що Венди, так само як і Русини, охороняли від пошести худобу, тим що вішали на паркані навкруги хлівів мертві голови коней і биків⁶⁾. Пригадаймо, що звичай привіщувати на лісах кіські черепи, щоб оберігати садки од «пристрігу», заховався й до нашого часу у кримських Татар і в Молдаван. У нашому винадку ми маємо справу не з головою, а з скилицями, тобто з частиною тіла найбільше зв'язаною з нею. Само число скилиць 4 не могло бути випадковим. Число це здибається або на святих подобах, або на таких речах, що ритуальне їх призначення безсумнівне, напр. індійські образи бога Брами, «душі світу», з 4-ма обличчями, поверненими на всі сторони світу, або стародавній італійський образ чотирилицого Януса. Саксон (коло 1170 р.) оповідав про західньо-слов'янського бога Святовіда з 4-ма головами, що стояв у храмі Аркони на острові Рігені. На-

¹⁾ Думки про те, що перед періодом релігії іде довгий період магії, висловив між іншим Фрезер у своїй праці „Золота гілка“, Фрезер, Аттис. Новая Москва, 1924. Передмова.

²⁾ Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, 9.

³⁾ Ліперт, „Історія культури“. Нью-Йорк — Відень — Львів — Київ, 1922, сс. 322, 323. В. Вундт „Мифъ и религія“, СПб., вид. Брок. Ефр., с. 303.

⁴⁾ И. Срезневский, „Святаяница и обряды языческаго богослуженія древнихъ Славянъ“, Харьковъ 1846, с. 76. ⁵⁾ Е. Тейлор, „Первобытная культура“, СПб. 1891, ч. 2, с. 274. ⁶⁾ И. Срезневский, „Святаяница и обряды языческаго богослуженія древнихъ славянъ“, Харьковъ 1846, с. 80.

решті, до наших часів зберігся подібний ідол, що переховується в краківському музеї — це камінь з 4-ма обличчями, знайдений у річці¹). Більш яскравим прикладом, що число 4 відіграло певну роль в стародавньому ритуалі, можуть бути залишки кам'яних підмурів вотивної будівлі з розкопів пок. В. Хвойки в садибі М. Петровського у Києві. Підмури ці складено в формі овалу з сірого пісківця (яко окремі камені), і вони мали чотири виступи на всі чотири сторони світу. Поблизу цієї цікавої будівлі був глиняний жертovníк, укритий попелом, вугіллям і кістками звірів. Це є безперечний доказ ритуального призначення цієї пам'ятки²).

Всі допіру подані приклади нібито перечать розпорядкові скилиць у нашому дубі, що заправлені з одного боку стовбура. Проте, беручи на увагу неясність і нерозробленість питання про релігійні погляди та церемонії Слов'ян-поган, на це можна відповісти, що важко одкидати правдивість поодинокого випадку, коли невідоме загальне правило.

З другого боку, археологічні дані свідчать, що кабанячі кістки та зуби (ікла) мали велике значення в життю стародавніх жителів України. А саме, передивляючись ті матеріяли, що оточували жертovníк Матронинського городища на Київщині скитської доби, і жертovníк коло ритуальної будівлі знайденої в Києві в сад. Петровського, бачимо незмінну присутність кабанячих кісток і зубів³), а з цього видно, що кабан був за жертovní тварину. Кабанячі провірчені ікла були вельми розповсюджені за давніх часів на Україні, і вважали їх за талісмани, тобто за священну річ. Про це свідчить числений розкопний інвентар. Ось один з прикладів: за розкопів скитського городища «Жарища» коло с. Пастирського на Київщині, знайдено більш як 20 провірчених ікол різних звірів, що поміж ними було досить багацько кабанячих ікол⁴). Не можна обминути тут той цікавий факт, що свиня та порося і досі ще мають почесне місце на великодньому столі на Україні, а тим часом на Московщині цього не спостерігаємо. «Уживання м'ясних страв в окремі свята, мовляв В. Вундт, це безсумнівна ознака померклих і разом з тим одмінних рудиментів жертovníх церемоній»⁵). Якщо у нас нема безпосередніх указівок на те, що Слов'яни у поганську добу мали свиню або кабана за священних тварин, то ми маємо яскраві приклади цього у інших народів, а саме — для Жидів і Мусульман свиня і досі єсть «табу», тобто м'ясо її заборонено їсти — тут чувається відгук тих часів, за яких свиня, емблема творчої (родючої) сили була священною твариною. В римську добу культ Атиса (що вбив його дикий кабан) забороняв споживати свинину. На держалнах римських військових прапорів здибалися і образи кабанів. Ще Тацит знав їх за образи священних звірів. Гальські військові значки були оздоблені постатями кабанів. На римських монетах за 250 років до

¹) Ал. Фаминцынъ, „Божества древнихъ славянъ“, вып. I, СПб 1884, с. 128. И. Срезневский, *op. cit.*, с. 57; Соломон Рейнак, „Орфей. Загальна історія релігій“, Paris, сс. 175, 176.

²) В. В. Хвойка, „Древніе обитатели средняго Приднѣпровья“, Київ 1913, с. 66.

³) В. В. Хвойка, „Замітки й зариси. Зшиток 3, с. 27. Його-ж таки, Рукописний щоденник розкопів у сад. Петровського у Києві.

⁴) В. В. Хвойка, „Городища средняго Приднѣпровья“, окр. відб. Тр. XII Арх. С. т. I (с. 3).

⁵) В. Вундт, „Мифъ и религія“, СПб, вид. Брокг. і Ефр., с. 264.

нашої ери були образи кабанів, що священне їх призначення безсумнівне¹⁾. Поданих прикладів досить, щоб вяснити, що в далекому минулому у різних народів кабан був жертвним і священним звірем. Ось чому в нашому випадкові можна припустити, що кабанячі скилиці вправлено в священне дерево після якоїсь жертвної церемонії. Невеликий розмір скилиць, а також зуби, що належать до «молошних», промовляють за те що ужито тут молодих тварин. Питання—чи ми маємо тут справу з дикими тваринами, чи свійськими, я залишаю нерозв'язаним, і ось через що—свині слов'янської доби майже не відрізнялися своєю фізичною будовою од диких кабанів. Треба взяти на увагу примітивне свинарство за слов'янських часів, коли свійські свині паслися в лісі²⁾, де часто-густо парувалися з дикими, а тому й весь час тримався і фізичний тип близький до диких.

У нашому випадкові деякий аргумент проти диких кабанів ми маємо в кількості тварин одного віку. Звісно, простіш було забити у жертву 4 кабанчиків одного віку свійських, як диких.

По змозі вяснивши ролю кабанячих скилиць, згадаємо, що деревина нашого дуба майже не попусувалася. Тільки цілком непоганджоване дерево можна було вибрати для релігійної мети, і тільки пильний догляд міг зберегти в надзвичайній цілості скилиці, заправлені в дубі. Дійсно, скилиці з забитими дубовими кілками заросли деревиною так щільно, що їх не можна поворохнути. В такий спосіб урости вони могли лише довго й спокійно перебуваючи в стовбурі живого дерева. Через це важко собі уявити, що вправлення скилиць у стовбур дуба мало иншу мету окрім релігійної, яка вимагала, щоб із дубом поведились обережно, як із священною річчю.

Тепер дозволю собі одхилитися від головної теми цієї праці і сказати декілька слів про культ дерев узагалі, починаючи з раннього періоду історичної доби і кінчаючи пережитками цього культу за наших часів. Е. В. Аничков каже: «обоювання дерева і святих гаїв становить одну з тих форм релігійної свідомости, через яку проходить на певному шаблю розвитку все людство»³⁾. Дійсно, культ дерев можна простежити у всіх народів. Про цей культ у Слов'ян-поган ми маємо відомості з писаних джерел. У найдавнішому списковій літопису в промові філософа, що намагавсь привернути до своєї віри київського князя Володимира, між иншим читаємо: «и по діаволу научению ови рощеніем вероваша». Зі слів Івана Златоуста («о том како поганіи кланялися идолам») ми довідуємось, що Слов'яни-погани молилися в «рощені» в «дрова», жертвували їм курей, короваї ба й цілі трапези⁴⁾. В життю кн. Костянтина Муромського читаємо про шанування «дуплин деревяних, ветви убрисцем обвешивающе»⁵⁾. Я не ставлю завдання перераховувати всі відомі писані джерела про культ дерев у Слов'ян. Гадаю, що досить допіру зазначених. Детальніші й цікавіші відомості ми маємо про святі гаї і дерева у

¹⁾ С. Рейнак, «Орфей. Загальна історія релігій», Paris, сс. 22, 120, 141. Фре-зер, «Аттис». Новая Москва, 1924, сс. 22, 41, 44.

²⁾ Н. Аристовъ, «Промышленность древней Руси», СПб 1866, с. 47.

³⁾ Е. В. Аничковъ, «Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у Славянъ», СПб 1908, с. 158.

⁴⁾ Вин-таки, «Язычество и древняя Русь», СПб 1914, сс. 231, 237.

⁵⁾ И. Срезневский, «Святннща и обряды языческаго богослуженія древнихъ славянъ», Харьковъ 1846, с. 31.

балтійських Слов'ян з опису їх сучасників. Подам тут опис Тітмара Гельмольда, що дає яскраве уявлення про святі гаї балтійських Слов'ян-поган, що освітлить такі саме святині наших предків. «Ми заїхали в гай,—пише Тітмар Гельмольд,—там поміж старими деревами забачили святі дуби, що їх присвячено богу цього краю—Проне. Їх оточував двір й дерев'яна старанно оброблена огорожа з двома брамами. Крім пенатів та ідолів, що стояли тут скрізь і всюди, місце це було святинею цілого краю, мало свого жерця, свої свята і різні жертівні церемонії. Сюди саме після свят збирався був наряд на суд із жерцем та князем. Увіходити у двір заборонялося всім окрім жерця й тих, хто бажав робити жертвування, або хто шукав тут ще й захисту од смерті»¹⁾. Брак певних даних не дозволяє казати про існування каст жерців у наших предків, але святі гаї із святими деревами, цілком можливо, були подібні до згаданих попереду.

З цим самим культом ми здибаємось і у інших європейських та неєвропейських народів за старих часів. Напр. стародавні Пруси обожували святий дуб у Ромові (Ренуві), що його обвішували тканинами й подобами богів. Кельти мали небесного бога в вигляді могутнього дуба²⁾. Святі дерева Ірландії прикрашували різноколіровими тканинами. Цей культ поширений був і в семітичних народів. Особливо шанували вони ливанські кедри й вічнозелені дуби горбів Палестини. Філон оповідав, що Фінікіяни і Хананеяни в старовину шанували дерева «як богів», і робили їм жертвування. В святім письмі культ цей виявляється досить яскраво³⁾.

Тепер, якщо ми звернемось до наших днів, то знайдемо численні приклади існування цього культу й досі в чистій первісній своїй формі. Залишаючи осторонь африканських та австралійських дикунів, що серед них він дуже поширений, ми знайдемо його в Палестині, Сирії, Індії. У Черемісів та Вотяків зберігаються залишки святих гаїв. Якути шей досі вішають на особливо гарні дерева мідні і залізні цяцьки. У сибірській тайзі єсть листяний ліс, що його один з туранських народів уважає за святого. Тут під деревами стоять ідоли в теплих одязі. На деревах, коло ідолів поначіплювано оленячі шкури і коло них на землі розкидано різні речі⁴⁾. На Кавказі Абхазці шанують дерева і досі. На Чорноморському узбережжі в околицях Сочі, Туапсе та поблизу Сухуму (місцина Бармиш) ростуть святі дуби, що ним призначаються спеціальні свята коло 6-го серпня. Ламати гиляки, а тим більш рубати ці дерева гостро заборонено.

Відгук культу дерев ясно проходить і в деяких християнських обрядах. Звісно, тут культове значення його цілком загубилося, залишився лише зверхній характер, але в такій формі він продовжує існувати, пристосований до певних християнських свят або звичаїв. «Ділання окремої причини, каже В. Вундт, може продовжуватися довгий час після того, як самі ці причини зникли з пам'яті»⁵⁾. Пережиток цього культу в досить

¹⁾ Ibidem, с. 33. ²⁾ Е. Тейлор, „Первобытная культура“, СПб 1891, ч. 2, с. 274. Пр. Гранть-Аллен, „Эволюция идеи божества“, СПб 1906, с. 59. ³⁾ Ibidem, с. 61.

⁴⁾ Е. Тейлор, *op. cit.*, сс. 264, 269. Проф. Гранть-Аллен, *op. cit.*, сс. 57—59. Е. В. Аничков, „Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ“, СПб 1908, сс. 156, 160.

⁵⁾ В. Вундт, „Мифъ и религія“, СПб, с. 237.

чистій формі своїй зберігався в нас на Україні ще у ХІХ ст. А саме, більш-менш виразно виявився він у «святкуванні Семена», що відбувалося по селах і містах України. Н. Сумцов описує свято Семена на київських базарах року 1884, що святкувалося проти 2-го вересня. Над вечір, коли закінчували торгівлю, пише Н. Сумцов¹⁾, всі перекупки та купці, що продавали овочі, з'єднувалися в одну сем'ю (на кожному базарі зокрема), прибирали ялинку овочами і різнокольоровими папірцями; по декотрих базарах робили ще з стирок та сіна опудало. Приносили питво та страви і цілу ніч гуляли навкруги прибраного деревця та співали відповідних пісень. Аналогічне свято було т. зв. «свято одруження свічки», також поширене на Україні у ХІХ ст. Тут деревце (березу, сосну, вишню) прибирали свічками, овочами та бенкетували навкруги нього. Цього самого характеру свято «купаило» в с. Ставищах коло Білої Церкви описав також Сумцов. Хлопці зрубують деревце і вкопують його на узгір'ю. Дівчата прибирають його вінками, іноді свічками власного виробу²⁾. Шанування дерева т. зв. «вільця» ми маємо в українських весільних церемоніях. За старих часів для вільця обирали здебільшого сосонку, або ялинку, що вирубав молодий. Він запрохував до себе товариша, якого йменував «боярином». «Боярин» уносив у хату вільце і встромляв його в великий хліб³⁾. «Рубайте сосонку-дерево молодій Марусі на вільце», співає весільна українська пісня. Вільце заховалося в весільному обряді і за наших часів. Тепер для нього беруть соснові гілки, що їх прикрашають квітами. Обрядове прибирання гілок на весіллі відоме і в Росії, Чехії, Болгарії, Польщі⁴⁾. Згадаємо тут різдвяну ялинку,—звичай, що перейшов до нас із Німеччини, та Зелені свята: неодмінним їх атрибутом є щей досі прибирання хати зрубаними деревцями та клечанням. Цікавий звичай святкування Зелених свят, у якому ясно відчувається відгук поганського культу дерев, зберігався ще у ХІХ ст. у людности Єнисейського пов. у Сибіру. А саме—в семик,—четвер перед Зеленими святами,—дівчата прибирали «гостейку»—берізку, що її принесли з гаю, в «самолучшу» дівочу сукню, складали намісто, приплітали з куделі коси тай гуляли з нею цілий день, співаючи. Увечері ховали її до Зелених свят. На ці свята дівчата разом з хлопцями гуляли знов з «гостейкою», танцювали навкруги неї і співали обрядових пісень. Ввечері останнього дня свята знимали убрання і топили берізку у річці⁵⁾. До поданих прикладів можна додати майські деревця Німеччини, Італії, Чехії,—звичай, який, можливо, є відгуком весняного свята Кібели і Атиса, що на нього у старому Римі зрубували сосну—святе дерево Кібели, приносили в храм богині та шанували його, як бога⁶⁾. Нарешті, згадаємо, що християнська церква досить часто зв'язувала імена святих із деревами. Відомі дуби Козьми та Дам'яна в Криму коло монастиря того-ж таки наймення, або Афанасійський дуб у Мгарському монастирі в Лубнях, чи дерево Теодосія у Чернигові. Можна подати силу прикладів, що констатують пережитки поган-

¹⁾ Н. Ф. Сумцовъ, „Культурныя переживанія“. Київск. Старина, т. XXX, 1890, кн. 7, с. 72. ²⁾ Ibidem, сс. 72, 76. ³⁾ Н. Марковичъ, „Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссійянъ“, Київъ 1860, с. 106.

⁴⁾ Н. Ф. Сумцовъ, „Культурныя переживанія“, Київск. Ст. 1890, кн. 7, с. 78.

⁵⁾ Ал. Макаренко, „Сибирскій народный календарь въ этнографическомъ отношеніи“, СПб 1913, сс. 167, 170. ⁶⁾ Фрезер, „Атис“, 1924, сс. 25, 39.

ського шанування дерев у християнських звичаях наших часів, проте для в'ясування цього досить і допіру зазначених.

Кінчаючи цю розвідку, знов повернуся до нашого дуба. Маючи його за залишок святого дуба на підставі поданих міркувань, зроблю такі зауваження. По-перше, християнство, як відомо, нищачи поганські культові центри, використовувало їх місця, звичні для моління, задля свого культу. Напр. київський князь Володимир «повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ идеже стояше кумири и постави церков св. Василья на холмѣ идѣже стояше кумири Перунъ и прочии идеже требы творяху князь и людье»¹⁾. Те-ж саме могло бути і з святими гаями Слов'ян-поган. Отже той факт, що рештки святого дуба знайдено в околицях монастиря Пустинного Миколи мимохіть викликає питання, чи не було тут за поганських часів святого гаю, що його місце пристосовано до християнського культу, де виник згодом монастир? По-друге, серед великої кількості оповідань про святі дерева нема повідомлень про позначення святих дерев кістками звірів. Можливо, що тут ми маємо сліди якоїсь спеціальної жертвовної церемонії.

Нарешті, ще одно питання—кому з слов'янських богів був присвячений дуб? Відомо, що дуб, могутнє міцне дерево, у стародавніх Греків був присвячений Зевсу, у Римлян—Юпітеру, у Прусів—Перкуну. В літописах є натк на те, що наші предки присвячували дуб Перуну—богу громовику. Літопис, що належить до галицького уділу, під роком 1302, вазначаючи межі, каже—до «Перунова дуба». Густинський літопис повідомляє, що перед ідолом Перуна вогонь «из дубового дрєвія непрестанно палаху»²⁾.

Лишається радіти з щасливого випадку, що зберіг нам цю коштовну пам'ятку нашої старовини, хоч і не можна не пожалкувати за тим, що до Музею вона дісталася вже в чимало попсованому вигляді.

¹⁾ Ипатьевская лѣтопись, с. 103, СПб. 1908, вид. Археографічної Комісії.

²⁾ Сол. Рейнак, „Орфей. Загальна історія релігій“, с. 175; И. Срезневский, „Святѣлища и обряды языческаго богослужєнія древнихъ славянъ“, Харьковъ 1846, с. 75; Ал. Фаминцынъ, „Вожєства древнихъ славянъ“, в. 1, СПб. 1884, с. 108; Е. В. Аничковъ, „Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ“, ч. 1, СПб. 1903, с. 159.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДО НОВИХ МАТЕРІАЛІВ ПРО ПЕРВІСНИЙ МОНОТЕІЗМ

(P. Schebesta, Bei den Urwaldzwerger von Malaya. Leipzig. 1927 ст. 278, 150 мал. і мапа).

Відколи увага первісної соціології від представників американських та африканських пів-культур, що так довго і помилково вважалися в Європі «дикунами», звернулася до досліду більш примітивних народів, питання про малорослі або карликуваті раси заняло центральну позицію в справі дослідження первістків людського соціального розвитку. Надія на те, що в малорослих народах центральної Африки, Індії, Індокитаю і т. и. наука зможе схопити таємницю первісного життя, свобідного від здобутків та впливів дальшого соціального розвитку та даної ним культури, надавала сьому питанню особливої актуальности, будячи непомірні запевнення з одного боку і — по реакції — уперті скептицизми — з другого. Можна сказати, що головним нервом в сих суперечках було становище клерикальної етнології — місіонерів, що описували сі народи, та релігійно настроєних дослідників, що потім обробляли сей матеріал. Бо в руках сих дослідників відомості про «найпримітивніших», як прийнято називати сі малорослі народи, набирали доказового анти-еволюційного характеру. Відкидаючи думку, що пізніші культури, в кінечнім рахунку — християнські, — мали своїм вихідним пунктом такі інституції як многоженство або й неупорядковані подружні відносини, ритуальне калічення, кроваві жертви і т. и. явища не сполучимі з сучасною європейською мораллю та з тезою про первісну доброту людини, як її обстоює Біблія і християнська доктрина, сі дослідники вважали їх явищами упадку, так би мовити — збоченнями в історії людської культури, а проти них виставляли чисте життя «найпримітивніших». Сі народи не маючи розробленого громадського устрою ані обрядовости, заховали, мовляв, первісні обичаї дані Творцем людині перед її знайомством зі Змієм. Такий погляд ревелюціоністів на найпримітивніших причинився й до того, що особливої, принципової ваги було надано питанню про релігію сих народів. Точніше се питання звучало так: чи віра «найпримітивніших» подібна до «анімізму», «фетишизму», «демонізму» інших «дикунів», чи може її слід вважати за сліди первісного монотеїзму, за віру відкриту людині з вище і потім забуту на малівцях півцивілізації. Як відомо, ще перші місіонери в Америці принесли були до Європи вістку, що тамошні «дикуни» також зазнали одкровення, що в їх віруваннях можна віднайти сліди католицької релігії. Ся думка потім не витримала критики на американськім ґрунті, але можливість знайти правдиву віру у яких небудь інших членів первісної суспільности багатьом здавалася зовсім реальною, і «найпримітивніші» стали кінець кінцем тим полем, де вона мала себе оправдати.

Таким чином спори про первісний монотеїзм ведуться в етнології здавна і в досить ріжнорідних площинах. Якийсь час вони були скупчилися навколо австралійських релігій, хоч тут властиво вирішення не могло бути, бо-ж

примітивність Австралійців сумнівна. Великого загострення зазнали вони через відкриття Андаманського монотеїзму. Але одночасно з тим інші найпримітивніші не лишалися поза увагою науки. Не вважаючи на все повторювані свідчення про їх незвичайну недоступність, недовірчивість, полохливість, всі до тепер відомі представники малорослого чи найпримітивнішого людства були вже не раз предметом дуже докладних дослідів і можна сказати, що в порівнянні до їх нечисленности і убожества їх культури, «найпримітивніших» слід рахувати до найкраще досліджених нецивілізованих народів. Се не значить, що дослідники прийшли до якихось зовсім певних висновків у сій галузі, навпаки соціологічне толкування зібраного матеріалу ще дуже неповне і дуже розбіжне у протилежних етнологічних швід. Але важне й те, що самого матеріалу зібрано вже чимало, і ми маємо такі капітальні праці про окремі народи як праця Штульмана про африканських карликів, бр. Саразінів, а потім подружжя Зелігман про Веддів, величезна література про Бушменів¹⁾, праця Мана і зовсім недавно Брауна про андаманських найпримітивніших, та праці Мартіна й інших про Семанг на Малякоськім півострові.

Се велика маса наукової праці, що обіймає собою вже майже століття часу, але треба завважити, що окремі етнологічні напрямки відбиваються в ній дуже неоднаково. Тимчасом, як преанімісти, маністи, представники найбільш поступової етнології майже не торкалися досліді «найпримітивніших», прихильники первісного одкровення все більше займають перевагу в сих дослідях. Особливо від яких-небудь 20—30 років, відколи патер Вільгельм Шмідт, основоположник так званого «культурно-історичного методу в етнології» своєю працею про становище Пігмеїв в розвитку людства звернув увагу на принципове значення малорослих рас для роз'яснення питання про початки культури — саме в сьому, вищезазначеному клерикальному напрямкові, учені католицькі подорожники і місіонери все більше й більше займаються саме «найпримітивнішими». Недавній успіх сеї етнологічної кампанії: опис Огненної Землі місіонерів Гусінде і Копперса, викликав дуже оптимістичні настрої в кругах католицької етнології. Сі настрої виявляються не тільки в спеціально етнологічних учених виданнях як монографія Копперса і окремі статті Гусінде в «Anthropos», в Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, але також, і може ще більше, в популярних публікаціях, що передають наукові здобутки до свідомости католицького загалу і виявляють так би мовити політично-агітаційну вартість сих здобутків для даних кол. Тут характеристичні вже й самі заголовки — як ось заголовок маленької статейки в клерикальному віденському тижневику *Das neue Reich*: «Батьки і діти у Огнеземельців, етнологічні факти до коректури науково-педагогічних думок і партійних політичних програмів»²⁾ — особливо характеристично коли при читанню показується, що фактів в етнологічному розумінню в сій статті так і немає, а є тільки загальні фрази про те, що подружжя на Огненній Землі заключаються в «цілком пристойній (menschenwürdiger) формі», що Огнеземельці працюють небагато і не знають надмірної втоми й отупіння, та того «пониження, що приносять з собою деякі роди фабричної роботи», що дітей виховують в пошані до подружної вірности і до чужої власности, і що сі Індіяни так люблять дітей, що по їх смерті батьки знищують всі речі дитини, аби вони не нагадували про болючу втрату. Звичайно, що так свобідно толкуючи «етнологічні факти» можна

¹⁾ Порівн. одну з новіших робіт: Ф. Савченко, Обрядовість найпримітивніших. у „Науковім Збірнику за р. 1924“, де поданий повний спис літератури про Бушменів до половини 1924 р. ²⁾ Eltern und Kind bei den Indianern im Feuerland. Ethnologische Tatsachen zur Korrektur wissenschaftlicher Lehrmeinungen und parteipolitischer Programme, von Univ. prof. dr. Martin Gusinde S. V. D. „Das Neue Reich“ NN 30—31, April 1927.

надати «пристойну форму» будь якому соціальному явищу — може в дивовижу етнологам, але зате на втіху клерикальній редакції, що додає таку замітку до сеї статті: «Наступна надзвичайно цікава розправа славного дослідника, оперта на безпосередній обсервації, має актуальне значення з огляду на ті теорії — настільки-ж помилкові як і тенденційно роздуті — про подружжя й сем'ю, дитину і виховання, що їх в однаковій мірі заступають лібералізм і соціалізм та кладуть в основу своїх культурних стремлень і політики». Ми наводимо сі деталі, бо вони доповнюють дійсний образ тих студій, про які йде мова, і виявляють те значення що надають сим студіям дослідники, які їх провадять. Се справжня етнологічна кампанія, серед якої дослід Огненної Землі являється певним ідеологічним завойованням — принаймні в свідомості завойовників. І ось іно три роки по ньому з'являється знов новий здобуток в сім напрямку, новий дослід про найпримітивніших, сим разом вже про типових «малорослих» — Семанг' на Малайці, яким ми й хочемо зайнятись трохи докладніше.

Ім'я автора, одної з визначних постатей в етнологічній лабораторії, місіонерської школи в Ст. Габріель, (Нижня Австрія) що видає часопис *Anthropos*, члена проповідницького товариства «Слова Божого», П. Шебести, якому завдячуємо уже кілька цікавих дослідів з пів-культурної Африки, притягає зразу нашу увагу до сеї книги з огляду на те актуальне наукове, а правдоподібно й полемічне значення, що певно буде дане його роботі в ідеологічно близьких йому колах. Але й незалежно від того новий дослід над Семанг'ами вартий живого інтересу, особливо коли він відбувся в поважних і сприятливих для науки умовах. — А працю П. Шебести можна вповні розглядати з такого погляду! Він пробув на Малайці два роки — 1923—24, в близькій спожиттю з тубільцями, зовсім відірваний від європейського товариства, але озброєний всіми потрібними приладдями досліді. Результати його він описав отсе в не дуже великій і популярно написаній книзі, що містить в собі і опис його подорожи і наукові помічення та їх підсумок. Перед тим він надрукував кілька більше спеціальних розвідок про антропологию Семанг' в *Zeitschrift für Ethnologie* (1924), *Archiv für Rassenbildung* (1925) і *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* (1926) та розвідку про релігію Семанг' в *Archiv für Religionswissenschaft* (1927), і в ювілейному збірнику на честь В. Шмідта, та кілька популярних статейок про семангський побут. Судільна-ж праця про яку говоримо вийшла в другій половині 1927 р. під заголовком: *Bei den Urwaldzwerge von Malaya* і являється, як повідомив нас шановий автор, тільки першою частиною задуманого двох-томового видання. Вона ілюстрована силою дуже гарних ілюстрацій і має мапу меж розселення Семанг' — що їх розслідути автор мав собі за найголовніше завдання.

Що-до історії самої подорожи П. Шебеста потверджує виразно, що відбулася вона в звязку з закликами В. Шмідта до дослідів над карликами, але через війну і повоенні клопоти довго, мовляв, не можна було приступити до здійснення сього завдання. Стала ся подорож можливою тільки завдяки фінансуванню Ватикана, властиво самого папи Пія XI.

Для маленьких і залаканих, вбогих Семанг' — така висока увага не повинна: в початку сього століття їх побут і вдачу описав власноручно сіямський король, що зацікавився ними — і сказав собі доставити їх для досліді. На пам'ять сього досліді він лишив потім у себе маленького хлопця Семанг'а, що жив при сіямськім дворі аж до смерті короля Чулялонг'корн'а в 1913 р. Ми вгадали вже про менш славні і більш спеціальні праці про Семанг', що попереджують Шебесту. Розглядати їх тут не будемо¹⁾, ані окремо займатися тим що вже було відомо про Семанг' перед Шебестою і що саме він додав.

¹⁾ Література і загальні відомості про Малайських карликів у М. Грушевського, *Початки громадянства*, с. 70—84.

Поглянемо на сю роботу з боку, з якого вона може мати найбільший інтерес — з погляду історії релігії найпримітивніших.

В сій галузі досліду Шебеста дає дійсно найбільше нового матеріалу і багато справді дуже цікавого.

На підставі своїх дослідів 1923—24 р.р. П. Шебеста встановлює таку статистику Семанг': в сіямській частині Маляки, найдалше на північ живе плем'я Тонг'а або Мос (Mos), приблизно 100 душ. На території сполучених малякських штатів, в провінції Кедаг, а почасти ще й на сіямській території — плем'я Кенсію — 200 душ. На південь від них, в штаті Перак — плем'я Кента — 130 душ. На схід від них (і на південь від Кенсію) — на землях того-ж таки штату Перак — плем'я Djahaï — коло 800 душ. Найдалше на схід на територіях штатів Келантан, Тренг'гану і Паганг' — плем'я Менрі, коло 400 душ. Найменше дослідив автор останніх. Найдовше прожив він у Djahaï. Але раз добре запізнавшись з сими карликами, навчившись їх мови, і часто подорожуючи з ними разом, він мав змогу скорше ознайомлюватися і з іншими племенами Семанг', ще не знайомими, що зате були або особисто відомі його приятелям Djahaï або скорше довірялися сьому, «білому оранг'-утан'ові», бачучи в яких він добрих відносинах з їх одноплемінниками, хоч і незнайомими.

Шебеста в таких випадках дійсно представляв себе як білого Негрита, мешканця лісу — Оранг'-утан по малайському, — і се дуже цікавий факт, що ся рекомендація викликала довір'я і прихильність навіть іще не знайомих Семанг'ів. Автор, що правда, виразно каже про Семанг', що вони не мають окремих правил для приймання в плем'я чужинців, адоптації; але з сього прикладу стає очевидним, що думка про змінливість людської породи: мовляв людина іншої раси, крові, навіть кольору, може якимсь чином стати одноплемінником, кривим в повнім розумінню слова — думка, що творить властиву соціологічну базу адоптації і зустрічається у всіх пів-культурах світу, — не чужа і Семанг'ам, хоч тут вона і не цілком ще кристалізована і усвідомлена. А може тільки не просліджена до кінця автором, що видно не надав їй ніякої особливої ваги¹⁾.

Ся уривковість, чи поверховість інформації в другорядних питаннях, де все-таки варто було-б бути докладнішим, спинає нас зразу-ж перед одною з характеристичних рис авторового дослідчого методу. Загалом сей метод треба вважати щасливим: автор не жалує ніяких трудів, ні сил, ні здоров'я щоб увійти в контакт з об'єктом досліду і се чи не завжди вдається йому цілком. Але раз утворивши сей контакт, знайшовши так би мовити спільну мову, автор цілком піддається сій ілюзії повного порозуміння й сприймає явища й думки занадто просто, не шукаючи для них іншого толкування ніж те, що здається йому очевидним. Так ніби слова мають зовсім однакове значіння і для нього і для Семанг'.

Дуже характеристичний приклад з сього боку маємо в його розмові з одним Кенсію про кари, якими бог карає людей за провини. П. Шебеста запитав його, як бог може бачити усіх людей через листя в лісі, у всяких сховках тощо; на се Кенсію відповів: «Бачиш он ту гору? До неї треба йти три дні, а ті горби теж далеко звідсі. (Для бога-ж) всі гори так близько одно від одного, як хижі в нашому таборі. Він ходить поміж нами і знає все. Тому знає він і всі талайдн (провини) людей». До сього автор додає — «Ся відповідь «дикуна» так мене здивувала що я, вражений, замовк. Дійсно, ніколи я не сподівався від нього такої відповіді». (с. 247) — Дослідник ві

¹⁾ Для питання відносин до чужинців характеристична подробиця, що криваві жертви, що приносяться від імени цілого табору, очищують від гріхів тільки своїх. Коли під час бурі в таборі перебувають чужі люди, то мусять приносити окрему криваву жертву за свої власні гріхи. Порівн. P. P. Schebesta, Religiöse Anschauungen der Semang. Archiv f. Religionswissenschaft 1927 № 1, В. 1—2 с. 10.

здивування замовк... Він не питає, як се бог ходить між горами, так що його ніхто не бачить, як може він видіти талайдн різних людей одночасно—ніякого питання, що могло-б вяснити подробиці сеї думки у карлика, її справжній хід і специфічне забарвлення на місцевому культурному ґрунті. Але бо й нащо—образна відповідь Кенсію так нагадує європейську догму про всеприсутність божества, що автор вповні задовольняється аналогією і бере її за тотожність, не шукаючи навіть відмінних рис даної ідеї. Так повстає ситуація, що в науковому описі робить несподіване, не серйозне вражіння.— Не зменшаючи реальної вартости праці і наукових заслуг автора не можемо втриматися від порівняння, що викликає у нас ся розмова: порівняння з великодню розмовою пустельника і сатира та переконанням пустельника, мовляв козлоногий радіючи з весняного сонця теж величає велике християнське, свято—зворушливою помилкою палкого проповідника, яку з такою м'яркою іронією описав Анатоль Франс в одному з найкращих своїх оповідань.

Такі моменти в роботі П. Шебести хоч і не численні, все таки настроюють читача обережно і недовірливо, особливо в місцях, де теоретичні твердження автора не спираються на тут же подані конкретні вискази Семанґ', якими можна перевірити авторів висновок. А треба додати, що в тих випадках, коли читач має сю змогу перевірки, він не завжди зможе погодитися з толкуванням автора, і саме в сфері релігійної мисли Оранґ-утан, се-то там де, як сказано, знаходиться центр важкости самої роботи П. Шебести.

Ми вже завважали, що найліпше з усіх Негритів П. Шебеста дослідив Djahai і найбільше відомостей про негритьську релігію подано власне від них. Але на думку автора найавтентичніші відомості дали йому не вони, а Кенсію. Сього твердження автор властиво не обґрунтовує ніяк. З антропологічного погляду Кенсію ніби не можуть вважатися чистішими від чужих впливів ніж інші Семанґ'. Культурний інвентар Кенсію, форми побуту, не відрізняються багато від інших племен. До того Кенсію признають многоженство. У Djahai-ж автор його не знаходить, і сю рису, невідому у інших Пігмеїв, мабуть треба вважати саме за доказ малайського впливу на Кенсію.

Взагалі-бо вплив культурніших сусідів порушив глибоко всі племена Семанґ', що тепер знаходяться в повній економічній залежності від малайського населення, так що деякі групи майже не годують себе самі, не збирають лісових оводів і майже не полюють, а живуть тільки з рису, що зароблять у Малайців, чи то роботою у них, чи постачанням дерева, ротанґу і інших лісових продуктів. Перед сею залежністю не встоєє навіть «славнозвісна» полохливість карликів. Майже кожна група Семанґ' має якогось патрона—Малайця, у якого вона здобуває, чи то заробляє тепер вже необхідний їй запас рису, матерії, ножі і инше знаряддя, і сей Малаєць являється для даної групи посередником хоч не правильних, але все таки досить частих зносин зі зовнішнім світом і з цивілізацією. Разом з сею економічною залежністю іде також духова: Малайська мова заливає потрохи примітивні Семанґ'ські діалекти. Не тільки всі нові культурні предмети мають у Семанґ' малайські ймення, але часто малайські синоніми витискують з ужитку старі семанґ'ські слова. Окрім того майже всі дорослі Семанґ' з якими здибався Шебеста, говорили або хоч би розуміли по малайськи. Уже само се знайомство з другою, більш розвиненою мовою народу, в порівнянні з Семанґ' дуже культурного, мусіло глибоко вплинути на світогляд Семанґ'. Так можна напр. думати, що Малайцям вони завдячують поняття чисельности. Шебеста стверджує, що мова Djahai знає числити тільки до 1; всі дальші чисельники яких вони вживають—малайські. Семанґ' мають кілька форм множини, що правдоподібно до деякої міри заступали потребу чисельників у старих часах, коли Семанґ' ще не потрібували рахувати, бо рахувати вони навчилися аж від Малайців. Зате тепер при допомозі чужих слів

Семанг' сяк так рахують, в кожному разі вони знають, що се таке. А коли подумаємо який переворот се означає в розумі, в свідомості народу, що зовсім не знав числення, то прийдемо до висновку, що про повну примітивність Семанг' в сфері духовної культури не може бути мови так само, як про їх примітивність економічну. Не можна також говорити і про повну оригінальність їх релігійної системи у всіх її частинах, у якого-небудь з досліджених племен. Навпаки релігійна система, чи системи Семанг' роблять вражіння дуже різнобарвної мозаїки зложеної на протязі часу з усяких елементів. Але поки перейдемо до детального розгляду — варто кинути загальний погляд на сю релігію — се-то на її конкретні вияви в семанг'ському побуті.

Найбільш помітна риса релігії чи релігій Семанг' се страх перед громом і бурею. Він виявляється в криках та проханнях звернених до буряного неба і в кровавих жертвах. Підчас бурі людина, що хоче ублагати небо чи заспокоїти бурю, надрізує бамбуковим ножом свою литку і виточує з рани трохи крові та змішавши її з водою хлюпає нею на землю і вгору, до неба. В звязку з сим культом грому стоять різні заборони що-до поведінки і поживи. За порушення сих заборон приходить кара у вигляді грому, і уникнути її можна ціною оттакої кривавої жертви.

Друга виразна риса, се віра в чарівників — галя, що мають порозуміння з небом і стоять у якомусь звязку з тиграми — найбільшою небезпекою, яку знають Семанг'. Галя виконують сі свої зносини за допомогою спеціальних ритуальних хаток «пано», де вони розмовляють з духами ценою. По смерті «галя» звичайно покидає гріб і стає тигром.

Віра в життя по смерті взагалі існує, але не дуже розвинена і не має морального наверствования про кару або нагороду за гробом. Не має вона також звязку з вірою в богів. По смерті Семанг' оселяються на острові на захід сонця і навіщають своїх по ночах криком: юй, юй, юй. З невеличкими варіянтами ся віра існує у всіх Семанг'. Натомість не мають Семанг' ніякої покладінної обрядовости, ані «таємних товариств», спілок знахарів, то що.

Се основні риси, підвалини релігії Семанг', на якому здається нам можна-б побудувати і її дослід. Але автор виходить не від обрядовости — побутова, соціальна сторона релігії стоїть у нього на другому плані. Як теолог він звертається з початку до догматичного боку — і шукає певної системи вірувань, певного кредо Семанг'. Ключ для сих розшуків він мав в іменню семанг'ського бога Кареї (Кареї, Касі, або Кагеї — порівн. с. 19), що його внуками вважають себе Семанг'.

У Djahai, Кареї значить грім — се його ім'я викликають вони підчас бурі, йому приносять жертву крові. Шебеста настає на тому, що Кареї — грім і Кареї — бог не одне і те-ж. Але він не оповідає, яким чином йому вдалося перевести се тонке розмежування засобами такої примітивної мови...

Кареї має жінку Маноїд, яка сидить у землі. Має також синів і дочок. Се дійсно зовсім антропоморфне поняття, але-ж сама антропоморфність не перечить можливості, що Кареї — бог і грім — одне і те-ж. Антропоморфні уявлення грому відомі нам і з інших культур; в данім випадку правдоподібніше припустити, що Семанг', які в своїм самостійнім логічним розвитку ще не дійшли до рахування, до розмежування кількостей, не розмежовують і сих двох понять і просто вважають грім за чоловікоподібне ество. Шебеста оповідає, що коли діти кричать і мати хоче їм замкнути рота, їм кажуть: «Lawaid Karei». Коли хто сміється з собаки, або з мавпи-кра, коли хтось черпає воду засмолим горщиком, або кидає списом перед полуднем, або коли вбють одного з звірів, котрих їсти Семанг' не мають права — тоді також кажуть «Lawaid Karei». Автор перекладає се як: «грїх перед Кареї»; коли людина, мовляв, не «відпокутує» сей «грїх» жертвою, то Кареї карає її громом. Ставши міцно на ґрунт семанг'ського теїзму, — обґрунтовавши його

тим подвійним розділенням Кареї бога і грому, на яким він настоює, автор і отському семангському табу — lawaid, надає характер «гріху», моральної норми, як її розуміють вищі релігії. Хоч вже прикладання виразу «lawaid Karei» до дитячих пустошів, за які Кареї громом не карає, показує, що це погроза досить широкого характеру і натякає мабуть на ідею більш подібну до австралійського «табу» ніж до європейських «гріхів».

Взагалі спираючись більше на аналогії інших півкультурних релігій, як приміром різні океанійські і американські системи, ніж на аналогію католицької релігії, як се робить автор, ми могли-б толкувати ці самі факти дещо відмінно від нього. А саме: Кареї — грим, що уявляється в виді людини — зв'язаний з цілою низкою речей і вчинків, які викликають бурю, коли з ними необережно поводитись. Знищити наслідки такого необережного поведіння, се-то заспокоїти чи припинити бурю, можна тільки кров'ю. Вона паралізує зловіщу силу «Кареї». Се толкування, як сказано, цілком можливе на підставі інших етнологічних аналогій, і в праці П. Шебести немає нічого, що перечило-б такому розумінню фактів. Але справа не в самій термінології і, поки що, не в толкуванні: для сього перше мусить бути розібраний фактичний матеріал, з якого можна-б побудувати систему семангської релігії для потреб порівняної історії релігій. Бо самі Семанг не маючи власного Шінто, Лао, або Магомета, очевидно такою систематизацією своїх повір'їв не займалися. Се ввало в око і самому авторові — коли він з великим трудом витягнув з цілого синедріона старих Оранг'-утан (зібраних для сеї мети) елементи такої системи: ся система виявилась зовсім розбіжною з цілою низкою мітів, що існували у того-ж таки племені.

Правда і сама «система» у Djahai порівняно дуже проста: Кареї з виду подібний до мавпи з породи Symphalangus syndactylus з густою білою шерстю. Він живе в небі. Там він сидить на довжелезному сволоці «galagn» що по ньому ходить сонце з одного кінця неба на другий. Жінка Кареї — Маноїд сидить під землею. Коло Кареї на небеснім сволоці сидять його діти, а по іншій версії — брати, Та Pedn, Begreg, Karpegn і Takel (дівчина: дочка чи сестра Кареї). Всі вони називаються Оранг'-Гідоп — «живі люди». У деяких інформаторів імени Карпегн бракує.

З поміж усіх сих мешканців небесного сволока поруч Кареї особливо вирізняється Та Pedn. Чи як брат, чи як син Кареї, він завжди являється творцем усього на землі та заступником людей. Він дбає, щоб вони мали що їсти. Коли Кареї гремить, він обороняє їх. Один Djahai сказав навіть, що він добрий, а Кареї злий: Кареї утворив багато правил і карає за їх порушення. На питання як се так, що Кареї більший від Та-Pedn, але не сотворив нічого, а Та-Pedn сотворив усе, Шебеста одержав таке цікаве означення творчості¹⁾: «Кареї великий пан, а великі пани не працюють, за них роблять їх слуги і сини як Та-Педн». Але людей Та-Педн не сотворив, як вони з'явилися — сього Djahai не знають. Про своє походження всі Семанг оповідають таку легенду: з початку всі люди були Малайці. Але якось мавпа-берок запалила ліс і частина людей втікла до моря, а частина втікла в ліс і посмалася. Від вогню у них покрутилося волосся раз на все і так з'явилися чорні й кучеряві Семанг'.

Більше космогонічних відомостей добув автор у племені Кента. Центром їх «системи» являються свята гора Batu Ribn в краю Djahai. На думку Кента ся гора зробилася з маленької ритуальної хатки «пано», що її будували перші Семанг' вже після згаданого всесвітнього вогню. Batu Ribn — се центр землі. На ньому стояв колись височенний бамбук, аж до неба, і на сей бамбук Кареї (Кента кажуть Каєї) разом з братом Та Педном заложили кружало. З кружала до землі звисає шість ліян з різними овочами; кружало

¹⁾ У Семанг', що не знають наємної роботи, тільки у своїх відносинах до Малайців, воно дивує і робить вражіння чогось чужого.

крутиться, ліани пересуваються разом з ним і таким чином на землі один овочевий сезон змінюється другим. Понад кружалом сидить Begjäg, брат Кареї і панує над вітрами. Відомий вже сволок «galagn», проходить нижче, попід кружалом, на ньому ходить сонце і сидять Кареї і Та-Педн, а коло кожного сидить його жінка. Маноїд тут не жінка Кареї — вона баба всіх сих бегів. Але і тут як де инде живе вона під землею; під землею-ж, в іншій місці, живе баба божих жінок, вже знайома нам Такель. Під Бату-Рібн'ом знаходиться ніби озеро, куди спливає та кров, що люди виливають на землю при жертві; те що випліскують до гори попадає в овочі, що звисають з кружала. Цілу сю систему автор для більшої докладности представив графічно, але на жаль мусів тут же констатувати, що більшість мітів, які йому довелося чути, сею системою не покривалися. Так деякі Кента кажуть, що Кареї і Та-Педн сини Маноїд і Tindjeg, а їх жінки доньки подружжя Taseg і Tangoi.

Ще інший міт оповідає, як брати Кареї і Та-Педн украли доньок Вороги таким чином, що підняли її хату на небо, тоді як вона працювала на полі. На думку Кента Ворога і її доньки були Малайками — бо-ж Семанг землі не обробляють, і автор на сій же підставі вважає, що сей міт запозичений і новий.

Інший міт, що теж не погоджується з «системою», виводить ще одну постать, се Тагобн — смітниковий жук. Коли на світі було ще тільки небо і вода, а в небі сидів тільки Кареї, приніс Тагобн з дна моря грудку землі і вона все росла й росла, аж Медвідь потоптав її, так що зробилися гори і рівнини — інакше, треба думати, земля була-б заповнила собою світ. Тоді Кареї прийшов на землю і сотворив людей і кружало. Але на підставі іншої версії люди знайшлися так: прабаба Маноїд попросила у Кареї дитину і він виліпив глиняних дівчинку і хлопчика, що полежавши через ніч у рогожі стали живими. Цікаво, що перше зробив він саме дівчинку.

Так само як у Кента, так і у Djahai, велику ролю грає віра в духів, що живуть у квітах — Сеної. У Кента автор мав змогу обсервувати церемонію, підчас якої чарівник «галя» входить у зносини з сими духами. Для цього будують ритуальну хатку «паво» і в середині в ній сидять два галя, співаючи голосами зміненими залежно від того, чи в них вселяються Ценої чи чародійний тигр Відог («старий»), що живе на святім Бату-Рібні: се добрий тигр, він не шкочить людям. Дуже цінно, що авторові вдалося записати на фонограф чимало сих пісень. В своїй теперешній праці він подає тільки дві — пісню жіночих Ценої і пісню тигра. Але розуміється, на підставі сих двох текстів не можна скласти собі ніякої виразної думки про сю частину релігії Семанг. Автор, що називає віру в Ценої «поетичною стороною» негритьської релігії, здається також не прийшов до ніякого висновку про оригінальність цього моменту і того місця що він займає в розвитку семангських вірувань.

Як видно з уже сказаного, увага автора концентрується на богах, а розв'язку помічених тут протирічностей в сій сфері він знаходить ніби-то у племені Кенсію. Дійсно тутешній Олімп значно менше багатолюдний і тому простіший, хоч він має багато подібного до Олімпу Кента. Кенсію дали П. Шебесті вихід з того конфлікту, що так його бентежив — що до старшости Кареї і Та-Педн'а і в сьому вартість їх інформації для автора. Старий Кенсію, що навчав його, заявив: «Тебе всі дурили. Кареї і Та-Педн — одно і те-ж. В Пераку кажуть Кареї — ми кажемо Та-Педн, се те саме. Та-Педн живе вгорі і робить грім». (с. 241). Та-Педн має також kota: як би він його випустив то кіт наробив би багато лиха¹⁾.

Жінка Та-Педна називається тут Маноїд, вона така-ж стара як і він і була присутня при творінню землі з намулу, коли його добув жук з дна

¹⁾ В іншій місці поясняє автор пошану до котів порівняно новим знайомством Семангів з котами. Сей кіт Та-Педна отже мотив правдоподібно новий.

моря. Маноїд захотіла дітей і Та-Педн робив їх так: розстелив платок і на нього кинув якийсь овоч — і так зробилася дитина. Тут отже як і у Кента рішаюче для сотворення людини було загортання — у Кента в рогожу, у Кенсію — в платок.

Та-Педн і Ценої на думку Кенсію сидять під сонцем у небі, Маноїд як звичайно в землі. Сволока нема. Сонце-ж висить на ліяні, яку держить в руках менший брат Та-Педн, Kalsegn. Він крутить ліною і сонцем, а Та-Педн «боїться щоб він її не упустив та не розбив землі». Момент крутіння як бачимо знов спільний з мітологією Кента і взагалі ці дві системи вірувань значно ближчі між собою ніж до мітології Djahai, мабуть не менше дослідженої з боку Шебести, що жив з сим племенем найдовше, а дійсно таки простішої від сих двох. Автор же, як сказано, рішаючою для питання про релігії Семанг' вважає саме мітологію Кенсію. Кладучи найбільшу вагу на питання про найвищого бога, він з самого початку своєї роботи зайнятий тим щоб в'яснити відносини між Кареї і Та-Педном і правдоподібно — по змозі звести їх до одного знаменника. Таку знайшовши комбінацію, де обидві постаті ніби зливаються в одну, він і вважає кардинальне питання в'ясненим і справу дослідження релігії Семанг' налаженою.

Але що властиво, окрім чисто практичних мотивів — упрощення релігійної системи карликів, промовляє за те, аби вважати варіант Кенсію рішаючим? Інформатор Кенсію заявив Шебесті, що його обманювали. В праці, яку ми тут розглядаємо, автор не пояснює, як розуміти сей найвіщий закид старого Семанг'а. В иншій місці П. Шебеста висловлюється докладніше. «Розуміється, признає він, мене ніхто не обманював, але справа стоїть так, що бог-громовик у Семанг' раніше називався Та-Педн, так як його називають тепер північні племена. Він робив грім, але з часом сталося, що сей сам грім персоніфіковано (грим — кареї) і поставлено на місці Та-Педна. Та-Педна відсунено, зроблено з нього сина або брата Кареї, але він зостався творцем. Се психологічна підвалина справи. Зовнішня-ж причина сеї зміни се вплив дуалістичної мітології Пле-Сакаї» (иншого негроїдного народу, але нерідного з Семанг'ами). Пле знають двох богів — нерідних братів, що в свою чергу репрезентують два культурні елементи, чорний і брунатний, при чому брунатний брат, бог Пле, очевидно, предок свого народу, являється підвладним богам Кареї, чорному, що репрезентує очевидно Семанг'ів. На кінці світа Кареї буде знищений і знов занане Пле, повір'я що відбиває чужість Кареї для сакайської мітології. Ся мітологія позичила його від Семанг'ів і дивним здається пояснювати релігійну еволюцію останніх власне впливом Пле. До того-ж, як бачимо, Пле позичили саме ім'я Кареї, отже або зробили свою позичку після роздвоєння семанг'ського громовика, так що дуалізм Пле новіший від дуалізму Семанг', або назва Кареї існувала давно, а не з'явилася під впливом Пле, як каже Шебеста. Так чи инакше аргументи на користь первісності, Та-Педна і теорії Кенсію не мають великої вартости і не підтримують авторового толкування. Але щоб перевірити вартість сього толкування, необхідно проаналізувати весь намічений тут історично-релігійний матеріал — його окремі складники і їх відносини між собою.

Насамперед спинимось на «богах», чи то на іменнях, що з'являються в сих мітологіях. Між ними майже нема таких, що в усіх обставинах мали-б однакову характеристику і були-б відомі всім племенам. Кареї і Та-Педн міняються весь час, инші менші боги ще більше змінливі. Єдиний виімок — се Маноїд, чи то жінка Кареї, чи Та-Педн'а, чи мати їх обох, чи одного з них; чи баба богів, або «прабаба» взагалі — завжди у всіх обставинах і у всіх системах вона в головному однакова: вона найстарша — її батьки невідомі, вона ніколи не має батьків, чи хоч би матери (як напр. в деяких системах Кареї, що являється її сином). Далі у всіх системах, що їх відмітив Шебеста, вона завжди знаходиться в землі і приймає, або

збирає кров, що при жертвах вихлюпують на землю. На жаль, автор, що найбільше займається генеалогією і ерархією богів і майже не цікавиться їх функціями і прерогативами, не вияснив нам і образу Маноїд — ані її значення в світогляді, ані її впливу на побут Семанг'. З даного ним матеріалу можна винести тільки одно загальне враження про кардинальне значення сей постати, можливо найстаршої з усіх, і її перманентність у всяких мітологічних комбінаціях, що торкаються інших богів.

Серед цих комбінацій вирізняються, як першорядні, три мотиви: сотворення світу з грудки землі добутої з дна моря, космічний сволок по котрім ходить сонце, і кружало з ліянами. Всі вони належать до поширених мітичних мотивів, приналежних до культур ріжного, звичайно не високого степеня розвитку і безсумнівно являються імпортованими продуктами в краю примітивних карликів так само, як історія в Вороною, що її не-тубільність відмітив уже автор. Сотворення землі з грудки винесеної з моря для українського читача особливо характеристичний — сей мотив відомий і нашій мітології. Цікаво, що в Семанг'ському варіанті, так як і у нас, грудку добуває не сам бог, а другорядне божество, деміург у якого по нашому варіанту бог добуває землю хитрістю, а у Семанг' захоплює просто без переходів — очевидно через забуття якогось епізоду сього міта, що мусів осісти в глибині Маляки, зайшовши від якогось культурнішого народу Азії на одній з тих мандрівок до-околя землі, що він відбував мабуть не раз застрягаючи то в Східній Європі то в Америці. Характеристично, що у Семанг' він відомий саме північним племенам, ближчим до континенту, і звязаний з іншими мандрівними мітичними мотивами. Djahai його не знають.

Не менш очевидна запозиченість іншого мотива — космічного сволока. Се мотив правда менш поширений і загалом невідомий вищекультурним народам, але у півцивілізованих народів він не рідкий. Всюди де він трапляється, він має звязок з певною будівельною системою — саме з хатнім сволоком, що з людської домівки перекидається у всесвіт. Семанг'ам для сього мотиву бракує всякого побутового оправдання. Хати на палях — на малайський лад — вони будують рідко, а звичайно живуть в шатрах зроблених з прямокутної заслони з гилля й листя, підпертої двома сохами. Сволока тут нема і ясно, що мешканці таких шатрів не могли видумати сього мотиву. Не дивно, що він не поширився у всіх племен, так що Кенсію, наприклад — його не знають.

Не менш як сей сволок, здається чужим у Семанг'ському побуті мотив космічного кружала. Семанг' не знають ані колеса ані гончарного круга, ні навіть сверла і опертих на принципі шруби знарядів чи технік; при таких умовах кружало, що з нього звисають овочеві ліяни, не могло з'явитися в семанг'ським світогляді самостійно. В кентському міті цікаво, що се кружало і сволок не звязані органічно і тимчасом як функція сволока більш менш постійна, про кружало і бамбук, що його підтримує, кажуть, що їх мовляв вже нема тепер. Ще важніше — те що кружало, сей типовий сонячний символ, у Семанг' цілком не звязаний з сонцем. Сонце у Кента ходить по сволоці ніжче від кружала. Додаймо й те, що кружало у Семанг' крутиться само, — не будучи глибоко обізнані з механізмом ротації, Семанг' не цікавилися питанням, хто чи що крутить кружало. Та найбільше значення має на нашу думку сей момент: всі ці космічні символи, що виступають в мітології Семанг', а сонце-кружало спеціально, звичайно опановують обрядовість тих релігій, до яких вони належать органічно, або куди врослися вони глибоко, а у Семанг' не мають ніякого звязку з ритуалом. Кружало Кента функціонує тільки в сфері уяви. Се не культовий, не релігійний мотив, а просто казковий, подібний до інших. Сонце, яке репрезентується сими ріжними мотивами, у Семанг' не грає великої ролі: вони бачуть його рідко в своїм пралісі, не шукають і не цінять його. Шебеста завважив, що навіть діти не шукають сонячних місць для забави, а граються в кущах. Він часто повторяє, що Семанг'

чують себе добре тільки в сутінку лісу, а бентежаться на вільному просторі. В краю померлих, де немає горя, панує завжди холодок.

Без потрібного матеріялу під рукою не беремося судити про значення мотиву ліян у Кента і Кенсію. Правдоподібно, що се одна з варіацій на тему ланцюга від неба до землі, широко розповсюдженого мотиву, що в виді квіткового ланцюга існує власне в нещодаздекій від Малаки Полінезії¹⁾. Завважимо до речі, що квіти як ритуальні покраси спільні сим двом народам також — Семанг і Полінезійцям. Але чи зв'язані ці покраси з космічним уявленням ліян як підпор світу, се питання лишається ще не ясним.

Не спиняючись на мотиві сотворіння людей, слабо розвиненім у Семанг — Djahai, як сказано, нічого про се не знають, а міти Кента і Кенсію являються варіантами досить типового оповідання, в якому цікаво відзначити тільки оживляючу ролю пелени — здобутка в семангським побуті мабуть недавнього, можемо сконстатувати, що мітологія Семанг, так як її дослідив Шебеста, складається в великій мірі з елементів чужих семангській культурі: запозичених у більш культурних народів, Малайців і інших. Те, що можна сказати про мітологічні мотиви, в трохи ослабленій формі слід повторити і з приводу окремих постатей богів. Окрім одної Маноїд, богині землі з цілком виразною і постійною характеристикою, ці постаті носять сліди численних змін і переоцінок, що мусіли відбуватися в семангським світогляді мабуть за часів зустрічі Семанг з Малайцями. Характеристична риса сього процесу — се хитання першости між двома головними постатями богів, так би мовити — боротьба за владу, бо не вважаючи на монотеїстичні тенденції автора в ні одній з семангських релігійних систем він не може показати нам тільки одного бога.

Коли відкинемо синів Кареї у Djahai, які окрім Та-Педн'а не мають ані виразної фізіономії, ні постійних функцій, то у всіх семангських мітологічних системах опинимось перед парою богів з ніби-то поділеними функціями і владою, в дійсності-ж залежних один від одного.

Маємо властиво 3 комбінації. 1) Батько і син — Кареї і Та-Педн. Та-Педн сотворив світ, але Кареї надав сьому світові закони, і від їх виконання залежить світовий лад. Коли Кареї карає за порушення сих законів, Та Педн боронить людей, заступається за них. Але від жертв на честь Кареї залежить урожай. Все таки Кареї «злий» і серця й надія людей звертається до Та-Педн — се той бог з яким вони хочуть мати діло.

2) Брати — Кареї і Та-Педн. Вони разом панують над землею, приймають ту частину кривавої жертви, що йде до неба. Разом крадуть жінок — се мирне двосцарство, дуалізм, а ніяк не монотеїзм.

Але автор підкреслив, що ці два брати у Кенсію зливаються в одно. Та-Педн дійсно абсорбує Кареї, але чи-ж він лишається самодержцем? Ні, над ним сидить його менший брат, що крутить сонцем. Маємо отже ще одну комбінацію — 3) два брати — Та-Педн і Кальцеґн (Kalcegn). Автор не звертає на нього уваги і через се не подає нам майже ніякого матеріялу для осуду сеї постаті, але із згаданого видно, що вона зовсім не маловажна. Та-Педн боїться, що Кальцеґн упустить сонце і розіб'є його, Тапеднову, землю — отже про всевладність і всемогутність не може бути й мови, коли Та-Педн не розпоряджає сонцем та до того ще й боїться його. Се теж не монотеїзм в справжньому розумінню слова.

Се, правда, і не політеїзм; в дійсності мабуть ми маємо тут діло не з якоюсь єдиною системою, а з обломками різних релігій, що борються за перевагу, з відгомонами релігійних революцій, що не закінчилися і мабуть і не встигнуть вже дійти до чогось певного в житті сього виміраючого народця. Не беремося толкувати сеї боротьби ані тої, що мусіла бути між

¹⁾ Порівн. новішу працю на сю тему в Folk-Lore 1924: R. Pettazzoni, The chain of atoms і розбір її та додатки П. Глядківського в „Первіснім Громадянстві“ 1926, в. III.

«батьком і сином», ані між «братами». Підкреслюємо тільки, що сліди її видні всюди, і там навіть, де Шебеста знаходить повне монотеїчне вирішення. І тут також ми маємо ту саму ситуацію, вічну в історії релігій: перед побідним титаном стає грізна постать Зевса, що в свою чергу знов упаде перед наступом побідного нового бога. Нові культури давні новими обставинами, новими потребами, новими сусідами міняються один за одним, а в мітології тим часом боги воюють між собою, ділять владу, переслідують, підозрівають один одного — як се ми й бачимо в різних семангських «системах». Для нас в сім синкретизмі особливо цікаво те, що в своїх загальних рисах він виявляє чимало схожого з нашим народнім синкретизмом, бо в багатьох моментах отих відносин між семангською двійкою богів ми маємо немов спрощені паралелі до нашої народньої Біблії з її барвистими оповіданнями про складні відносини між богом і деміургом в справі творення світу і боротьби за владу над ним. Сей паралелізм може бути цікавим прикладом того, в яких одноманітних формах азійський релігійний світ, в певних обставинах поширював свої мотиви на схід і на захід. Але з другого боку тому, що всього семангського синкретизму не можна вивести з самої Азії, бо в ньому є чимало елементів иншого походження, сей паралелізм з українською мітологією творить немов пригадку про те, що і в нашому синкретизмі не слід пояснювати всього самим азійським сусідством, бо як бачимо, дуже схожі до наших мотиви можуть складатися і в цілком инших культурних оточеннях, під впливом соціологічних законів очевидно більш широких ніж саме культурне запозичення.

Що до семангських систем, то як сказано, вони не мають виробленого характеру і ледве чи колись і скристалізуються цілком. Дві тисячі карликів, що заселяють праліс середньої Малаки живуть в тяжких обставинах — хвороби і голод настають на життя сеї породи, природна неплідність жінок загострюється ще правилом, що по смерті дитини матері не слід родити три роки, бо друга дитина помре також. До сього додати слід і часту неохоту до дітей, таку рідку у примітивних: Шебеста зустрічав молодих людей, що виразно висловлювали небажання мати потомство. А Семанг'и у Малайців славляться знанням превентивних і абортійних рослинних засобів! Річ ясна, що при таких умовах Семанг' мусять вимерти досить швидко і мабуть таки не закінчать своєї релігійної еволюції. Ясно й те, що функцію, що положила на них етнологія — дати образ цілком первісної, не розвиненої чи «не вісуютої» релігії, вони виконати не можуть також. Релігія, що має в собі сліди таких перемін, стількох чужих впливів, не може бути названа «первісною» в тім значенні, як уживають се слово дослідники «найпримітивніших».

Ось висновок, що на нашу думку виринав із праці П. Шебести по тому питанню, що було поставлене в її центрі що-до монотеїзму Семанг'. В дійсності се релігія не «первісна» і не монотеїчна.

Тим не менше матеріяли Шебести дають дуже багато цікавого і такого, що розминаючись з його тезою, все таки дуже цінне для історії релігій взагалі і для первісних релігій зокрема. Ся релігія у Семанг', так як можна собі її уявити відкинувши сю новішу плутанину імен і генеалогій, складається з таких типових для примітивних культур елементів. В центрі стоїть персоналіфікація землі в постаті старої жінки Маноїд, що приймає криваві жертви і дає гарні овочі. Поруч з нею, можливо новішого походження, персоналіфікація бурного неба (як було сказано — погідне, сонячне небо Семанг' не цікавить). Вони разом творять одну з тих божеських пар, що лежать в основі багатьох вегетаційних релігій особливо океанійських (як новозеландські Папа і Рангі) — їх найліпшим відомим прикладом являється єгипетська пара-Кеб і Нут. Те одначе, що Семанг' не розвинули відповідно сього мотиву, як він звичайно виступає у инших народів — про відділення неба від землі і таке инше, каже нам ставитись до нього з деякою обережністю.

Дуже можливо дійсно, що небо-Кареї на семангським ґрунті увійшов у зносини з землею Маноїд досить недавно. Можливо, що бог-ґрім з його непостійною характеристикою й ім'ям також являється новим мешканцем семангського пантеону, де першою панувала, як і в стількох інших релігіях, сама земля—отся власне Гея-Маноїд. Таке враження складається вже і на підставі книги Шебести, але особливо поважні аргументи для сього погляду знаходимо у згаданій статті, де Шебеста наводить формули що виголошуються при кривавій жертві. В них як об'єкт жертви всюди виступає Маноїд, і тільки коментар Шебести відмічає посередню роллю громовика в сих обрядах. — Ось ці формули: «Ти там, бабо, ти там внизу! я кидаю вино (Shuld?) свою до Педна, я плачу, не зухвала (се каже жінка) я»¹⁾.

Інша формула: «Ти там, бабо Маноїд, піди до внуків твоїх (до Оранг Гідоп). О, візьми сам, (-а? чи се Маноїд чи до Та-Педн, не ясно), слухай добре ухом своїм: не брешу я, я плачу твій довг (довг тобі), я боюся грому твого, не розмахуй шнурком. Внизу внуки твої бояться». Як бачимо всі ці формули не заперечують пріоритету Маноїд, вона дорівнює впливу громовикові і можливо старша ще за нього.

Обрядовість Семанг не перечеить такій концепції історії їх релігії. Одинокий обряд, що описує Шебеста, має на увазі ґрім і землю, і то її перед усім. Культ рослинних духів Ценої, що концентрується в ритуальній хатці, не має органічного звязку з вірою у громовика. Що-ж до заборон, в яких звичайно краще ніж де виявляється релігійна думка народу, то між ними можна відзначити чотири типи, що в своїй більшості не мають виразного звязку з вірою в богів.

Се 1) заборони звязані з сексуальним життям — здається слабо розроблені; 2) заборони звязані з первісними господарськими функціями Семанг — з полюванням, рибальством, подорожами²⁾ то що; 3) заборони, що до різних нових предметів культурного вжитку — наприклад заборона черпати воду з ріки горщиком, дивитися в зеркало на дворі, з окрема на сонці (до речі сказавши «примітивний монотеїчний бог» Кареї дуже кохається у зеркалах), і нарешті — 4) заборони що-до різних звірів. З релігійного погляду значучі тільки останні. Вони торкаються таких тварин: Djahai забороняють дрочити і глузувати: з кота, собаки, п'явки, мавпи берок і мавпи кра; вбивати не можна чорних ос, «птахів Сангід і Цюх і ще деяких» (автор не поясняє, ближче що то за птахи). Не можна також вбивати і їсти будь яких звірів вихованих в таборі, зокрема вихованих при грудях, людським молоком (продавати їх можна хоч би й на зарізі³⁾).

Відомості про звірячі табу Кента дещо відмінні. Вбивати не можна антилопу *Tragulus ravis*, ос і дві пташачі породи *Polychimas cinereus* і *Anthasoceros malayanus*. Почувши крик сих птахів Кента замовкають. Окрім того не можна глузувати з п'явки, вужа, метеликів і різних мавпячих пород.

Так отже мавпи займають важне місце в семангських практиках як і в мітології, з чого можна судити, про колишній культ мавп. Автор не віддав сьому питанню всеї належної уваги, але і він визначив чимало важних мотивів. Вже сказано, що Кареї з виду мавпа, пожар на початку світу був ділом царя мавпи — раджа Берок. Наведемо нарешті ще одну легенду звязану з Бату-Рібном, де виступає мавпа, — її можна вважати мабуть за старший місцевий міт про святу гору — старший в порівнянні з наведеним вже про бамбук і кружало. Автор чув се оповідання в околиці самого Бату-

¹⁾ P. P. Schebesta, *Religiöse Anschauungen* с. 8. ²⁾ З сього приводу хочемо відмітити, що Семанг виявляють теж деякі сліди дорожньої обрядовості, бо на її вагу ми старалися звертати увагу в наших роботах. Вони вважають напр., що вернувшись з далекої дороги до дому людині не слід входити відразу в зносини з своїми, говорити з ними, то що, а треба перше трохи посидіти мовчки, очевидно „оббутися“. На жаль ся інформація зовсім відірвана у Шебести. ³⁾ З сього приводу автор запитує чи в сім звичаю не слід бачити джерела тотемізму.

Рібн, оповідали, що колись давно Семанґ' поглузували з мавпи, побачивши як вона танцювала. Карей розсердився за се і кинув у них каменем. Якийсь чарівник потер сей камінь руками і той почав рости, рости, аж став такий як гора — се й є Бату (камінь) Рібн. В середині сидять замкнені непослушні Семанґ, а зверху на ньому видно, мовляв, ту мавпу, що вони висміяли. Окрім цікавої ролі мавпи в сій легенді звернемо увагу на мотиви релігійних практик, що в ній представлені — сеї риси ми не знаходимо в інших, правдоподібно запозичених мітах. Історія діється через порушення табу, що ще й тепер має обовязкову силу; камінь росте через інтервенцію «галя» — фактора і тепер ще могутнього в семанґським культі. Що-ж до мавп то слід додати, що вони грають велику ролю і в словесності Семанґ. П. Шебеста наводить кілька пісень, що описують побут мавп, в роді тої, що вже була опублікована у В. Скита¹⁾. Сі пісні не мають в собі чогось спеціально релігійного, але в сполученню з уже наведеними тут фактами вони підкреслюють ще більше ту ролю, що грають мавпи в світогляді Семанґ'.

З дрібних рис сього світогляду слід відзначити такі подробиці. Семанґ бояться покійників «jurl», що тривожать їх по ночах своєрідним звірячим криком. Після смерті в таборі вони або переходять на нове місце, по змозі на другий бік якої небудь ріки, для більшої остороги перед мерцем, або коли се трудно, то ховають мерця за рікою, далеко від свого табору. По похороні бувають одні, двое або трое поминок. Існують теж певні табу. Грїб копають неглибокий із бічною нішою, в якій лежить сам мерлець. Нішу замикають паліччям — як каже автор, аби звірі не відкопали (очевидно, аби мерць не встав).

Що до подружних правил то вони зводяться до таких заборон: не можна одружуватись з братами і сестрами рідними і впервих, і з бабою, що приймала на світ (даного хлопця); зносини з свекрами обмежені не менш строгими табу, як у Африці або за Тихим Океаном. Цікаво, що не вважаючи на дуже часті розводи у Семанґ' відносини до «минулих» свекрів підлягають і надалі всім табу.

Наскільки тубільні сі правила — не вяснено. Не можна сказати нічого певного з сього боку і про інститут «галя». Деякі сумніви про їх тубільність викликає те, що всі замовляння, що записав від них Шебеста, зложені малайською мовою. Уряд галя спадковий в певних родинах, так само і бабування.

Сим закінчимо реферат цікавого змісту останньої роботи П. Шебести. Маємо вражіння, що автор закінчив її з переконанням, що зустрінувся з останками дійсно примітивного людства, які своїм скромним існуванням все таки свідчать про первісну доброту Творіння. Автор хвалить їх добрість, мудре вдоволення з свого скромного прожитку, якого Семанґ, мовляв, не заміняли-б на всі вигоди культури з її неволею. Вони не гоняться за земними добрами і воліють своє життя в пралісі без журби і в душевному спокою. Тому й вертаються вони знов і знов до свого пралісу і уникають чужинців. Не будемо наводити всіх міркувань автора на сю тему. Симпатія викликана сим семанґським аскетизмом — на жаль примусовим, а не вибраним, — мудрістю, смиренністю, що вбачається вченому місіонерові у бідних Семанґ, має більш емоційний характер ніж об'єктивно науковий. Патер Шебеста навіть у науковій експедиції лишається дійсно «все таки священником», як се він і каже про себе, оповідаючи нам про хрещення умираючої дівчинки Темпо-Ангелі — в таборі Djahaі. Можливо, що часом ся прикмета обсерватора дає себе знати не лише в настроях і почуттях, але й в вибранню фактів, себ-то в перецінюванню одних явищ коштом повної неуваги до других. А як ми звернули увагу — сі «другі» бувають часто дуже інтересні і більш обіцяючі для пізнання побуту Семанґ, ніж перші.

¹⁾ Walter Skeat, Wild tribes of the Malay peninsula. Порівн. переклад у нас: Первісні оповідання Африки та Америки с. 15 (передмова).

КЛИМЕНТ КВІТКА.

МАКСИМОВИЧ і АЛЯБ'ЄВ

в історії збирання українських мелодій.

Історії збирання і вивчення творів української народної музики досі не вложено, не існує такої історії і для цілої групи слов'янських народів. Зареєструємо оці короткі перегляди.

Цілу Слов'янщину обсягає L. Kuba, Přehled slovanské melografie (Sborník I. Sjezdu slovanských geografů a etnografů v Praze 1924), видано 1926 р., с. 331—334. За доповнення служить перегляд новіших видань, поданий тим самим автором в Празькому часописі Dalibor №№ 4—6 (Rozhled po současné melografice slovanské).

Перегляди, присвячені великоруській народній музиці, звичайно уділяють невеличке місце і українській: Рыбаков, Русская пѣсня (Энциклоп. словарь Брокгауза-Ефрона, т. XXVII, 1899 року, стор. 315—321) А. Маслов в книжці «Опыт руководства къ изученію русской народной музыки», Москва 1911. М. Иванов, Сборники народных пѣсень, в II томі його «Історії музыкальнаго розвитку Россіи», СПб. 1912.

А. Финагин, — «Русская народная песня» (видав «Российский Институт Истории Искусств», Петроград, 1923), в противність до переглядів попередніх трьох великоруських авторів, обмежується великоруськими піснями; проте його праці не повинен обминути й той, хто студіює спеціально українські пісні.

Окремо про українську народню музику: Ф. Колесса, Кілька слів про збиранє і гармонізованє укр. пісень (Артистичний Вістник 1905 р. у Львові) і «З царини української музичної етнографії» (Записки Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові т. СХХХVI, 1925 р., — в цьому перегляді дано невеличке місце й працям по великоруській народній музиці). Відомості про роботу останніх років: К. Квітка в часописі «Етнография», № 1—2, Москва 1926.

Обширну історію збирання матеріалів до української народної музики і її студіювання я заходився складати 1915 року, і тоді попрацював найбільше над давнішим періодом цієї історії. Відмовившись потім від заміру звершити її в цілості, я останніми роками опублікував монографії з пізнішого періоду: «М. Лисенко як збирач нар. пісень» (Повідомлення Кабінету Музичної Етнографії Укр. Академії Наук № 1, 1923 р.; друга розвідка, вложена на підставі Лисенкового рукописного архіву, має бути незабаром опублікована в присвяченому Лисенкові збірникові Музею Діячів України), «Ф. Колесса» (часопис «Музыка» 1925 р. № 11—12), «П. Демущкий» (Етнографічний Вісник кн. 6, 1928 р.).

В розправах про Лисенка і про Демущкого обговорював я питання, що стосуються не тільки до їх діяльності, але й до всього дотеперішнього ходу розвитку української музичної фольклористики, і що мусіли-б бути в тому чи іншому напрямі обговорені в загальній, інтродуктивній чи конклюдивній, частині вказаної історії, як би хто взявся її писати (в останній розправі

с.с. XLIII—XLIV, XLVII—LXIX і LXIII вкінці—LXIV; до історії теоретичного вивчення відносяться с.с. 82—84 в студії про теорію Сокальського, Етн. Вісник, кн. 6).

Також і оцей артикул я мушу місцями розширювати, викладаючи погляди принципиальної натури, бо ця праця публікується не в первісно задуманому виді, — не як розділ історії. Облада народної музики не належить до тих, де можна обмежуватися монографічною рамкою, предпосилаючи, що загальні поняття, постановка загальних проблем і головні прагнення, потреби та перспективи наукової діяльності в даній області всім відомі.

Збірка, про яку головню іде річ в цій студії, має такий титул: «Голоса українскихъ пѣсень, изданные Михаиломъ Максимовичемъ. Тетрадь первая. Москва. Въ университетской типографіи. 1834».

З передмови до опублікованого того самого 1834-го року збірника «Українскія народныя пѣсни, изданные Михаиломъ Максимовичемъ. Часть первая» (с. VII) видно, що «Голоса» вийшли в світ передніше.

В студії Ф. Савченка («Україна» 1927 р. кн. 6) про найперший збірник Максимовича («Малороссійскія пѣсни»), виданий в Москві 1827 року, було згадано і про «Голоса укр. пѣсень», при тому констатовано, що в Києві нема ні одного екземпляра цього музичного збірника. Варто було-б з'ясувати, чи є екземпляр взагалі десь на Україні; сподіваюся, що люди, які знають такий екземпляр на Україні, особливо в наукових або громадських бібліотеках, відгукнуться і пришлють до Української Академії Наук відомості про нього. Свого часу я питав покойного Володимира Науменка, як відомого доховника всього з'язаного з пам'яттю Максимовича; В. П. відповів, що йому не пощастило добути екземпляра цієї збірки, і що екземпляра не було навіть у самого Максимовича. Пізніше я бачив екземпляр в тодішній Петербурзькій Імператорській Публичній Бібліотеці (це було 1915 року).

Єдина відома мені критична згадка про цю музичну збірку знаходиться в книжці «Григорій Тимофеевъ. А. А. Алябевъ. Очеркъ жизни и творчества. Муз. издательство П. Юргенсона въ Москвѣ. 1912». Там на стор. 61-ій наведено й початкові слова всіх 25 вміщених в збірці пісень. В цій монографії читаємо:

«Сборникъ украинскихъ пѣсень Максимовича и Алябева являясь однимъ изъ первыхъ по времени изданій записей украинскихъ пѣсень и первымъ опытомъ ихъ гармонизаціи, занимаетъ въ исторіи русской музыкальной этнографіи весьма почетное мѣсто. Повидимому и самая запись напѣвовъ пѣсень принадлежитъ Алябеву. Въ статьѣ Н. Чаева о Максимовичѣ сказано про этотъ сборникъ: „мелодія записаны съ народнаго голоса и приведены въ порядокъ знаменитымъ Алябевымъ“.

А. Н. Сѣровъ въ статьѣ „Музыка южно-русскихъ пѣсень“ (1861 г.) упоминаетъ о сборникѣ, относя его къ числу „замѣчательнѣйшихъ изъ доселѣ изданныхъ сборниковъ украинскихъ пѣсень“.

Гармонизація Алябева сдѣлана чисто и выдержанно по стилю простому и яеному съ весьма ограниченнымъ употребленіемъ септаккордовъ, но этотъ стиль, аналогичный со стилемъ найбілье незамысловатыхъ по гармоніи его романсовъ, въ сущности является всетаки искусственнымъ, такъ какъ онъ не считается съ такъ называемыми церковными или греческими ладами, въ которыхъ построены народныя малорусскія пѣсни. Записи пѣсень сборника Максимовича и Алябева не выходятъ изъ рамокъ современнаго мажора и минора“ (ст. 25).

Що розглядана збірка дала першу спробу гармонизації українських народніх пісень, це несправедливо.

Правильно було-б підкреслити, що це була перша збірка, присвячена виключно українським мелодіям, — давніше, в 18 віці їм було відведено деяке місце в збірниках руських пісень Трутовського і Прача, а 1833 року у Львові Вацлав з Олеська видав українські мелодії в записі К. Ліпінського всуміш з польськими. Але гармонизація вже була пробувана в усіх піснях тих давніших збірників.

Можна також з приводу цієї збірки підкреслити, що Максимович, котрий «занимаєть мѣсто въ ряду самыхъ раннихъ, самыхъ усердныхъ и самыхъ»

бевкорыстныхъ изслѣдователей народной поезіи въ Россіи и Европѣ»¹⁾, і був у східньому слов'янстві перший професіональний учений, що видав тексти народніх пісень,—разом з тим був перший у цілому слов'янстві професіональний учений, що видав народні мелодії»²⁾).

Посилка на Серова може нав'язати читачеві неточне уявлення.

Вираз «замѣчательный» має різні відтінки значення, в даному разі цей вираз треба брати не як резюме продуманої пильної критичної роботи над збіркою, що привела до похвального висновку, а просто в розумінні «гідний уваги», — і такого визначення неможна заперечувати хоч би з огляду на хронологічне місце цього видання в історії збирання та публікування зразків української музичної творчості.

Писання Серова про музику українських пісень в «Основі» 1861 р., кн. 3—4, зосталося незакінчене, у всякому разі незакінчене друком,— це випливає саме із того, що в нім не дано обіщаного в нім розбору збірника Максимовича — Аляб'єва і інших збірників, отже невідомо, як саме оцінював Серов ці збірники, або до якого висновку прийшов би, як би більше в них заглибився; в пізнішій розправі «Русская народная пѣсня, какъ предметъ науки», опублікованій в часописі «Музыкальный сезонъ» 1869, № 18, Серов вже взагалі не згадував про давніші українські збірники і рекомендував пізніші.

Згода Г. Тимофєєва, що Аляб'єв сам записав мелодії, не уgruntований. Цитована на potwierдження цього згодау фраза Чаєва (Русскій Архивъ 1874 р. стор. 1061) двозначно вложена; її можна розуміти так, що *ablativus auctoris* «Алябєвымъ» зв'язаний тільки з останнім предикатом «приведены» (в порядок), а до предикату «записаны» вказівки на чинну особу нема, словами «мелодіи записаны съ народнаго голосу» Чаєв хотів зазначити джерело, не торкаючися питання про те, хто саме записував. Але допустімо, що Чаєв хотів сказати саме те, що заключив біограф Аляб'єва — так з реферату Чаєва невідомо, на яких даних опіралос'я-б таке повідомлення. Взагалі нема жадних натяків на те, щоб Аляб'єв їздив на Україну. Нема вказівок на те, щоб українські селяни, чи хоч би й пани співали йому в Москві; це останнє, правда, зовсім не є щось неймовірне; але-ж ми маємо пояснення Максимовича в передмові: «Занимаясь собираніємъ Украинскихъ пѣсень, я, сколько могъ, доставалъ и напѣвы или мотивы оныхъ. — А. А. Алябєвъ взялъ на себя трудъ арранжировать ихъ для пѣнья и фортепiano».

Вираз «доставалъ напѣвы или мотивы» треба, мабуть, розуміти так, що Максимович стимулював інших людей записувати мелодії для його збірки; щоб побільшити таке збирання записів, він і в передмові до «Укр. нар. п.» 1834 року писав: «прошу всѣхъ, кто имѣеть случай, доставлять мнѣ списки Украинскихъ пѣсень... кто можетъ, то и съ напѣвомъ». Невідомо, чи пускаячи в світ «тетрадь первую» «Голосів» (видання не продовжувалося), Максимович зробив якийсь вибір з матеріялу, що йому надавали, чи видав все, що на той час надійшло, чи може, здав справу вибору на Аляб'єва.

Є ще одна, не зазначена у Г. Тимофєєва, вказівка, точна що до часу праці Аляб'єва, але надто неясна в самому визначенні цієї праці. «Биографическій словарь профессоровъ и преподавателей И. Московскаго Университета», ч. II, 1855 р., в артикулі про Максимовича додає до згадки за «Голоса Украинскихъ пѣсень» таке пояснення (с. 17): «25 напѣвовъ, положенныхъ ему на ноты А. А. Алябєвымъ въ бытность его на Кавказѣ 1832 г.»

¹⁾ М. Драгоманов, Некролог Максимовича — Вѣстникъ Европы. 1874 № 3, с. 446.

²⁾ Jan Ritter z Rittersbergu (1780—1841), що видав 1829 р. в Празі *Ceske narodni písně a melodiami*, до 1821 р. служив на військовій службі, а потім віддався розмаїтим літературним заняттям, писав драми, праці з військової історії, збирав матеріяли до словаря чеських художників (*Ottův Slovník Naučny XXI, 831*).

Артикула того зложено на підставі автобіографічного листа Максимовича до С. Шевирьова, пізніше надрукованого в щомісячнику «Кіевская Старина» за 1904 р., IX, в автентичній редакції, але не до кінця. Замість закінчення там відсилка: «Далѣ слѣдуетъ перечень трудовъ ученыхъ и литературныхъ почти въ томъ же изложеніи, что и въ словарѣ».

Може в самому листі був точніше пояснений спосіб зложення збірника (оригіналу в рукописному відділі Всенародної Бібліотеки України, куди було передано архів «Київської Старини», не знайшлося, — може він зберігся в тій частині паперів Максимовича, яку здавна держить для опрацювання В. Данилов у Ленінграді). Слова «положенихъ ему на ноты», — чи були вони автентичним виразом Максимовича, чи формулюванням Шевирьова на підставі хоч автобіографічного листа Максимовича, хоч давніших усних чи писаних повідомлень Максимовича або пізніших пояснень, — показують, що той, хто так формулював зовсім не уявляв, оскільки була важлива точна інформація про те, як саме складався збірник. Як би річ ішла про роботу Аляб'єва тільки над гармонізацією, — на що було-б згадувати, де був у часі цієї роботи Максимович. Цитований вираз, як би був єдиним свідомством, сам по собі навівав би такий здогад, що і Аляб'єв 1832 року вже повернувся, за офіційним чи неофіційним дозволом, з Сибіру (хоч іще й не в Москву, — бувати в столицях йому ще довго було заборонено після звільнення від заслання на Сибір), їздив, як і Максимович, на Кавказькі Мінеральні Води (Максимовича було відряжено «въ Кавказскую область для собиранія растений и для поправленія минеральными водами разстроеннаго здоровья»), і там записав мелодії з голосу самого Максимовича, чи якоїсь людини українського роду, котра товаришувала Максимовичеві в подорожі, чи від Українців, яких Максимовичеві не важко було знайти на Кавказьких Мінеральних Водах і між наїзними хворими, і між осельниками. Вираз «положить на ноты» визначає записати мелодію з голосу, а не скомпонувати акомпанімент до мелодії вже записаної. — Але такий здогад перечив би поясненню «доставалъ напѣвы» в передмові Максимовича, тож треба дати перевагу цьому останньому поясненню, як безумовно автентичному, в виразі «положенихъ ему на ноты» вбачати вияв того, що Максимович не розрізняв записування мелодій від їх гармонізації (як не розрізняє цього й тепер маса осіб, які, не знаючися взагалі на музиці, не вважають за потрібне уважати навіть на те, що вповні доступне для розуміння всім непричетним), — а у виразі «въ бытность его на Кавказѣ» — або вияв диспропорції в меморизації, — внесення неістотного на шкоду істотному, або вказівку таки на те, що і Аляб'єв 1832 року був на Кавказі і там з направи Максимовича згармонізував мелодії, які Максимович уже перед тим «доставалъ» у записаному виді. Максимович міг взяти з собою ті записи на Кавказ, наперед умовившись з Аляб'євим, що той попрацює там над ними на дозвіллі. Обидва свідчення, — що Максимович добув готові записи мелодій, і що Аляб'єв положив мелодії на ноты, найкраще погоджуються таким здогадом: ті готові записи були невмілі; Аляб'єв, редагуючи їх, перевіряв принаймні те, що можна було перевірити за допомогою Максимовича, — останній хоч сам співав, хоч зводив Аляб'єва з співаками; перевірювання часом бувало рівноварте записуванню, коли первісний музичний запис був зовсім непридатний, або коли варіант, з яким Аляб'єв мав діло в натурі, дуже відрізнявся від того, що служив до попереднього запису; де-які мелодії Аляб'єв міг при тому і вперше записати. Переважав же і був в основі все таки музичний матеріал, що Максимович здобув перед тим в виді готових записів, і тому він в лаконічній передмові до збірника обмежився поясненням, що він «доставалъ напѣвы».

Можна було-б потратити багато місця на інтерпретацію, яка-б помирила обидві наведені суперечні відомості, і на здогади про те, рефлексом яких фактів, може й дуже важливих для в'яснення способу зложення збірника,

була ота згадка про Кавказ, сама по собі неначе безцільна; але найпевніше, все таки, буде держатися слів передмови, бо їх автентичність безсумнівна.

Д. Сабанєєв (История русской музыки, Москва, 1924, с.с. 27 і 32), констатує, що перші російські композитори (в XVIII віці) були кріпаки, двораки та «разночинцы», і приписуючи «сдвигу» спричиненому Великою Французькою Револуцією ту зміну, що в XIX віці музика перестала бути заняттям негідним високої шляхти, інформує: «само дворянство не очень утруждало себя изучением техники мастерства: черная работа (инструментовка, даже гармонизация) обычно поручалась по прежнему выученикам из крепостных, сам же «маэстро» ограничивался сочинением мелодии и славой композитора. Так сочиняли даже самые выдающиеся дилетанты-дворяне (Верстовский, Варламов, Алябьев)». Коли-б це справді був звичайний для того часу спосіб, то з цього випливає-б, що такого роду роботу, як гармонізацію готових мелодій, Аляб'єв, коли і взяв на себе, то імовірно фактично доручив якомусь своєму кріпакові чи дворакові. Але Сабанєєв не вказав точних фактів і рації, з якої він вважав за можливе зробити на підставі цих фактів узагальнення (оскільки це узагальнення поспішне, показує те, що воно зачіпає й Варламова, котрий, хоч і був шляхетського походження, мусів заробляти на хліб професійною музичною роботою).

Вільшого, ніж оте, що було цитовано тут з Максимовичевих передмов і з Біогр. Словаря професорів Моск. Унів., ми не дізнаємося про саме збирання мелодій.

В надмірному лаконізмі Максимовича можна замітити один вияв неначе навмисного умовчання. Тим часом як випускаючи одночасно збірник текстів, Максимович назвав його «Українські народні пісні», титул цієї музичної збірки «Голоса українських пісень» не має в собі визначення «народних».

Хто, беручи в руки цей сливе вікової давности збірник, уявляв би наперед солодкість моменту, коли перед ним відкриється таємниця того, що звучало за найбільшого розквіту народної пісні, і що пізніше було забуте або змодернізоване; хто сподівався-б побачити оригінальні мелодії до інтересніших з тих пісень, що їх слова зустрічаються в давніх збірниках пісенних текстів, а в пізніших уже не зустрічаються,—того «Голоса українських пісень» мусять розчарувати.

Той, хто вивчав би пам'ятники української музики в хронологічному порядку їх опублікування в друку, почасти був би підготований до цього розчарування: студіюючи перед тим музичні збірники Трутовського і Прача (їх також нема в Києві), він би вже побачив, що саме в цих найдавніших збірниках українські мелодії мають не старинний і не оригінальний характер. Проте зоставалася-б надія, що Максимовичева збірка — не така. Ті попередні збирачі — не рівня Максимовичеві. Хоч Максимович лагодив цю збірку за московського періоду свого життя, коли він ще не віддавався філології і історії, він уже й тоді був досить заглиблений в історичні традиції українського народу; можна-б сподіватися, що в збірці, яку він видав, оскільки невеликий її розмір обов'язував до розважного вибору, музичний матеріал був би оригімальніший і відповідний до фізіономії, яку мають його збірники, видані без нот. Розуміється, щоб зробити добрий вибір керуючися саме музичними прикметами мелодій, треба було-б того роду підготування, якого Максимович не мав; але як би хоч і без чисто музичних критеріїв була поставлена мета дати зразки мелодій хоч би до всіх тих родів пісень, які представлені своєю поетичною стороною в одночасно виданому Максимовичем збірнику пісенних текстів, то в результаті й українська народна музика була-б показана розмаїтшими і характеристичнішими знаками.

Насправді в розгляданій музичній збірці є тільки 11 мелодій до тих пісень, що їх тексти вміщені в Максимовичевому збірникові 1834 року, що виданий без нот. Останні 14 — це інші пісні, і вибір їх не відповідає за-

гальній фізіономії зазначеного одночасного збірника текстів. Значну частину цього останнього, правда, становлять тексти дум, а точного запису мелодій дум не могло бути за передфонографічної доби (навіть після винайдення фонографу проблема фіксації подібних співів не є вповні розв'язана). Але хоч би й таким схематичним уривком, як той, що його пізніше подав Рубець в кінці свого збірника «Двісті шестнадцять нар. укр. нап'явовъ» (Москва 1873), ми були-б тепер дуже раді, бо вони хоч би в грубих рисах показали-б типи рецитуння дум, що існували в першій третині XIX віку, і дали-б змогу порівняти їх з пізнішими записами й простежити зміни в основному та в окремих виявах. У всякому разі, виходячи з змісту Максимовичевих збірників пісенних текстів, можна-б сподіватися побачити найвдатніші записи хоч би строфових історичних пісень. Але й цих останніх між «Голосами» нема, зате є мелодії до пісень «Одна гора високая, а другая низька» (№ 12), «Ой під вишнею, під черешнею», (№ 22) «Віють вітри, віють буйні». Крім таких загально відомих по цей день, є там і такий ефемерний утвір, що в часі складання збірника був, мабуть, модним в своєму місці: «Од Полтави до Хорола везуть жінку прокурора». Домішкою такого елемента можна пояснити зазначену вище особливість титулу збірки.

Ми не тільки не маємо даних, щоб судити, оскільки точність зазначення мелодій могла бути досягнена в збірці Максимовича — Аляб'єва, але не маємо навіть вказівок на те, що самий ідеал точності справді був свідомо утверджений. Нема певности, що Максимович сам прагнув зберегти й розповсюдити зразки української музичної творчости в строгій неторканості. Ніщо не свідчить про те, що він поставився до справи опублікування пам'яток української музичної творчости з такою розважністю, до якої забов'язувало його становище ученого.

Хоч Максимович був, як вище зазначено, перший в слов'янстві професіональний учений, що заходився видавати народні мелодії, проте по ньому ще не помітно, щоб уже визрів принцип об'єктивного наукового відношення так до мелодій як до текстів. В передмовах до своїх збірників він все вихваляв українські народні пісні, і виходило, що їх естетична гідність була оправданням тої уваги, яку він їм уділяв, і до якої закликав, — отже, виходить, як би вони не здавалися гарні, то може-б і не варто було стільки коло них поратися. «Чувствую живо красоту нашихъ народныхъ п'есень... прошу вс'іхъ Малороссіянъ принять участіе въ этомъ д'ѣлѣ» (записування), — писав Максимович у виданні 1834 року; ще й пізніше, в передмові до збірника 1849 року, він замічав: «... въ д'ѣлѣ искусства важенъ судъ художника, и потому я припомню зд'ѣсь моимъ читателямъ мн'ѣніе Гоголя, котораго поэтическое дарованіе взлел'яно звуками украинскихъ п'есень». Ф. Савченко в згаданій студії з'ясував способи редакційної роботи Максимовича над збірником 1827 року; нема даних покладати, що його внутрішні переконання в допустимості поліпшування записаного тексту пізніше змінилися радикально. Як би це сталося, то може, в пізніших збірниках було-б дано місце признанню помилки в праці, опублікованій за дуже молодого віку.

Чи згоджуватися з Г. Тимофєєвим, що розглядана збірка займає в історії східно-слов'янської музичної етнографії вельми почесне місце, це належить насамперед від того, що саме розуміти під етнографією. Надто часто забувають, що музична етнографія є наука і надто часто прикладають цю навву до діяльності, яка не має прикмет діяльності наукової. В Росії

„изученія народной жизни еще съ конца XVIII в'ѣка внушались возникавшей потребностью самосознанія, любопытствомъ и сочувствіемъ, но не были руководимы ясными научными приѣмами и сознательной задачей. В ту эпоху, когда готовились д'ѣятели этнографіи отъ двадцатыхъ и сороковыхъ годовъ, въ наукѣ университетской... для этого изученія не было м'ѣста... Этнографія, какъ наука, еще не подозр'явалась... Изученія начинались, но оставались еще на рукахъ любителей, мало или совс'ѣмъ не подготовлен-

ныхъ. Даже люди, какъ Надеждинъ, который былъ даже большимъ ученымъ, не были въ этнографіи настоящими спеціалистами¹⁾.

Це визначення належить А. Пипінові (Історія Русской этнографіи I, с. 321, 376—7), до котрого пасують ті самі слова, які він приклав до Надеждіна, і котрий в усякому разі не був надто строгий і екзигентний в справі обсягу поняття етнографії, сам розширяючи його в своїому писанні до крайности. Отже було-б дивним випадком, як би музична етнографія, яка вимагає сполучення двох родів освіти в тій особі, що береться до цієї парости, випередила етнографію загальну, щоб точність, об'єктивність і ріжносторонність у виборі й описі фактів та в постереженнях раніше виявилось саме в області музики; цього дива не сталося, і Аляб'єв не був людиною, яка-б ішла попереду свого віку.

Зложити збірника народніх мелодій — це типичний рід чинности, яка в очах громади дає право на звання етнографа-музиканта. Але музична етнографія не замикається тільки в нотному транскрибуванні мелодій, хоч би зробленому з можливою пильністю. Вже здавна повелось, що нотама передосилаються якісь більш або менш змістовні передмови, і М. Іванов у згаданому перегляді дав догану де-яким виданням (И. Русскаго Географическаго Общества!), що в них «научныхъ объясненій — никакихъ; всякому предоставляется думать объ этихъ записяхъ, что угодно, вѣрять или не вѣрять точности ихъ» (с. 343); «читателю предоставляется самому разбираться въ предлагаемомъ матеріалѣ» (с. 351—з приводу укр. збірників О. Рубця).

Треба однак розібратися в тому, якого роду наукові пояснення конче потрібні в збірнику, і що саме розуміти під поясненням. Не входячи докладніше в це питання, можна згруба замітити, що коли наукову чинність розкладають на опис та пояснення, то під поясненням, в протиставленні до опису, звичайно розуміють саме теоретизування; противно, пояснення такого роду, як вказівки на те, де записано пісню, характеристика осіб, що її співали, обрєслєння, так мовити, її географічного та соціального ареалу, її побутової ролі, відомості про народній музичний побут взагалі, про обставини, при яких записано дану пісню, спроби при можливості визначити самі манери співу, — ті, що їх знаки нотного письма не спроможні виразити, — це все входить в опис, як описом є і самий нотний запис мелодій; опис нотним письмом і словами є одна цілість. Що до пояснєнь в розумінні теоретичних висновків, то вони в самому збірнику не конче потрібні, але для установлення точности і правильности музичного тексту вони мають те значення, що характеризують самого записувача; при тому ступінь вірогідности самих записів не конче відповідає ступенєві виявленої в теоретичних поясненнях теоретичної підготованости записувача: коли в його теоретичних ідеях позначається тенденція, це зменшує об'єктивну цінність матеріалу тим, що дає підставу передпокладати відповідну тенденцію, — коли це в самій нотній транскрипції (хоч і тут суб'єктивність сприймання, взагалі неминуча, хоч би запис роблено з фонограми, значною мірою з'умовлюється усевоченими теоретичними ідеями), — то в виборі матеріалу: коли збирач записує і публікує не все, що чув, то може занехати саме ті пісні і варіанти, які перечать його теорії.

Недостача або повна відсутність першого роду «пояснєнь» — тих, що відносяться «до опису», є болюча хиба дотеперішньої праці над українською народньою музикою, — хиба такого роду, що, властиво кажучи й самий термін «етнографія» тут треба прикладати в застереженням. Дослід мелодики, ритмики народніх пісєнь, — це можна називати музичною етнографією, можна й не називати, включаючи цей дослід просто в музикологію; а назва «музична етнографія», що у нас утворилася і застосовується звичайно поверхово та

¹⁾ До-речі, Надеждін був дуже заприязнений з Максимовичем і „какъ человекъ гораздо больше крупнаго дарованія и учености, — цмѣль, повидимому немалое вліяніе на направление трудовъ Максимовича“ (Пыпинъ, цит. твір. III, с. 17).

занадто щедро, — повинна-б, коли становити річ строго, визначати такий напрям досліду, при якому-б було ясно, що це є ділянка етнографії. Як етнографію в цілому, так музичну етнографію, тоб-то парость етнографії, в зіставленні з науками, з якими ця цілість і окремі її ділянки схрещуються, повинна-б характеризувати жива безпосередня обсервація фактів і явищ; всесторонній комплексний їх опис; генералізація на підставі власне такого роду матеріялу. Недавно я мав нагоду зазначити недостачі в сучасному стані досліду народньої музики такими рядками («Етнографічний Вістник» кн. 6, с. LXIII):

«Многолітня¹⁾ стаціонарна етно-музикографічна робота на селі могла-б внести в наше лодознавство багато такого, що йому бракує. Ми вже розноряджуємо дуже великою кількістю записаних мелодій, маємо праці над їх класифікацією і спроби історично-еволюційних збудувань, але нам бракує постережень над музичним побутом, над самим процесом творення пісні, її міграцією, трансформацією. Ці процеси відбуваються на наших очах, але при екскурсійній етнографічній роботі можливі тільки уривкові спостереження, які дають тільки самому екскурсантові вказівки на те, що, як і де треба було-б дослідити систематично, як би була змога довше пожити в даній місцевості. Ці хвиливі бліки викликають тільки тугу за стаціонарною роботою. Суперечки в основному питанні про індивідуальне і колективне в загалді народньої творчості угрунтовуються з боку прихильників тої чи іншої теорії на надто фрагментарному фактичному матеріялі; генетичні здогади більше будуються на постереженнях над екзотичними народами, тимчасом побут слов'янських народів, ще досі є ґрунт для не менш навчальних постережень.

Не досліджені відносини між професіональною і непрофесіональною музикою, народній інструментальний дилетантизм, народня музична термінологія, масовий рівень музикальності хочби в одному якомусь селі: що саме являється справді спільним надбанням «народу» в розумінні більшості хочби між самим селянством, — і що належить до віртуозности одарованіших одиниць».

З такого погляду можна констатувати, що музичної етнографії у точному розумінні у нас іще досі немає.

Але наука про народню музику може бути конструована не тільки як парость етнографії; вона є рівночасно парость музикології, аналогічно до того, що й дослід інших родів народнього мистецтва є рівночасно і парость етнографії, і парость відповідного відділу мистецтвознавства. Із цього факта тільки досі не зроблено висновку, що на означення такого рівноправного напряму досліду варто було-б поруч із терміном «музична етнографія», ввести в ужиток термін «етно-музикологія». В такому етно-музикологічному аспекті можна центр досліду вбачати і в аналізі самих мелодій.

Та як би ні означати науку про народню музику, — тут, як і в багатьох інших випадках, можна витратити на дефініцію та визначення місця в класифікації наук без краю багато того дорогого часу, який з більшим пожитком пішов би на самий дослід, — треба признати, що ця наука ще ніде не поставлена, як слід, і коли говорити про історію музичної етнографії, то ми здібаємося з трудністю, що нема ери, від якої можна було-б починати ту історію в дійсному розумінні. Втім умовно можна залучити в один ланцюг історичний огляд всього, що досі зроблено в напрямі пізнання народньої музики, — чи то з проблісками наукової думки, чи без таких проблісків, — з тим застереженням, що повільне зростання наукового духу в пій області не було автономним, що пізніші діячі тут загалом в далеко більшій мірі переймали принципи і методи з інших наук, ніж усвоювали їх з праць своїх попередників власне по музичній роботі. Процес розвою не був встятно поступовим, бо історична галерея діячів представляла надто різні їх фізіономії.

¹⁾ В „Етн. Віснику“ це слово перероблено проти моєї волі вже після останньої коректи, яку я підписав, тому я цитую з автентичного тексту.

в області поезії, набуті звички раптом відпадають, коли річ переходить на музику.

Я витяг із збірки «Голоса укр. п'єсенъ» саме цю мелодію не тільки з приводу приведеної уваги Максимовича, а ще й тому, що вона сама по собі високоцінна і дуже характеристична для українських обрядових пісень. Та на жаль вона не характеристична для розгляданого збірника: вона служить за окрасу збірника, але належить в ньому до винятків. У всякому разі одно те, що такого роду мелодія в цій збірці є, ставить її на багато вище понад попередні збірки Трутовського і Прача,—притягаючи до порівняння власне українські розділи тих збірників.

Мелодії пісень з подібними словами і сливе однаковою ритмічною схемою записали недавно Володимир Харків і я в різних пунктах Чернігівської округи,—там такі пісні живуть досі, як «гряні» (тросецькі); сподіваюся, що ці записи невдовзі будуть видані, і, хто зацікавиться, зможе звірити з ними ритмічну схему поданої тут пісні з збірника Максимовича-Аляб'єва. При цьому будуть помічені невеличкі ритмічні відмінності. Хто, схотів би, напевно зможе і сам напитати і записати варіанти поміж лівобережними веснянками (початкові слова — і так: «Грала вірочка, іграла») та звірити їх з ритмічною схемою наведеної мелодії.

Я зовсім не хочу внушати, що зазначені невідності самі по собі свідчать за неточністю запису чи довільністю редакції в збірці Максимовича-Аляб'єва; але обидві зазначені вади не виключені, і тому, на жаль, нема змоги зробити певного висновку, що ритмічний тип сезонних пісень, представлений цими варіантами, справді має таку різностать, яка вирисовується на поданому тут музичному тексті.

І помімо порівняння з пізнішими записами цей музичний текст сам у собі замкає питання: чи справді ритмічна схема обох віршів в оригіналі була неоднакова, і при подібності 1—2 тактів з 5—6 мала місце відмінність між тактами 3—4 з одної сторони і 7—8 з другої.

Коли-ж і відкинути скрупули та прийняти редакцію цієї мелодії в збірнику Максимовича-Аляб'єва за ритмічно-точну, то до використання її для досліду трансформації і міграції ритмічних типів виступає та перешкода, що не визначено, з якої місцевості цей запис походить.

Зазначу недогляд: під нотами стоїть «зоре, зоренько», а в окремо надрукованому тексті «ти, зоречко».

Визначається в збірнику ще весільна пісня «Ой летять галочки» — № 5; друга весільна пісня (№ 4) не має старинного обрядового характеру; це само по собі нічого не свідчить проти запису чи редакції,—в весільний обряд справді проникають пісні новіших стилів,—так мовити, по-за каноном, і наявність подібного зразка в виданню сливе столітньої давности показує, що вже тоді така практика мала місце.—Під № 3 стоїть мелодія до пісні «Віють вітри» з істотною відміною в закінченні, рівняючи з тим як цю пісню пізніше друковано, і як її співають тепер на сцені в «Наталці Полтавці». Та нема певности чи справді цей найдавніший (скільки мені відомо) запис зберіг первісну каденцію, чи може це була індивідуальна фантазія співака, записувача, або гармонізатора. Так само зістається непевною октава в замкненні мелодії № 18, що тут пристосована до слів «І сплю, мені сниться»; ця мелодія, і тепер дуже відома — з словами «У сусіда хата біла», звичайно кінчиться на примі. Підойма на октаву — не характеристичний для Українців спосіб замикати мелодію, він ще й досі дуже рідкий в одноголосому співі, а розглядаючи збірник, на жаль, не може бути підставою щоб судити про давність цього способу. Було би недоцільно подавати тут мої уваги до всіх мелодій збірки, бо репродукувати всі мелодії тут неспромога, і з читачів хіба що зовсім винятково хто дістав би саму збірку та перевірів ці уваги.

Коли з музичного матеріалу, зібраного Максимовичем, щось зісталось невикористаним у цій збірці, то ця решта могла залишитися і в паперах Аляб'єва. Родиться питання, чи не з цих матеріалів взяті ті шість українських мелодій, які обробив теж Аляб'єв, і які були опубліковані по-за розгляданим збірником. Г. Тимофєєв очевидно в цьому не сумнівався, бо в покажчику творів Аляб'єва «по роду их», де вокальні твори зареєстровано за абеткою по авторах текстів, ті 6 пісень стоять теж під прізвищем «Максимович» (с. 74) зараз по обговореній тут збірці. В хронологічному покажчику творів ці 6 пісень стоять так само вслід за тими, що увійшли в збірку, видану Максимовичем, — під 1834 роком. Але ця дата, як і сполучення з ім'ям Максимовича, мабуть тільки здогадова; невідомо, чи бачив Г. Тимофєєв самий рукопис. Друкованими Г. Тимофєєв бачив ці пісні тільки в виданні Ю. Грессера в Москві 1859 року; Г. Тимофєєв догадувався, що це видання було не першим. В моїх руках тільки пізніше і останнє видання цих 6 пісень — П. Юргенсона в Москві, з датою цензурного дозволу 30-го мая 1878 року. Ці пісні і входили в виданий того року збір творів Аляб'єва (в 4-х частинах) і продавалися як окремих зшиток, то-ж познайомитися з ними піснями читачеві далеко легше, ніж з тими, що увійшли в збірку видану Максимовичем. В приступному мені виданні цих 6-х пісень помітка надто лаконічна: «Музыка А. Алябьева», — отже тут можна справді вже думати все що завгодно, — і те, що Аляб'єв зовсім вільно переробив народні мелодії, і навіть те, що він сам їх скомпонував. За покажчиком Г. Тимофєєва виходить, що вони і записані і гармонізовані Аляб'євим (с. 62); на с. 51 в одному місці визначено так само, а в другому місці визначено тільки «гармонізовані», але невідомо, чи почерпнуті ці відомості з Грессерова видання чи з інших джерел.

В числі цих 6-х пісень маємо одну з найпоширеніших на Україні та й на Великорусі — про раненого козака, що перед смертю посилав коня додому¹⁾. Вона досі розробляється в народі в нечисленних і дуже розбіжних відмінах. В Максимовичевому збірникові 1834 року, що без нот, є три варіанти цієї пісні (с.с. 151—154, №№ 15—17), але між ними нема жадного ідентичного з текстом Аляб'єва. Цей останній текст і неповний, і позначається надто великою, як до українських пісень цього роду, нерівноскладовістю; в віршовій формі цього тексту нерівноскладовість неначе принципіальна, а не випадкова (ця трапляється винятково і в багатьох українських піснях, принципіально рівноскладових). Це явище було би інтересне, як би була певність у точності запису, і не було-б підстави думати, що співак просто забув докладний текст пісні (як і той, хто диктував варіант № 16 в Укр. нар. п. Максимовича, с. 152—3, мабуть, збивався в другій половині пісні). Між иншим, в тексті є й огріх проти української мови: «плити» замість «пливти» або «плисти». Важливіша особливість музичної форми цієї пісні у Аляб'єва. Її характеристична відзнака — це незвичайна довжина музичної строфи, що обіймає дві поетичні строфи по 4 вірші кожна. Ця високорозвинена, як на народню пісню, форма, витворюється тут дуже простим способом: в музиці до кожної другої поетичної строфи, при однаковості аподози, в прозаї вноситься зміна (основну мінорну тему перенесено там на терцію вище в паралельний мажор). Подібні варіації в народньому співі можна спостерігати не рідко, але не трапляється, щоб та сама варіація приходила в регулярній черзі, об'єднуючи таким чином дві, чи більше строфи в групу вищого порядку.

Мелодія пісні «Северин», вповні західнього характеру; в ній є така фраза, як в мелодії всеслов'янського (не народнього походження) гімну *Hej slovane*, пристосованій і до польського гімну *Jeszcze Polska nie zginęła*; ритмічна

¹⁾ Франко. Студії над укр. нар. піснями IX.

схема, як у пісні «Северин» звичайна напр. польським церковним колядам¹⁾; тим більше вражає великорусизм в її мові: «Моя дівчина й прясти майстериця». Подібної фрази нема в варіанті цієї пісні, вміщеному в збірнику Коціпінського під заголовком «На тобі небоже, що мені негоже» з приміткою «з любимох пісень князя Г. Я. Потемкина».

Пісня «Покинута козачка» («Ой болить серце») ритмічно оригінальна і робить честь тому, хто утворив її музику, до якої-б верстви він не належав. Незвичайне «та і голівонька» в підтекстуванні не знаходить potwierдження в дальших строфах тексту, де виявляється схема 5+5,— така, яка була-б і в першій строфі, як би там замість «та і» стояло звичайне «тай». В дальшому тексті по українськи було-б (вона) «лучча», «краща», а не «лучше», «краще».

В мелодії до пісні «Ой я козак Захаренко з бандурою веселенько» перша тема притикає до відомої з «Гречаників»; особливість саме мелодії, яка у Аляб'єва,— спад на ундециму f^{\prime} —с. Такий інтервал, коли його справді списано з натури, показує як вибрик бравого надвірнього бандуристи або хоч і пана—гумориста так званого хлопоманського чи «балагульського» типу. Початкові слова цієї пісні, з відмінами і прив'язані до інших мелодій, знаходяться в збірнику Коціпінського.

В пісні «Да їхав чумак з Дону» Аляб'єв очевидно не зорудував з ритмом, до того-ж ці початкові слова підставлено під нотами очевидно неправильно, тоб-то проти звичаїв, які можна постерегти в народніх піснях; ця ненатуральність, силуваність певно походила від того, що Аляб'єв хотів погодити музичний акцент з словесним «їхав». Така погодженість в народніх співах зовсім не обов'язкова.

Граціозна «Шинкарочка» викликає особливий жаль, що не можна поклатися на точність її музичного й словесного тексту. Перша строфа цієї пісні така: «Як я *устану у* ранці, || горілочка *у* шклянці, || як я *устану у* ночі, || горілочка *у* печі». В українській мові «в»-пріменник і «в»-префікс може чергуватися з «у»; в цій пісні вжито виключно «у»-форм (я їх тут визначив курсивом). В двох останніх віршах ці форми пристосовано до мелодії так, що замість сподіваної погодженості «у ночі... у печі...» (її дуже легко можна було-б додержати, не міняючи мелодії) втворена пикантна непогодженість «у нбчі... у печі...». Але в перших двох віршах для «у»-форм («у ранці... у шклянці») довелось дробити відповідну ноту. Тим часом як би було ужито основних «в»-форм, і ці вірші були-б шестискладові («Як я встану вранці, || горілочка в шклянці»), це пасувало-б і до мелодії, яка сама по собі, з чисто музичного погляду, не вимагає дроблення тонів *cis* і *fis* (і вони таки не дробляться далі при повторенні мелодії до слів «Гой серденько серденько») і до будови другої строфи, де ясно виявляється основна шестискладовість: «Було-б мені зранка || горілочку (*sic*) шклянка». Штучне збільшення кількості складів через уживання «у»-форм вимагає великого напруження в тих випадках, коли доводиться вимовляти справді роздільно другий звук «у», з двох однакових звуків, що йдуть один по одному,—надто тим, що тут треба співати, як зазначено, в темпі *Allegretto* в шіснадцятих частках на одному й тому самому тональному рівні. Отже чи справді існувала в натурі така штучна манера? Скільки тепер доводиться постерегати, *hiatus* в народніх співах обминається у Українців тим, що вставляється «й», але перед «у» цей звук вставляється тільки тоді, коли музичний момент вимагає, щоб «у» не збігалось в одному складі з попереднім голосовим звуком, тоб-то щоб не творився дифтонг, який би відповідав одній тільки ноті.

Оскільки мій досвід дозволяє мені робити здогади, в даному разі справді могло-б бути «Як я *устану*»,— не «й *устану*» і не «встану»,— бо при цій

¹⁾ Див. Kantyczki z nutami. Zebrał Jan Kaszycki. Kraków 1911, ч. 1. №№ 45, 62, 73, 101, 111, 143, 161, 162.

останній формі на склад «я (в)» приходилося-б у мелодії два різні (лігвані) тони *h* і *ais*; при цій розщепленості і при короткості часів обох тонів (шіснадцяток) справді легше ужити «у»-форми, пристосувавши «у» до *ais*, ніж протягти «я» на *ais* і відірвати від ритмічної вартости *ais* ще час на звуку «вст». При тому *hiatus* не утворюється, бо в коротких ритмічних часах вимова *я+у* наближається до дифтонга «*яу*», отже нема потреби розділяти *я* і *у* через *й*. Що ж до «устану *у* ранці», «горілочка *у* шклянці», то могло бути так, що Аляб'єв, чувши або бачивши на письмі форми «уранці» і подібні і не підозріваючи їх альтернативного характеру, зредагував пісню з музичної сторони застосовно до цих форм, тоб-то роздробив відповідні вісімки. Коли він сам записував цю пісню, то міг це зробити тому, що український білябіяльний консонант *v* (*w*) в його мовному сприйманні став ближче до вокала «у», отже так він і позначив цей звук.

Форми «підьмо», «ходьмо», ужиті в цій пісні, може єдесь в народі по сусідству з поляками під впливом «*pojdźmy*», «*chodźmy*» (мені форми) «підьмо», «ходьмо» не траплялися ні в природі, ні в друкованих чи недрукованих записях), але певніше, що пісню, зазначену у Аляб'єва, зложила або передавала особа, яка не досить добре знала українську народню мову; може, це був Поляк, що жив на Україні.

Текст розглянутих шістьох укр. пісень, виданих по-за збіркою 1834 року, взагалі показує, що Максимович не був причетний до їх редакції.

Відаючи тут нижче чимало місця в'ясненню фізіономії Аляб'єва я не вихожу з тези, що всякого записувача чи редактора записів народніх мелодій треба підозрівати в непошані до оригіналу, оскільки загальні дані про рівень розвитку цього музичного діяча не дають зазначеної гарантії. Але ці дані дуже потрібні і важливі, коли в музичному тексті замічаються явища, не потвержені іншими записами — такими які можуть вважатися певніші тим, що зроблені за часів більшого поширення наукових принципів, зроблені людьми потрібного для цієї роботи напрямку; особливо-ж коли в критикованому тексті є щось, що перечить постереженням, які можна зробити на підставі інших певніших записів.

Однак, треба щоб ці спостереження чи узагальнення були справді певні. Що до цього цитована вище оцінка Г. Тимофєєва здається непослідовною.

З одної сторони звеличивши збірника Максимовича-Аляб'єва і піднісни його на вельми почесне місце в історії етнографії, Г. Тимофєєв з другої сторони, хоч і не в ясно вираженій формі, приписав збірникові ваду, яка-б уже до щенту нищила його придатність, як наукового матеріалу: українські пісні, як узагальнював Г. Тимофєєв, збудовані на так званих церковних або, грецьких ладах, а записи розгляданого збірника не виходять з рамок сьогочасної мажора і мінора. Маємо тут звичайний, на жаль, спосіб брати неперевірений довільний принцип за критерій певности записів.

В рефераті «Князь В. Ф. Одоевскій и его значение в истории русской церковной и народной музыки», читаному 1904 року і надрукованому 1906 р. в I томі «Трудовъ Музыкально-Этнографической Комиссии при В. Обществѣ Любителей Естествознанія, Антропологии и Этнографии» Н. Янчук з приводу тези Одоевського, що «часті переходи з мажору в мінор» є властивість українських пісень, яка розвилася під західнім впливом через Польщу, тим часом

«в великорусскихъ пѣсняхъ нѣтъ ни минорнаго, ни мажорнаго тона (в смыслѣ новой европейской музыки), а есть диатоническая погласица сама по себѣ, какъ русскій языкъ не есть смѣсь какихъ либо разныхъ языковъ... но существуетъ самъ по себѣ, какъ чистое порождение славянскаго племени», —

завважив:

„Къ сожалѣнью, вышеуказанное вѣрное замѣчаніе Одоевскаго объ отличіи современныхъ малорусскихъ пѣсней отъ великорусскихъ не всегда принимается въ расчетъ на-

шими музикантами, которые, замѣчая въ записяхъ малорусскихъ напѣвовъ черты вліянія нової европейской музыки, часто относятъ ихъ на счетъ неправильности записей или произвольнаго искаженія, отрицаючи существованіе ихъ въ дѣйствительномъ народномъ употребленіи у современныхъ малоруссовъ”.

Не згоджуючися з опнією В. Одоєвського про повну самотність великоруської народної музики, я дозволю собі додати до наведеної уваги Н. Янчука, що і в народніх піснях Великорусів сьогочасна європейська основана на мажорі і мінорі мелодика займає далеко більше місце, ніж здавалося рядові письменників, які намагалися визначити особливості великоруської народної музики; коли цей факт ігноровано, то це сваволя. Одоєвський в цитованій тираді не ігнорував того, що зазначена властивість української мелодики перенесена «и въ новѣйшіе великорусскіе напѣвы», але визначав, що там «такіє переходи суть нѣчто вполне чуждое и часто нелѣпое». Неясно, мимохідь завважимо, чому річ іде тільки про переходи, а не про видержаний мінор і видержаний мажор. А головне, що зовсім довільно новітні мелодії вилучаються з поняття справжньої великоруської пісні і не вилучаються з поняття української народної пісні; хронологія і періодизація тих і других пісень не установлені, не вираховано і не може бути вираховано, в якому арифметичному відношенні між собою знаходяться у Великорусів і Українців пісні ріжних мелодичних стилів, як до кількості мелодій і їх варіантів, так—і це ще важливіше,— до міри вживаности, так мовити, побутової густоти і люблености в ріжних соціальних, професіональних і територіяльних групах тої маси, що зветься великоруським народом, і тої, що зветься українським народом,— маси, яка виявляє розмаїтість в межах кожного з цих лінгвістичних відрубів, навіть коли під народом розуміти тільки сільську людність.

Тепер, мабуть, вже не довго ждати, щоб дістала загальне признання об'єктивніша ідея «равноправности русскихъ стилей (річ іде про великоруські) в отношеніи ихъ исторической послѣдовательности»,—див. у А. Фінагіна, Русская нар. пѣсня, 1923, розділ IV, де розвинуто положення Ігоря Глебова.

Що тичеться саме українських мелодій з розгляданих тут збірок, то між ними є зовсім ординарні з погляду модерної західноєвропейської мелодики і навіть такі, що сьогочасному інтелігентові, пересиченому музичним європейством здаються банальні, аж до нудів. Певно, вони інакше сприймалися нашими предками за тих часів, коли на нашому ґрунті вони представляли свіжу західню течію, що й українській і великоруській народній творчості чинила не тільки згубу, але й добру напору, збагачуючи цю творчість новими ресурсами, запліднюючи народню музичну фантазію новими ідеями. Гібридизація не повинна викликати у нас безумовної відрази. Несправедливо вказувати для характеристики європейського впливу тільки на зразки нижчого сорту і не віддавати належної шани високо талановитим утворам народнього генія східніх Слов'ян за нової епохи. До того-ж зовсім не досліджено й не доведено, що старинна пісня східньо-слов'янських народів не була так само продуктом схрещення, і що на тодішню творчість не впливала, окрім інших стихій, таки-ж і західноєвропейська—в її давніших, відмінних від модерного, музичних стилях. Пора, щоб дух об'єктивного наукового досліду проник і в обладу народної музики, яка надто довго була приводом для вияву почуттів тих людей, що нею інтересувалися, і зіставлялася по-за кругом пристосування їх логічних здатностей і логічних призвичаєнь. Замість того, щоб у виразах, подібних до цитованого за Одоєвським, давати волю своєму роздратуванню на свій нарід з приводу недостачі консерватизму і національної ексклюзії, краще-б намагатися детальним дослідом в'ясувати, що саме вніс нарід свого у кожний з музичних стилів, які в ширше окреслених рисах були спільні йому й іншим народам,— і при уважній аналізі відкриватимуться гідні уваги явища навіть у тих витворах, що на перше сприйяття здаються зовсім знівельовані і нікчемні.

Коли вилучити з оцінки Г. Тимофєєва те, що виходить з поверхової історико-етнографічної доктрини, то на уділ власне артистичної критики залишаються піднесення простоти й ясности стилю Аляб'євської гармонізації. Простота тут ставиться в похвалу; нагадаємо до речі, новіше і виразніше положення в питованій студії Фінагіна (ст. 45):

„Линия... исторической эволюции в деле подхода к гармонизации русской песни уже определилась: как можно меньше заглаживать песенную мелодию гармоническими звучностями. Песня народная в особенности старинная, сама себя искупает собственной красотой“.

На мій погляд і найскладніша гармонізація є річ варту, коли вона відзначена печатку геніяльності — і з другої сторони найбільша простота не є достоїнство, коли гармонізація нічого не додає до краси мелодії, — тоді появляється туга за ідеалом нуля, що мусів би завершити накреслену Фінагіним тенденцію еволюції.

Те завдання, яке собі звичайно ставлять національно настроєні гармонізатори народних пісень, — не змінити естетичної істоти оригіналу, але збагатити його і виразніше підкреслити те, що в ньому самому вже є заложено, розвинути зміщені в ньому самому початки, — звичайно переходить сили тих, що за таке діло беруться (справа полекшується в разі коли обробляються ті пісні, які і в народній практиці допускають інструментальний супровід). Раз-у-раз ставиться композиторам вимога — або вони самі собі її ставлять — не порушити законів народної музики, як їх намагаються вгадати музичні письменники, а утворити щось нове, багатше і значніше на підставі цих самих законів. Чи не надприродну треба мати на те силу? Але коли композитор не вважає і не внушає, що подібна є його місія, коли він трактує народню тему вільно, як радив Сокальський в передмові до його «Малор. и бѣлор. пѣсенъ» (стор. 5—8), то при високій одарованості композитора артистичний результат може бути прекрасний.

Вираз «простота», який при явно фаворабельному для Аляб'єва напрямі монографії, треба розуміти як похвальний для роботи його над гармонізацією, можна замінити виразом «немайстерність», що матиме інший відтінок, і проте навряд чи хто буде в даному разі заперечувати такій заміні. Слів для дійсно сприятливої естетичної оцінки цієї праці Аляб'єва Г. Тимофєєв не знайшов, і я тут допомогти ані трохи не можу.

Читає, навіть найчутливіший до проблеми національності в музиці, не поставив питання про український стиль в гармонізації Аляб'єва, довідавшись, що Аляб'єв, скільки відомо, жив тільки в Москві, Петербурзі та на Сибіру (в Омську замість призначеного йому на житку Тобольська); музичної літератури, яка-б могла дати якісь підстави до спроби внести в роботу національний колорит навіть чоловікові, позбавленому безпосередньої стичности з українською стихією, тоді не було. А мелодії, передані Максимовичем для «аранжування» Аляб'єву, самі по собі певно були надто недостатні, щоб по них зложити якусь цінну ідею стилістичного порядку; принаймні між мелодіями, що таки увійшли в надрукований збірник, надто мало оригінальних. Отже якби навіть у Аляб'єва могла постати, або бути йому внушена ідея окремого українського стилю, намагання виявити цей стиль мусіло-б або бути покинуте, або зістатися невдатним через брак ресурсів. Яке уявлення міг мати Аляб'єв про українську народню музику, не їздивши на Україну?

Звісток про те, що за давніх часів в Росії, особливо в столицях були популярні українські пісні, є багато. Нагадаємо свідчення самого Максимовича в його писанні «Оборона украинскихъ повѣстей Гоголя» (часопис «День» 1861 № 7, с. 19):

„Еще въ прошломъ столѣтїи печаталъ (укр. пісні) позабытый украинець Василій Федоровичъ Трушковскій (помилка, замість „Трутовскій“) в своемъ изданїи Русскихъ пѣсенъ съ голоса ми. Съ тѣхъ поръ наши украинскія пѣсни были въ постоянномъ ходу в столицахъ. Я живой свидѣтель, какъ во все продолженіе двадцатыхъ годовъ въ Москвѣ распѣвались онѣ подъ музыку нашего Новгородсѣверскаго земляка Гаврилы Андреевича Рачинскаго и другихъ композиторовъ“.

Композиції Рачинського невідомі; це був скрипник (див. К. Копержинський, *Музичне життя на Чернігівщині*. Наук. Зб. Іст. Секції У. А. Н. XXVI, с. 92).— Посилаючись на українські пісні в збірнику Трутовського, Максимович показав, що він не вельми розбирався в стилях народної української пісні.

Якого саме роду були ті українські пісні, що їх слухала публіка в столицях давньої Росії, можна судити по українських відділах збірників Трутовського і Прача і далі, перебігаючи десятиліття,— по виданнях «Либретто малоросійських, польських, чешських, молдавських, болгарських, сербських і черногорських п'єсень и романсовь репертуара малоросійскаго п'євца С. Д. Паливода-Карпенко», СПб. 1858, де автор подає відомості про успіх своїх публичних виступів в Петербурзі і Москві,— він співав там

„українскія п'єсни и романсы (своей) родины... съ оркестромъ музыки и подъ аккомпаниментъ фортепіано, а чаще всего съ хоромъ Московскихъ цыганъ-п'євцовъ, съ аккомпаниментомъ хора и гитаръ“,—

а також з видання «Васильковскій соловей Киевской Украйны. Славяно-русскій альбомъ для одного голоса съ аккомпаниментомъ фортепіано, составленный изъ 115 малоросійскихъ и нѣкоторыхъ русскихъ, Польскихъ, Червонорусскихъ, Болгарскихъ и Молдавскихъ п'єсень, думъ и романсовъ, съ присовокупленіемъ малоросійскихъ и еврейскихъ танцевъ. Степаномъ Карпенко, Малоросійскимъ п'євцомъ и актеромъ» (СПБ 1864). Ще й в ХХ віці на українських концертах, що їх уряджувала в Петербурзі організована національно настроєна студентська молодіж, раз-у-раз виспівувалася з найбільшим успіхом «Гандзя цяця молодичка» Коціпінського,— її приймали за народню пісню. Не диво, що у Росіян взагалі зложилося дуже ограничене уявлення про українську народню пісню. Ще 25 літ тому, як я показував свої записи українських народніх мелодій, тоді ще не надруковані, одному висококультурному, високоодарованому і відомому професіональному музикантові - Великорусові, піаністові і теоретикові, що дістав загалом і музичну освіту в Петербурзі, він, переходячи ці мелодії одна за однією, визначав в них здебільшого «не малоросійский характер» і тільки небагатьом признав цей характер (розуміється, я показував записи не з метою вислухати судження власне що до національного характеру пісень). Справді в даному разі, коли факти свідчать проти ходячих уявлень, то «тим гірше для фактів». Між тою українською піснею, що культивувалася в російських центрах, а почасти і на самій Україні по містах, з одної сторони, і народньою—сільською українською музикою існувало взагалі приблизно таке відношення, як між тою еспанською музикою що має успіх по європейських кафе-шантанах по-за Іспанією, і народньою музикою в самій Іспанії.

Тому можна думати, що коли Аляб'єву навіть було з чого вибрати, він міг вибрати саме такі мелодії, які відповідали звичному для Москви уявленню про типичне для української музики.

Але читач може поставити инше питання: чи був Аляб'єв у своїй музичній творчості органічним носієм великоруських властивостей, що хоч без національної тенденції, керуючися тільки своїми артистичними суб'єктивними вподобаннями і виявляючи безпосередню свою власну істоту, мусів внести щось специфічно-великоруське не тільки в гармонізацію,—це було-б не в найвищій мірі важливе,—але і в редакцію самих мелодій.—Опінії великоруських музикантів в питанні про національність у творчості Аляб'єва не згодні між собою. Н. Фіндейзен в нарисі «Русская художественная п'єсня (романсъ)», М. 1905, ст. 24, визначає:

„Вообще романсы Алябьева — „русскихъ п'єсень“ у него почти нѣтъ — носятъ общеевропейскій отпечатокъ и нѣкоторые из нихъ вполне могъ бы написать какой нибудь незаурядный Liederkomponist“.

В. Прокоф'єв в збірнику «Музыка и музыкальный быт старой России», т. I (Сборник работ исторической секции Отдела теории и истории музыки

Государственного Института Истории Искусств, Ленинград 1927, стор. 170) залучає Аляб'єва разом з Гурілевим і Варламовим до тих, що вносили в свої твори «специфічний національний руський елемент», наслідували народні пісні і виробили специфічний «псевдонародний» стиль пісень-романсів. Л. Сабанєєв (Ист. Русск. муз.) всіх трьох називає дилетантами «руско-италіянського направлення», а Н. Трубицын, дослідник не спеціально музикознавчого напрямку, проте дуже обізнаний в історії музики в Росії за розглядової епохи, просто залучав Аляб'єва до популяризаторів народної мелодії¹⁾. В «Біографіях композиторов» під ред. А. Ільїнського, с. 439 визначається, що мелодії Аляб'єва «очень близки русской народной музыкѣ». Давніше Серов (Критическія статьи I, 558) залучав А-ва до композиторів, які писали вокальну музику «въ русскомъ родѣ для комнаты и даже для сцены съ необыкновеннымъ талантомъ». Г. Тимофєєв вважав деякі романси Аляб'єва за «типичные по русскому національному характеру» — (ст. 32) і взагалі на його думку «по складу и характеру мелодіи Алябѣва имѣютъ много общаго съ русскими народными пѣснями». Подібні визначення звичайно даються без аргументації і без аналізу та формулювання об'єктивних національних відзнак великоруської музики чи взагалі «слов'янської» (її марно намагався окреслити Серов в що-йно цитованому артикулі). Тимофєєв подав тільки один дуже слабкий аргумент (с. 35):

„не даромъ и иностранцы обратили въ свое время вниманіе на зтотъ специфическій русскій характеръ романсовъ Алябѣва. Въ одинъ сборникъ русскихъ романсовъ вышедшій въ Германіи на нѣмецкомъ языкѣ вошло и нѣсколько романсовъ Алябѣва“.

Цей факт переконував би тоді, як би було відомо, що видавець німецького збірника поставив собі свідомо мету дати вибір виключно тих російських творів, що позначені специфічним національним характером, і мав до помочи компетентного дослідника, якому-б удалося ясно визначити і сформулювати прикмети цього національного характеру, — те що додалося нікому з російських музичних письменників. Часто висловлюється думка, що й без теоретичних аналіз національне в музиці відчувається, пізнається почуттям, і не треба бути спеціалістом-музикознавцем, щоб «свое рідне» відрізнити. Отож ми бачимо, що один відчуває дійсну народність там, де другий визначає псевдонародність, а третій — європейську звівельованість. Це один з випадків, на яких можна переконатися в хиткості такого способу визначати національне, який базувався-б на сумачі суджень і почуттів належних до тої самої нації індивідуумів. Оскільки питання про істоту великоруського стилю в музиці не розв'язане в порядку логічно-експериментального досліді, повинно зістатися без відповіді й часткове питання про якусь домішку великоруського елементу в роботі Аляб'єва над українськими піснями.

Чи мала збірка Максимовича-Аляб'єва якесь значіння в історії музичного розвитку Українців чи Росіян? Коли й мала, то певно дуже незначне. Це видання якось неначе зісталось непомічене; мені не траплялось бачити такої згадки про нього, яка-б свідчила, що скоро після появи цієї збірки чи колись пізніше хтось простудіював її, чи що хтось виконував пісні з неї, що вона зробила якесь вражіння, лишила якийсь слід в музичному житті громади на Україні або в центрах Росії. Нехай на самій Україні тоді ще було надто мало просто музично-грамотних людей; але російська громада тоді ще виявляла жвавий інтерес до української літератури і мистецтва. Максимовичеві збірники пісенних текстів були дуже тепло прийняті російською критикою; збірка українських мелодій Миколи Маркевича, що появилася через 6 років після розглядової збірки Максимовича-Аляб'єва, викликала дуже спочутливу рецензію в «Художественной Газете» Кукольника. Беручи це на увагу, можна здогадуватися про таку причину неефіцієнтности Максимо-

¹⁾ Див. О народної поезії в общественомъ и литературномъ обиходѣ первой трети XIX вѣка, СПб. 1912, ст. 40).

вичевого музичного видання, що в самому випусканні його в світ був якийсь нещасливий з практичної сторони момент, який перешкодив його поширенню. Сам Максимович неначе ставився індивідуально до поширення збірника, а пізніше, може, навіть, і до самого збірника, коли про це можна судити з того факту, що у нього навіть не було екземпляра. Максимович далеко не був глухий до самої музики пісень, отже коли нема ознак того, щоб він з любов'ю дбав про долю свого музичного видання, журився тим, чи воно виповнило своє призначення, то можна здогадуватися, що пізніше він відчував, може з надто великим боєм, його дефекти.

Люди, що записували мелодії, уміщені в розгляданій збірці, були мабуть, дуже мало вправлені і дуже мало підготовані до цієї роботи. Як би між ними були такі, що мали потрібне підготування, хоч би на практиці, записавши велику кількість мелодій, Максимович певне поіменував би їх у передмові до «Голосів» так, як у передмові до «Укр. нар. п.» назвав визначніших осіб, що постачали йому тексти.

Отже коли точність музичних записів не гарантована, особливу увагу мала особа того музиканта, якому Максимович передав ці записи для оброблення, і ми розглянемо тут ті дані, по яких можна судити про те, чи Аляб'єв для виконання діла, дорученого йому Максимовичем, мав відповідну освіту, загальну та музикальну, чи він помимо систематичної освіти здійнявся на такий інтелектуальний рівень, який був потрібний, щоб зрозуміти нове завдання, чи можна предпокласти для Аляб'єва такий ступінь загального і спеціально-музикального розвитку, щоб у нього міг зародитися й визріти принцип абсолютної точности в додержанні музичної форми українських пісень, шанобливого до неї відношення, отже — в разі, коли Аляб'єв не тільки приборив фортеп'яний акомпанімент, але й зредагував записи самих мелодій, — чи можна гадати, що після його редакції записи народніх мелодій стали певніші й точніші (це іноді до певної міри можливо, коли редактор, сам добре обізнаний з народньою піснею, перше ніж поправляти чужі записи, вказує записувачам, що саме і як треба перевірити, переслухавши знову тих самих співаків). Це питання розширюється, коли припустити, що деякі мелодії записав сам Аляб'єв.

Відомості про самого Аляб'єва (вродився 1787 року в Москві, помер 1851 року там же) освітливо по змозі кількома рисами, що характеризують оточення, в якому він жив і розвивався, епоху за якої появилися розглядані тут збірки, що становлять одно з найдавніших друкованих джерел до пізнання української світської музики.

У вступі до монографії Г. Тимофєєва читаємо:

„Алябєв, несмотря на весь свой дилетантизм, характеризующий прежде всего музыкальную некультурность той эпохи, когда музыкальной техникой и учиться то было не у кого, имѣетъ однако свою собственную физиономию“.

Некультурность, о которой я только что упомянул, сказалась и въ томъ, что современники Алябєва не оставили намъ хоть сколько нибудь связныхъ біографическихъ свѣдѣній о композиторѣ, вдохновеніями котораго они такъ наслаждались“.

Г. Тимофєєв вніс істотні поправки до давніших заміток про Аляб'єва¹⁾ і додаткові відомості, здобуті з труднощами і великою втратою часу; проте й цією ціною не вдалося установити навіть всього найістотнішого, між іншим

¹⁾ І. Ріманъ, Музыкальный словарь, переводъ съ 5-го нѣмецкаго изданія, дополненный русскимъ отдѣломъ, Москва 1901—1904, стор. 32 (дати народження й смерті А-ва вправлені там на окремому листочку); Біографіи композиторівъ подъ ред. А. Ільїнскаго и Г. Пахульскаго, изданіе К. Дурново. Москва 1904, стор. 436; замітка В. Металлова про невидруковані духовно-музикальні твори А. (всіх 22) в «Русской Музыкальной Газете» за 1902 рік, №39, с. 913. Див. там, зокрема примітку редакції на підставі замітки в „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ 1902 р., № 238; Русскій Біографическій Словарь, т. II, ст. 79 (на стр. 80 там окремий артикул про композиторового батька — президента берг-коллегі, пізніше „главноуправляющаго межевою канцелярією“).

і часу повороту Аляб'єва з Сибіру, — а ця дата нам тут особливо була б важлива в виложених вище здогадах про обставини праці Аляб'єва над українськими мелодіями.

Г. Тимофєєв інформує, що батько Аляб'єва дав синові добру домашню освіту, а далі віддав його до Московського Університетського пансіону. Цей («Благородний») пансіон був свого часу найкращим, єдиним у своєму роді загально освітнім учебним закладом в Росії, як читаємо в написаній Н. Піксановим біографії Грібєєдова¹⁾ (Грібєєдов — пізніше приятель Аляб'єва — вступив до цього пансіону за рік або за два після того, як Аляб'єв з нього вийшов). У всякому разі, хоч як би добре було поставлене там навчання, час учення Аляб'єва був на теперішній погляд за короткий: в 14-літньому віці Аляб'єв уже був зачислений на державну службу. Це не було щось незвичайне для того часу: Грібєєдов у 11 літ уже перейшов з названого пансіону до університету і в 13 літ скінчив університет, — «быль произведенъ въ кандидаты словесныхъ наукъ съ правами на чинъ 12 класса». Г. Тимофєєв цитує листа Ізмаїла Срезневського до своєї матери, написаного 1839 року, після записання з Аляб'євим; в цьому листі Срезневський характеризує Аляб'єва, як «досить освіченого чоловіка». Певно, ця освіта була, по тодішньому, літературна — такий напрям, без сумніву, підтримувався середовищем: Аляб'єв «обертаясь в найаристократичніших кругах московського товариства». Тої поважної пильної праці над самоосвітою, яка була б потрібна, щоб надолжити короткість часу вчиття, та ще й знятися на інтелектуальні верхи, Аляб'єв очевидно не провадив, і цьому перешкождала певно не так сама офіцерська служба (що тривала до 1823 року), як гультьайське життя. Наслідком такого способу провадити час був і епізод, що спричинився до його ув'язнення і заслання (1825 рік) і затамував навіть той процес розвитку, який міг відбуватися у Аляб'єва, хоч і при бракові ґрунту систематичної освіти, — дякуючи впливові освіченіших знайомих.

З них князеві В. Одоєвському в часі цієї катастрофи було тільки 22 роки; невідомо чи у нього вже за років знайомости з Аляб'євим визріли принципи й погляди на народню музику, які він опублікував, головню, вже після смерті Аляб'єва. В тім ці погляди були позначені тенденцією, — про неї тут уже була мова.

Оскільки не зісталось ніяких писаних документів, по яких можна було б судити про музичний світогляд самого Аляб'єва, мають інтерес для нашої теми ті крихти, що по них можна уявити музичний світогляд вищого представника тої самої громади і приятеля Аляб'єва — Грібєєдова. Він провадив з Аляб'євим чимало часу в заняттях музикою, і приязнь з ним, можна думати, впливала додатно на поширення кругозору Аляб'єва. Грібєєдов був всесторонне освічений чоловік. В офіціальному курсі він не обмежився ступенем кандидата словесних наук і зіставався в університеті й після того як здобув цей ступінь, — студіюючи права, пізніше математику і природничі науки (правда, все це скінчилося в 17-тилітньому віці, коли він був уже «готовъ къ испытанію для поступленія въ чинъ доктора»). Разом з тим він вчився музики, були навіть надруковані скомпоновані ним вальси (їх репродуковано в розвідці С. Булича в згаданому академічному виданні творів Грібєєдова); був момент коли він неначе більше вважав себе за музиканта, ніж за поета (С. Булич с. 310). Проте у нього, як звичайно буває і досі навіть у людей найвищої освіти, музика була сферою життя, відділеною від сфери логічно-раціональної. Коли нас тут интересує власне те, чи освіта і оточення Аляб'єва могли внушити йому принцип того роду роботи над народньою музикою, який власне має інтерес з погляду етнографічного, тоб-то принцип об'єктив-

¹⁾ Полное собрание соч. А. С. Грибѣдова подъ ред. Н. Пиксанова и И. Шляпкина. Изд. Разряда изящной словесности И. Академіи Наук Т. I, СПб. 1911. С. IX.

ного дослідного трактування предметів, то треба сконстатувати, що у Грібодова, хоч він і взагалі був вищий по-між людьми свого часу і сполучував загальну освіту з музичною, такого відношення до народної музики не помітно. С. Булич відзначив, що описуючи свої враження від одвідуваних країв та міст, Грібодов раз-у-раз звертав увагу на місцеву музику і співи, як на одну з яскравих характеристичних рис даної національності. Але наведені Буличем цитати з Грібодова зовсім не свідчать про те, щоб Грібодов знявся на іншу точку погляду ніж звичайна оцінка втіхи чи недогоди, яку музика давала йому, як представникові вподобань свого середовища. В листі з Тифлісу Грібодов гдузував: «завважають п'єси очень пріятныя для поющихъ». Увага в «Путевых Записках» «Цыганская нынѣшняя музыка въ Крыму смѣсь татарскаго съ польскимъ и малороссійскимъ» (Акад. собр. соч. Грив. т. III, с. 69) показує, що Грібодову не спадало на думку, що в області музики так само, як і в інших, подібні судження можна висловлювати тільки після попереднього ґрунтовного досліду тих речей, про які судиться (Грібодов написав це тижнів через два по приїзді в Крим, і на Україні, — саме в Києві — він перед тим пробув тижнів зо два).

Нема підстав думати, що у Аляб'єва, менш інтелігентного представника того самого середовища, зародилося яєсь інше ставлення до етнічно-відмінного в музиці, ніж загально-обивательське.

Знайомість Аляб'єва з Ізмаїлом Срезневським була, очевидно мимолотною, — після року зазізнання (1839) вони не жили в одному місті, — і не могла бути для Аляб'єва особливо інструктивною, бо того року Срезневський ще був економістом (це був рік видання його докторської дисертації «Опыт о предметѣ и элементахъ статистики и политической экономіи»), і що до народної пісенности він був перед тим аматором ще й з великою вадою; — тільки-но на рік перед тим вийшла остання книжка його «Запорожской Старини», — збірника, в якому ця вада констатована¹⁾.

З Максимовичем Аляб'єв певно, — коли навіть припустити, що вони не були персонально знайомі, — хоч листувався з приводу видання; на їх стосунки вказує і те, що Аляб'єв написав романс на слова Максимовича «Сердцемъ въ первые дни жизни, но не къ счастью я расцвѣлъ». Г. Тімофеев визначив, що цей романс утворено в 30-х роках (див. цитовану монографію, с. 66, в реєстрі творів під № 151), і відніс його до тих, що написані на вірші досить сумнівної літературної вартости (стор. 35). Може вірш не був перед тим друкований (Максимович взагалі не мав імені в російській літературі, власне як поет) і став відомий Аляб'єву дякуючи відносинам з Максимовичем, вибір цього віршу для композиції був зумовлений персональними мотивами. — Але дуже плідною знайомість з Максимовичем для Аляб'єва не могла бути власне в ділі усталення критичного і шанобливого відношення до матеріялу, бо ці якості не були властиві самому Максимовичеві (див. цитовані праці К. Грушевської і Ф. Савченка).

Що до властиво-музичного підготування і рівня музичної умілости Аляб'єва, то всі відомі мені згадки про нього в новітій російській літературі дають йому досить низьку кваліфікацію; зазначалася поверховість його музичної освіти. Г. Тімофеев в цьому пункті перечив собі, коли з одної сторони констатував, що за того часу в Росії «не було в кого вчитися», а з другої сторони підкреслив, що Аляб'єв вчився в Петербурзі у Йоганна Гейнріха Мюллера, — його Г. Тімофеев визначив як солідного музиканта, досвідченого теоретика.

Була тоді в Москві велика сила, про яку Г. Тімофеев, може, не здумав, кажучи, що тоді в Росії не було в кого вчитися (треба розуміти — вчитися

¹⁾ Див. у Пипіна, цит. твір, ст. 100—104, К. Грушевська, Укр. нар. думи I, с. XXXVI—XL—II.

власне композиції; грати Росіяне тоді багато вчилися у першорядних інструменталістів, що оселялися або довго пробували в Росії). Це Йоганн Вільгельм Гесслер (Hässler), що вродився 1747 року в Ерфурті, 1792 року приїхав до Петербурга, а від 1794 року до смерті — 1822 року — жив у Москві, навчаючи грати на фортепіані. Як небіж і ученик Йоганна Кіттеля, він вів свій, так мовити, музичний рід від Йоганна Себастьяна Баха (Кітель був останній ученик Й. С. Баха) і в своїх творах, — визначає Г. Ріман — приликав спочатку до Філіппа Еммануеля Баха, потім до віденських класиків, а в деяких творах являється предтечею романтиків і спеціально Шумана. Г. Ріман ставив його твори дуже високо ¹⁾. Коли його тридцятилітнє перебування в Росії минуло безслідно для розвою власне музичної творчості в Росії то це покаже, мабуть, що в Гесслерові — теоретиків і не було в Москві потреби; тодішня Росія не використала його як учителя композиції тому, що не було самої тої ідеї, що композиції треба поважно вчитися ²⁾.

Що до Йоганна Гайнриха Мюллера ³⁾, то мені не відомо щоб хтось із теперішніх істориків музики взяв на себе труд познайомитися безпосередньо з його творами і оцінити тим способом його історичне місце. Те, що у нього вчився композиції Фільд, це само по собі не підносить вчителя, бо Фільд при всій своїй одарованості не має бездоганної слави власне з погляду техніки композиції. Та припустимо, що Мюллер був дійсно представник поважної і глибокої музичної культури; тоді невисокий рівень творчості Аляб'єва ставить питання, чи довго і чи пильно вчився у нього Аляб'єв, і чи був з нього задоволений вчитель.

Високий рівень артистичного розвитку досягається не тільки під проводом вчителя, але й упертою самостійною працею, уважним студіюванням найвищих взірців. Спосіб життя Аляб'єва про який було згадано, не зміщається з такою працею.

Найпопулярніший в Росії його твір — романс «Соловей мой, соловей» — став відомий і по-за межами Росії; чужоземні музичні знаменитості, що побували в Росії, його вподобали, а може пропагували часті за для гречности до гостинної країни; музичні souveniri взагалі були в звичай у віртуозів та композиторів, що одвідували різні сторони. Франц Ліст написав фортеп'яну транскрипцію Солов'я; Аделіна Патті, Поліна Віярдо-Гарсія, Марчелла Зембріх і інші залюбки виконували його на концертах та вставляли в сцену навчання співу в опері, «Севільський Цирюльник». Глінка 1833 або 1834 року в Берліні написав варіації на тему «Солов'я» для фортеп'яна, а 1856 року, знов в Берліні написав партитуру для виконання «Солов'я» знаменитою співачкою Валентиною Б'янки — з супроводом оркестру.

Історики російської музики різно оцінюють місце Аляб'єва поміж одночасними композиторами, напр. Ю. Енгель в рос. виданні Ріманового словаря (ст. 205) ставив Варламова, автора пісні «Красный сарафан», вище понад Аляб'єва. Г. Тимофеев ставив Аляб'єва понад Варламова і інших сучасників, — рядом з Верстовським (с. 33), Н. Фіндейзен — навіть понад Верстовського ⁴⁾.

¹⁾ Що взагалі нинішня німецька музична наука цінить цього давнього композитора, видно з того, що цього року дві його сонати наново видано в ГанOVERI Nagels Musik-Archiv Nr. 11. ²⁾ Подробіці про діяльність Гесслера в Москві, див. Н. Фіндейзен, «Очерки по истории музыки в России», вип. V. Москва 1928, сс. 171—73. ³⁾ В Musikalisches, Conversations-Lexikon Mendel'я-Reissmann'a цей композитор згадується, в пізнішому лексиконі — Рімановому — вже ні. ⁴⁾ Русская худож. п'єсія, 23; давніше його думка була інша — див. його Die Entwicklung der Tonkunst in Russland in der ersten Hälfte des 19 Jahrhunderts, Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft II. с. 285—6, там і характеристика музичної епохи. Кілька яскравих рис до цієї характеристики також в його нарисі „Музыка в русской общественной жизни начала XIX в'єка“, Русская Музыкальная Газета 1899, № 48. Але загалом присуд над усіма цими трьома представниками музичної творчості Росії перед Глінкою зневажливий. „Технічна їх нездоланність приводила до того, що наступне покоління вже встидалося помилок та тривіальности попереднього“ (Фіндейзен, Очерк развития русской музыки в 19 в'єкѣ. СПб. 1909).

Уявляючи собі артистичну фізіономію Аляб'єва, треба згадувати не тільки його знамениті романси «Соловей мой, соловей» і «Вечерній звон» (це тільки найшасливіші довговічностію з його романсів, що їх написано понад сотню, і що тепер забуті), — але й те, що значна частина його творчости припадає на писання музики до водевілів. Це, правда, спільне вподобання композиторів-дилетантів тої доби, — Аляб'єв не здійнявся понад загальний рівень. Навіть тодішня оперова музика, замітив В. Михневич,

«при господствѣ такого направлення и вкуса, не могла отличатся глубиной и серьезностью. Композиторы, подчиняясь модѣ и требованіямъ драматурговъ, сочиняли и музыку вполне водевильную, легкую, построенную на низкопробныхъ эффектахъ и вульгарныхъ мотивахъ. Въ этомъ конечно, грѣшенъ въ значительной долѣ и Кавосъ, считающійся представителемъ музыки въ Россіи за описываемую эпоху»¹⁾.

Але не можна однаково судити Кавоса і тодішніх російських композиторів-дилетантів. Італіанець Кавос, чільний музичний культуртрегер в Росії тої доби, був в Росії на службі, годувався з музики, і коли у нього проривався водевільний стиль, то тут маємо питання до досліду, чи це був вияв його власного вподобання, чи зрозуміле дбання за тривалість свого становища в країні, в яку він приїхав для хліба насущного. Аляб'єв був заможний чоловік, — як більшість тогочасних російських композиторів, матеріально забезпечений мимо своєї музичної праці, тож, коли припустити, що й він підлагувався під вимоги драматургів і публіки, то це можна-б пояснити більше погонею за успіхами, але найпевніше те, що Аляб'єв як і його одночасники не тільки задовольняли потреби тодішніх вподобань моди, але й самі були тими, що репрезентували ці вподобання і в своїх особах зміцнювали й удожували панування моди. «Аляб'євъ безспорно представлялъ собою типичную фигуру русскаго общества первой четверти XIX вѣка» висновує Тимофеев (ст. 19). Прототипом Репетілова, котрий каже: «Да, водевиль есть вещь, а прочее все гиль. Мы съ нимъ²⁾ . . . у насъ . . . одни и тѣ же вкусы» (Горе отъ ума, IV, ява 6), — послужив приятель Грибоедова, чоловік сестри Аляб'єва камер-юнкер Шатілов, що брав участь разом з Аляб'євим в тому вчинку за який Аляб'єва було покарано, і разом був засуджений на заслання в Сибір³⁾. — Треба однак завважити, що в хронологічному спискові творів Аляб'єва останній твір водевільної музики значиться під 1827 роком; можливо, що заслання спричинило перелом настрою, — на засланні Аляб'єв написав чимало духовно-музикальних творів.

Ми не знаємо, чи мав Максимович можливість вибору між музикантами. Як би він сам мав продуману виразну наукову мету, то оскільки тоді спеціалістів у вивчанні народньої музики не було, — він мабуть мусів би прийти до того, щоб дати перевагу перед композиторами якійсь людині, що в музиці хоч би й не визначалася і не підносила над елементарні знання, але за те мала-б такий склад ума, який потрібний, щоб дійти або дати себе довести до ідеї суперіоритету етнографічної точности. Від бажання знадобити збірник фортеп'яновим акомпаніментом довелось-б відмовитися.

Але тому, що принцип точности не був властивий самому Максимовичеві, оскільки він працював над виданням текстів народніх пісень, допускаємо й те (1), що він просто удався до Аляб'єва, як до знаменитого тоді музиканта, не розчленовуючи поняття «музикант», не розрізняючи навіть роботи над зазначуванням самих мелодій від «аранжування їх для фортеп'яна», як окреслив Максимович у своїй передмові роботу А-ва, — і те (2), що Максимович, сам змінюючи часом записані іншими людьми тексти з метою поліпшити ті тексти, міг свідомо бажати, щоб мелодії пішли під редакцію власне композитора, щоб композитор не тільки додавав акомпанімент, але й поліпшив самі мелодії, приложивши до них свою артистичну руку. Те що

¹⁾ Очеркъ истории музыки въ Россіи въ культурно-общественномъ отношеніи. СПб. 1879, с. 322. ²⁾ Чацким. ³⁾ Акад. собр. соч. Грибоедова, т. II, 1913, с. 344.

зробив Максимович для української музики, видавши цю збірку, показує не як вияв проникнення допитливої наукової мисли в недосліджену область, а як відповідь на побажання Шеврьова в рецензії на Максимовичів збірник 1827 року — бачити видруковані ще й ноти

„чтобы наши прекрасныя любительницы музыки еще болѣе познакомились съ пріятными звуками пѣсень малороссійскихъ“¹⁾.

І так те, що в розгляданій збірці не подано імен записувачів і відомостей про їх рівень, в зв'язку з тим, що нема певности в бездоганності Аляб'єва, як редактора, позбавляє опубліковані Максимовичем мелодії значіння вповні вірогідних пам'ятників. Як з наукового так і з громадсько-виховавчого погляду дуже важливий ще й самий вибір мелодій і те загальне поняття, яке міг дати збірник про музичний бік українських пісень. З цього погляду справа стоїть гірше: коли що до точности ми не маємо гарантій, то що до вибору пісень ми тепер, маючи до розпорядження багаті збірки, зложені з іншими критеріями, можемо з певністю визначити, що збірка Максимовича-Аляб'єва, як і інші найдавніші збірки, не характеристична для народньої української музичної творчости в цілому, і що вона разом з іншими давнішими збірками внушала неправильне загальне уявлення про українську пісню — як Великорусам, так і тим Українцям, які не мали з народньою піснею безпосередньої близької знайомости. Найдавніше опубліковані українські мелодії належать переважно до стилю, який не є оригінальний, ані найпитоміший, ані найпоширеніший на Україні. Поміж людьми, позбавленими музичного розвитку, саме такі утвори утвердили добру славу української пісні, вона процвітала давніше на російській естраді (не першого сорту), але в музичній еліті ця слава була, противно, незавидна, українська пісня в вищих музичних кругах дістала загалом репутацію банальної, і О. Рубцеві потім довелося її боронити перед російськими музикантами не тільки своїми записами, але й словами.

За ходячими поглядами, що одбилися й на літературі, особливо російській, «щиро-народна» пісня неодмінно повинна бути оригінальна і мати високі гідності, і коли та або інша пісня мало або нічого нам не промовляє, то це пояснюється або тим, що вона не «щиро-народна», або тим, що записувач, музичний редактор чи гармонізатор її змінили, з'європеїзували. Певно, давніші записувачі й видавці укр. пісень брали їх здебільшого не з селянських глибин, проте не тільки в кругах ближчих до записувачів, але й в селянських масах без сумніву мали обіг і навіть була в моді певна кількість мелодій таки пізнішого європейського стилю, між ними й зовсім порожні, що тепер, на наше сприймання, здаються, банальні, часом аж непереносно-нудні. Коли в найдавніших публікаціях українських мелодій переважали зразки і на наше вподобання і з погляду наших наукових інтересів маловартні, то це можна пояснити головно двома причинами: по-перше, вподобання і інтереси тодішніх записувачів і видавців могли бути незгідні з вподобаннями і інтересами тодішньої еліти і нинішньої маси освічених людей, вихованих уже десятиліттями зусиль музичних і наукових вождів, подруге, записати те, що оригінальніше, завжди трудніше, і записувачі мусіли давати перевагу менш вартним зразкам навіть тоді, коли були свідомі їх нижчости, — через те, що інших зразків не спроможні були записати.

Ще й тепер, — тим, що уряди і громада не перейнялися свідомістю важливости досліду народньої музики і рівноправністю його з іншими паростями мистецтвознавства, — наукових робітників, які могли-б цілий вік спеціалізуватися і вдосконалюватися на записуванні, сливе нема, і той спосіб збирання, до якого вдався Максимович, практикується й досі. Наукові інститу-

¹⁾ За „Московскимъ Вѣстникомъ“ 1827 р. № 23, с. 317, цитовано в згаданих очерках Трубіцина, Записки Истор. Филол. факультета И. С.-Петербургскаго Университета, ч. СХ, с. 42).

ції звертаються з загальним закликком записувати *до всіх* і приймають записи від усіх. Музично-фольклорні матеріали, постачені не спеціалістами, публікуються в виданнях Академії Наук різних країн. Візьмімо для прикладу Бартошів великий збірник моравських пісень, виданий 1901 року Чеською Академією. Він імпонує тим, що музичну частину в ньому впорядив знаменитий композитор Яначек; але хто загляне в пояснення в кінці збірника, довідається, що з 2057 вміщених мелодій сам Яначек записав тільки 47 (кількість недостатня, щоб набути досвід на редагування чужих записів); решта — це записи 26 інших названих там осіб, ще й 219 мелодій взято з рукописних збірок Франтішкового Музея в Брні; що до цієї групи — записувачі зовсім не названі. З подяки гідною добросовісністю впорядник зазначив і становище кожного збирача, за винятком трьох; отже між ними переважали учителі, були священики, найбільше постачав громадський секретар (обесні tajemnik) Земан, а в їй такі зазначення «дружина великого землевласника», «дружина учителя». Я не вважаю, щоб становище фахового музиканта чи укінчення спеціальної музичної школи (в школах досі народна музика не займає належного місця, ні в Східній Європі, ні в Західній) забезпечувало від недовладностей в записуванні народних мелодій, які становлять значною мірою окремих світ; тут якість підвищується головню самостійною довгою роботою над ними, студіюванням дотичної спеціальної літератури і практикою; в таблиці збірника Бартоша-Яначка кількість записів одного співробітника падає аж до мінімуму 1. В результаті на підставі такого обширного і виданого високою науковою установою матеріалу все-таки не можна багато чого пізнати, напр., чи моравським народним співакам властивий нахил робити варіації в різних строфах тої самої пісні, чи ні; що варіацій не зазначено — це може свідчити і за тим, що збирачі-не спеціалісти не надавали ваги варіаціям, або не здолали їх схопити.

Кількість записувачів тепер зростає; але це збільшення має окрім позитивної і ту негативну сторону, що редагування записів невідготованих і випадкових записувачів, позаочні вказівки їм, пояснення, писані запити з приводу сумнівних місць і т. п. забирають у спеціалістів, які керують справою і яких скрізь є дуже мало, той час, що інакше йшов би на їх власні точніші записи.

І через десятки літ після спроби Максимовича траплялося, що коли нема людини, яка-б віддала своє життя студіюванню народної музики, то доручення записувати чи редагувати записи давалися офіційно, навіть науковими товариствами, людині будь-якого роду музичної діяльності, — хоч би вона не мала методологічного підготовання до наукової роботи, ані практичного ознайомлення з народною музикою; ті самі учені організатори етнографічної експедиції чи видання, які мають зовсім добру свідомість принципу спеціалізації, коли річ іде про словесну сторону, і добре розуміють, що наукове записування й наукове видавання пісенних текстів є діло наукових робітників, які спеціалізувалися на діалектології та фольклористиці, а не діло поетів чи декламаторів, — забувають ці принципи, коли справа торкається народних мелодій, і охоче признають компетенцію всякого композитора чи піяніста, чи, навіть, людини, яка знає елементарну музичну грамоту.

Коли аматорські записи даються під редакцію, хоч би і «спеціалістові-музикантові» (для людей, що зовсім не знаються на музиці, таке поняття існує, і такий вираз раз-у-раз ними вживається, бо вони всякого музиканта вважають за спеціаліста і не задумуються над тим, що різні роди діяльності також і в області музики, як в інших областях, вимагають іншого укладу, різного роду здатностей, різного напрямку підготування і вправлення), це може бути і гірше ніж як публікувати записи в неторканому вигляді, — хоч би в них було багато помилок проти музичної ортографії. Читаючи неоправдані аматорські записи, дослідник, обізнаний у співах даного народу

через власні безпосередні спостереження і через студіювання кращих записів — записів тих збирачів, що мали усвоєний принцип наукової точності і прагнули її досягти, — легше розбереться в них, ніж у зредатованих музичних текстах, коли редактор, перейнятий, як фахівець привичаєнями артифіціальної музики, переходив ґраниці поправлювання музично-ортографічних помилок і поліпшував те, що йому суб'єктивно видавалося хибним, бо не відповідало його привичаєнням. В такому випадку дослідникові трудніше робити згоди, і його робота реституції наближається до ґраниці марности.

І тепер іще не вижилася в кінець ідея потрібности фортеп'янового акомпаніменту в публікуванні народніх пісень; ще й тепер виявляються видання, які виявляють нерозуміння того, що писати акомпанімент до цілої кількості народніх мелодій, яку треба видати в момент, диктований умовами видання, хоч би натхнення до композиції викликала тільки невелика кількість цих мелодій, або й жадна з них, — це діло шкідливе з погляду мистецтва; а з погляду інтересів власне наукового досліду навіть геніяльно написаний акомпанімент є завжди діло шкідливе, бо дуже удорожує видання, робить його менше приступним для тих, кому воно потрібне власне для наукової фольклористичної роботи, і збільшуючи розмір видання, заваджає переглядати збірники, щоб знаходити потрібну в даний момент мелодію, або переглядаючи рівняти мелодії, помічати певні загальні конструктивні способи, укладати таблиці і т. п. — Ця невігода ще не так досаждає; гірше те, що оброблювання мелодії для артистичних цілей звичайно не обмежується тим, що до них приписується акомпанімент, який можна механічно відділити й занехаючи при науковому досліді, де спокушає в самому нотному рядку, де виображена сама вокальна мелодія, робити додатки або зміни; що-найменше, приписуються знаки динамічного нюансування і інші знаки виконання, і це роблять навіть ті музичні діячі, що являються й дослідниками-фольклористами і самі гармонізують власні записи¹⁾.

Кількість записів дуже збільшилася; проте й досі нема певности, що те, що по сей день зібрано у того чи іншого народу, вільне від дуже важливих прогалин, що може як раз те, що найінтересніше і найоригінальніше не загинуло незафіксованим. Намножується матеріал належний до тих самих типів, — матеріал зростає, бо зростає кількість збирачів, але те, що найтрудніше записати, зостається не записане, і загальне поняття про народню музику даної країни твориться неповне і через те неправдиве. Неповнота зразків того самого типу не так шкодить, але коли обминається чи надто убого представляється цілий окремий тип, — уявлення про цілість стає хибне.

В одних країнах записи досі провадяться виключно або переважно не підготованими або мало підготованими людьми, в других, де є спеціалісти, ці спеціалісти рахуються одиницями, і те їх становище, яке дає їм змогу спеціалізуватися на музичній етнографії взагалі, вимагає по над силу роботи рівночасно теоретичної, польової, організаційної і педагогічної в різних напрямках; це становище звязане з надто численними, розмаїтими і терміновими завданнями поточного характеру. Облада музичної етнографії надто обширна, вона вимагає, щоб існував поділ праці і спеціалізація ще в межах її самої. Дослід того, що є найоригінальніше в народній музиці, вимагає зосередження над фіксуванням найтрудніших зразків, найбільших тонкостей. Щоб відшукувати та фіксувати це найоригінальніше (ця робота може бути успішною тільки при умові, щоб вона лучилася з рівночасним теоретичним заглибленням) потрібно довгих років напруженої праці людей, які-б мали змогу віддатися цілком не тільки музичній етнографії взагалі, але власне детальному вивченню одного вибраного роду народньої музики.

¹⁾ Випадок, коли через артистичну інтенцію в звязку з доданням акомпаніменту очевидно удовжено і прецизовано павзу, я відзначив у студії „Віддих у нар. співах“. Етнографічний Вісник, кн. 5, с. 187 в кінці.

В такому ділі, наприклад, як запис мелодій українських дум, сотні збирачів, що пробували-б свої сили над цим родом творчості «між иншим», не можуть замінити одного такого, що віддав би цій справі весь свій вік і мав би до того змогу, не відриваний від цього діла вимогами иншого роду, хоч би такого, що близько стикається з даним.

Кількість працівників збільшилася, але вимоги, які ставляться до них громадою, державою та й самою наукою з її новими горизонтами, зросли в далеко більшій мірі. Отже і тепер, сливе через сто літ після музичного видання Максимовича, — з причини почасти, як пояснено тут, зміненої, а почасти, з тої самої, — увічнюються мало значні, банальні мелодії до пісень такого роду, як ота вищезгадана «Од Полтави до Хорола везуть жінку прокурора» в розглянутій Максимовичевій збірці, і гинуть незаписані мелодії дум, — найоригінальніші твори українського музичного генія.

МИХАЙЛО ВОЗНЯК.

З ДІЯЛЬНОСТІ ІВ. ФРАНКА ЯК ЕТНОГРАФА

(В 10 річницю смерті).

Своє замилювання до фольклору виссав Франко, сказати-б, із молоком матери. Назвавши пісню сердечною дружиною, вірадою серця в дні горя і слів, він зазначив у своєму автобіографічному вірші «Пісня і праця» (14 липня 1883), що любов до пісні поніс він у життя з хати батьків як єдине віно. З цього приводу згадував Франко:

Тямлю як нині: малим ще хлопчиною
В мамині пісні заслухавсь я;
Пісні ті стали красою єдиною
Відного мого, тяжкого життя.

„Мамо голубко! — було налягаю,—
Ще про Ганусю, Шумильця, Вінки!“ —
„Ні, синку, годі! Покиль я співаю,
Праця чекає моєї руки“¹⁾.

І записувати традиційні пісні почав Франко зразу від матери, коли був ще учнем нижчої гімназії в Дрогобичі, «а опісля і в Дрогобичі роспитував свідущих людей (ремісників і т. і.), так що швидко мав мілко списані два товсті зшитки, вміщаючі 800 нумерів,—правда, в значній часті коломийок»²⁾. Менший зшиток вислав до Львова в «Просвіту», а опісля випадково віднайшов його в третіх руках, а більший таки пропав у нього в Дрогобичі, як згадав про це сам Франко в своїй автобіографії²⁾.

З батьківської кузні виніс Франко замилювання до оповідань. Його батько любив кптити собі в дармоїдів, роззяв і галасів, та на потвердження своїх загальних уваг любив наводити коротенькі оповідання й притчі, звичайно на тлі ковальського ремесла. Про це оповів Франко в автобіографічному нарисі «У кузні». В кузні вперше почув він такі оповідання, як оповідання про хлопця, що батько привів його до коваля на науку, і боячись, щоб дитина не попекалась або щоб іскра не випалила їй ока, прохав коваля умістити його сина в коші прибитому на стіну, щоб учився, придивляючись звідси до всього. Так «учився» хлопець сім літ, і вернувши до батька, замість леміша зробив пшик. У кузні батька почув Франко притчу про дівку-куску. Зокрема велике враження зробило на сина батькове оповідання про того святого, що прохав бога увільнити його від людської любови, про лікаря Валентія³⁾. Те враження довго не затерлось у пам'яті Франка, коли ще в грудні 1885 р. вбрав він цю легенду у віршову форму. В хаті розказувано малому Миронові казки, але страшні й понурі, так що від них відбивали смішні й веселі казки, які оповідав йому гайовий Сидір⁴⁾.

Переходячи з села до василянської нормальної школи в Дрогобичі, йшов туди Мирон із головою повною оповідань про опирів, про те, що всі, хто тільки має якесь діло з опирами, мусить бути нещасливий, про те, що опиреві треба як-найшвидче відрубати голову та в плечі забити осиковий кіл. Він наслухався на селі оповідань про те, що мавки з зеленими кісьми гой-

¹⁾ Ів. Франко. З вершин і низин. Львів 1893, с. 65. ²⁾ Ів. Франко. В поті чола. Львів 1890, с. VII. ³⁾ Ів. Франко. Добрий заробок. Львів 1902, сс. 127—35. ⁴⁾ Ів. Франко. З давних споминок моєї молодости. Злісний Сидір. (Культура, 1925, квітень, с. 10).

даються на березових гілках, що лісовики визирають із середини дуплавих осик і регочуться голосно, любуючись переляком людини, що під вільховим корінням сидять на багновищах столітні, вивалоокі жаби, порослі мохом, а коли хтось необережний наступить на котру, то тому нога всхне або мати вмре¹⁾.

Перші три роки свого міського життя в Дрогобичі пробув Франко в одній столярні, де зустрів між челядниками також добрих оповідачів. Оповідючи їм про село й сільське життя, сам Франко знов розвішував вуха, слухаючи їх оповідань, жартів, вигадок і дотепів, як згадав у своїх споминах із того часу п. н. «У столярні»²⁾. В іншому автобіографічному оповіданні з того часу п. н. «Отець гуморист» оповідає Франко про василянського ката-вчителя о. Телесницького, що спричинився до смерті Франкового шкільного товариша Волянського, також селянського сина, як і Франко. З ним заприятелював Франко. Показалося що обидва вони любили ліс, любили зелені луки, підгірські річки, риболовлю, пташків, гриби на ягоди. Та показалося ще одно.—Волянський умів чудово оповідати.

„Оповідав—пише Франко—як старий, поважно, хоч ані крихти не „сидився“, з якоюсь відтінок тихої меланхолії. Досі брешуть мені в душі його солодкий, рівний, тихий голос; досі триває почуте чогось ніжного, м'якого, гладкого та невимушеного, мов гладесенька, довга шовкова нитка тягнеться десь у безмежну далечину—се вражіння його оповідань. Змісту їх не тямлю, але вражіння не запереться в душі до смерті. Коли було зачне оповідати, то зараз немов інший робиться, немов якийсь окремий чужий дух вступає в нього і говорить його устами. І ніколи не повторявся, не говорив про те саме і тими самими словами. Все знав щось свіже, а може лише таким свіжим способом оповідав.

„Швидко я засмакував у його оповіданнях, мов бджола в меді з чужого улія, і зробився майже невідступним його товаришем, а власливо слухачем. Я почав ходити до нього на квартиру... І ми засаємо дебудь у кути—чи то в пустій комірці, чи в огороді, де нас ніхто не чув, і він почне оповідати. Коли вичерпалися його власні вражіння та описи, він перейшов до казок. І диво! Той хлопчик, що не міг ні за що затамити, як відміняється die Biene, а як der Bär, кілька буде 7 × 8, а кілька йде 7 у 65,—той сам „осел дарданський“ знав на пам'ять невичерпану силу казок і вмів оповідати їх так складно, так гарно та плавно, що я привикши змалку чути добрих сільських оповідачів і то добрих на різні лади, і жартливих і сумовитих,—при його оповіданнях сидів мов зачарований. Досі я згадую про сього хлопчину як про невияснений для мене психологічний феномен. Коли почислити до купи весь час, який він ужив на оповідання в моїй присутності, то певно вийде що-найменше тиждень, коли й не більше. І весь той час Волянський оповідав плавно, рівно, до речі, без зайвих фраз—і, що найцікавіше! ніколи не повторив одного і того самого оповідання два рази. Його оповідання пліло гармонійно мов невеличка підгірська річка, що лагідно туркоче, ніде не спинається, ніде не творить ані великих закрутів, ані тихих плес, ані шумних водопадів, і ніколи не вертає взад. Я був так очарований його казками, що хоч плохий каліграф, пробував записувати їх,—звісно, з пам'яті, вечером у себе дома. Але де там! Не йшло! Чар його оповідання лежав у його слові, в його голосі,—тодішня моя дитяча рука не була здібна перенести ані крихти всього того на папір, і я знеохочений кидав свої записки в огонь“³⁾.

«Отець гуморист» ввійшов у збірці в 1903 р. і написаний свіжо для неї; передмову до неї написано 20 травня 1903 р.

Нема сумніву, що народні оповідачі багато заважили у виробленні Франкового хисту до оповідання. А два збірники традиційних пісень, головню колумійок, записаних іще тоді, як Франко був у гімназії, були не тільки початком Франкового шляху як фольклориста, але й не лишилися без впливу на шлях його поетичної творчості, зваживши хочби те, що першим друкованим його віршем був сонет «Народні пісні» в 3 ч. «Друга» за 1874 р., а за ним пішла в 4 ч. «Моя пісня». Так само в першій Франковій повісті «Петрії і Добощуки» найшлися не тільки ремінісценції його гімназійної лектури, зокрема фантастичних оповідань Ернста Амадея Гофмана, далі оповідання Франкового знайомого Лімбаху про селянина Петрія, але й деяких традиційних оповідань про пригоди різних розбійників, особливо Олекси Довбуша⁴⁾.

¹⁾ Там же, сс. 14—6. ²⁾ Ів. Франко. На лоні природи. Львів 1905, сс. 161—85.

³⁾ Ів. Франко. Малий Мирон і інші оповідання. Львів 1903, сс. 99—102. ⁴⁾ Пор. передмову Ів. Франка до його-ж другого переробленого видання цієї повісті, названої тут „Петрії й Довбушуки“, Чернівці, 1913, сс. 6—7.

Одним словом—українська традиційна поетична творчість дала неабияку поживу його романтичному літературному напрямкові, що зродився з його відповідної гімназійної лектури.

І на дальшому письменському шляху Франка його фольклорні й етнографічні студії лишали свій живий відгомін у його літературно-поетичній творчості. Таким робом, будучий, по змозі повний малюнок Франка як фольклориста й етнографа не тільки з'ясує його значення в історії української етнографії, а й матиме немалу вагу для дослідника Франкової поетичної творчості. Для цієї будучої будови подам ось тут кілька цеглинок, головню на підставі рукописного матеріалу.

Університетські роки Франка припали на час, коли зазначився великий вплив Михайла Драгоманова на Галичину взагалі, а на хід фольклорної й етнографічної роботи в Галичині зокрема. Під його впливом і за його вказівками повсталала в Галичині низка фольклористів-збирачів, не дилетантів, а освідомлених про спосіб, предмет збирання й вагу систематично зібраного фольклорного матеріалу. Не треба бути дуже здогадливи, щоб впливові Драгоманова приписати й відчит Михайла Павлика на вечорі в пам'ять Маркіяна Шашкевича у Львові 24 червня 1876 р. про «Потребу етнографічно-статистичної роботи в Галичині» й заведену вже перед тим у «Друзі» (від ч. 7) рубрику «Із уст народа». В тій рубриці надрукував Франко в ч. 8 й одну казку й «Ладканки із села Лолина».

В Лолині був парохом о. Михайло Рошкевич, а в його найстаршій донці Ользі кохався Франко. Маю в руках на жаль неповне листування Франка з Ольгою. За його намовою й заохотою вона записала місцеві весільні пісні, які Франко під осінь 1878 р. привіз до Львова. Приїхавши туди, писав він до неї з приводу її збірки ось що:

„Ще в Долині в суботу рано читав Твої ладканки, і ти не повіриш, як вони ми сподобалися. Що я кажу—сподобалися! Ще відколи слухаю та читаю народні пісні,— вони ніколи не зробили на мене такого глибокого вражіння. Се певно тому, що перший раз лучаєсь мені бачити одну групу пісень в цілості і то ще в такій повній і багатій. Але кілька там пречудних образів попри дикій і напів виробленій формі,—кілько чутя, кілько геніальних порівнянь, кілько глибоко-старинних споминок та округин, становлячих цінний матеріал соціологічний, етнологічний і зиковий. А кілько здорових, ясних і правдиво люцких поглядів на жите! З якою теплоотою оспівана доля жінчини перед слобом і по слобі! Якими широкими чертами змальований стан народа, бувший колись у глибокій старині! Мені слів не стає на похвалу тої епопеї селянського життя. Скоро буде мож, я видам ладканки осібною книжкою (кілька слів тре буде опустити прокураторії мораль стрегущої ради)—і, думаю, дозволиш підписати своє ім'я вповні. Те видане не зробить тобі встиду. Слова, як можеш, збирай далі,—звертай більш уваги на фрази,— т. е. на цілі положення, котрі чим небудь замітні.—Їх записуй цілковито,—се цінний матеріал зиковий. А знаєш, нинішнього вечера я переглянув збірник ладканок Чубінського,—огромна книга, є ладканок самих около 2000,—а дуже мало подібних до Лолинських. Чубінського збірника годі читати,—за широкотою і повторюванем тих самих мотивів не робит цільного вражіння“.

А 20 вересня того-ж року писав Франко до Ольги Рошкевичівни наприкінці довжелезного листу:

„Твої ладканки я думаю видати осібною книжкою, тільки хочу до них додати свою розправу про весільний обряд у Малорусів,—а се робота, котра вимагає досить часу і студій. Зато як бим і скінчив, як треба,—була-б гарна штука. Думаю ще на різдвяні свята поїхати до Нагуевич і зібрати колядки, в котрих також маса матеріалу до студій“.

В одному з дальших листів повідомляв Франко Ольгу, що «до статі про весільні пісні» за мало мав ще матеріалу, але чейже зможе дечим покористуватись у львівських бібліотеках. Тут же між иншим прохав Ольгу ось про що: «Щоб Твоє пробуване у Іванківці¹⁾ не було дарме, постарайся зібрати деякий матеріал, бодай зиковий: спиши, як би мож, деякі оповідання, пісні, колядки, весільні, щедрівки».

У листі, писаному в день св. Миколая, розгортав Франко новий план перед Ольгою. Подавши план більшої повісти, писав Франко:

¹⁾ В пароху Іванківки та свояка о. Руденського проживала тоді Ольга разом із молодшою сестрою Михайлиною.

„Крім того хотів би я ще стрібувати і наукової роботи і використати бодай трошка огромний матерьял етнографічний (збірники пісень Чубінського, Жероти Паулі, Вацлава з Олеська, збірники приказок і повірок і т. д.) і написати розправу о тім до німецького ученого журналу Ausland. (Ага,—ци не могла би ти там вивідатися деяк і прислати міні повірки і обряди, які бувають при народженю дитини, т. е. які тикают 1) родильниці самої, 2) баби-акушерки, 3) дитини в стані здоров'я, 4) в стані слабости. Ту не конче матерьялу чисто народного, але можна й з інтелігенції, чи властиво попів. Я чув, що старі попаді мають в тім згляді свої секрети, приписки і повірки, котрі були-б для мене велми цікаві. Правда, матерьял в тім згляді Чубінського досить богатий, але далеко не повний і, як би ти могла дещо в тім згляді списати, то зробилась би міні велику прислугу). Першу розправу я хтів би іменно виладити о уродженю і дитинстві в повірках та обрядах малоруських“.

Як пильно використовував Франко найменшу нагоду, показує його лист з 2 січня 1879 р., а саме таке упіменнення:

„А там підчас свят не забудь вечерами дещо собі позанотовувати,—може деякі, колядки, слова тощо, може сцени, анекдоти“...

В одному листі з-перед великодніх свят 1879 писав він про своє головне тодішне зайняття ось що:

„А займаюсь я тепер головню одною працею: „Погляд на дітей у славянських народів, а передовсім у Русинів“. Се має бути обширніша наукова розправа, актру хотів бим викінчити на по святах і надрукувати в польськім „Album młodzieży akademickiej na cześć Kraszewskiego“. Альбум се має бути зложене з праць наукових самих академіків¹⁾—так що, може бути, приймут і мою,—а се було-б для мене дуже на руку, бо—надіятись—альбум розбудит різні критики і толки, обговорене буде самим Крашевським, що для мене може мати не мале значіне на будуще—не так яко прославлене якесь, о котре міні дуже мало йде,—але більш в практичнім згляді, бо може з'єднати вступ для моїх праць у деякі порядніші журнали. Я просив многих знайомих—і тебе також—о матерьяли до сеї роботи, але не получив ніяких і, здаєсь, буду мусів перестати на друкованих та на тих, котрі удалось зібрати, затамити або пописувати міні самому. Але як би ти могла де тепер у Лоліні розвідатись дещо, то, будь ласкава, посписуй і пришли ми; особливо важні були-б для мене ось які матерьяли:

- 1) Повірки і забобони, дотичущі жінок в тяжи: як їх трактуют, що їм годиться робити, їсти, слухати, говорити, оглядати („задивитися“), як обходяться з ними підчас слабости, що говорять, як така жінка умре перед породом і т. д.
- 2) Повірки і звичаї при породі, особливо такі, котрі дотикают самої матери, дитини, вітця, баби-повитухи. Які забобони і ворожби при породі,—як задивляються на близнят, на мертворождених, калік. Які примови і обряди при породі і т. д.
- 3) Обряди і звичаї при хрестинах і молитвинах,—коли дитина умре нехрещена,—пісні при хрестинах, які співають,—обряди при купаню дітей, забобони і ворожби і т. д.
- 4) Повірки, забобони і спосіб трактованя дітей в дальшій протягу, слабости дітей і їх лічене—нічниці і полудниці—від чого вони походять і як на них задивляються,—відмінчата, ідіоти—повірки о снах дітей, о їх стані умисловім і т. д.
- 5) Всякі пісні, приповідки і фрази сталі, в котрих згадуєся про дітей, також забави дітей, пісні і приказки, котрими забавляют і уколсуют дітей.
- 6) Всякі прочі повірки і забобони, відносячіся до дітей (н. пр. коли їм випадают молочні зуби і пр.).

Як бис могла що небудь із тих шости розділів випитатися.—а я думаю, що мож буде, і то не мало,—то будь ласкава списати хоть по частці і прислати міні з листом або і в самім листі²⁾.

¹⁾ Цебто студентів університету.

²⁾ В архіві Ів. Франка в Бібліотеці Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові під № 473 зберегається зшиток із різними писаннями й виписками Франка. Тут і заховався автограф його праці „Pogląd na dzieci i różnuch narodów, a osobliwie u Rusinów“. На окладці заголовок „Дѣти в малоруських піснях і повірках. На підставі матеріалів, зведених в IV. т. „Трудів етногр.-стат. експед. въ запад.-русска-край“—Чубинск.“ Праця Франка має вступ і два розділи. Під вступом подано коротенький його зміст поміж дужками, а саме: Моя ціль і матерьяли—наука про десценденцію й антропологія—завдання антропології—перша коліска людського роду—арійські племена, їх первісна культура і розділ—арійські племена в Европі та їх розміщення. Зміст першого розділу такий: Погляди первісних народів на жінку—жінка—істота нижча під кожим оглядом від мушчини—нечиста істота—її призначення бути матірню—безплідність уважається хибою або наслідком гріху—надмірна плідність—погляди на вагітність—вагітна жінка викликає рід тривоги й пошани до себе—причина цього—тривога за плід—сліді первісного анімізму (загального оживлення матерію) в поглядах на вагітність. Зміст другого розділу ось який: Вступ—значення породи—звичаї при породі в різних народів: а) Фетишистів,—б) політеїстів—в Українців і Поляків—уваги й порівняння.

Низку звісток про фольклорну та етнографічну діяльність Франка подібуємо в його листуванні з Михайлом Драгомановим. Р. 1882 влітку подавав Франко «деякі звістки про нашу літературу й польську» до «Magazin für die Litteratur des In- und Auslandes» липського видавця Вільгельма Фридриха, що задумав видавництво історії всесвітньої літератури в поодиноких нарисах і запрохав Франка обробити історію української літератури на десять аркушів друку. З цього приводу писав Франко в листі з 23 грудня до Драгоманова про традиційну поезію ось що:

„Конечно, основою всего мусів би бути огляд пісень і взагалі літератури самого люду, при чім, розумієся, Ваші праці мусять бути поперед усього узгляднені. Уяснивши на підставі пісень тип української поезії, еї окреме й оригінальне обличя, слідити відтак в літературі артистичній его модифікації і зміни,—се, думаю, дасть єдину раціональну підставу до суцільного трактованя цілої української літератури, підставу, якої не найшов Пипін“.

У найближчому своєму листі до Драгоманова з 16 січня 1883 р. писав Франко, що в першій главі згаданої історії літератури він думав подати докладний (як на такий вузький розмір) огляд людської творчості: пісень, казок, приповідок, загадок, а також сказати дещо про зв'язки штуки (орнамент, вишиваня і пр.)».

Заходом Франка зав'язався в осени 1883 р. «Етнографічно-статистичний Кружок» при студенському «Академічному Братстві» у Львові. Про завдання згаданого «Кружка» писав Франко 27 жовтня до Драгоманова таке:

„При Академічнім Братстві зібралась громадка охочих, людей 10—15, і зав'язують Кружок етнографічно-статистичний для студійованя життя і світогляду народа. Чи буде з тої муки хліб,—не знати, але на всякий спосіб я докладаю і докладатиму роботи, щоб хоч що небудь вийшло. Отсе вчора зладив програму, котру нині візьмем під дискусію. Завтра будуть загальні збори Академічного Братства,—то й кружок при тій спосібности зав'язеся. А слідуєчого тижня я хочу дати відчит О методі і цілях статистики. То само треба буде зробити і для етнографії. Нехай люде хоч пізнають, як виглядає предмет,—все таки не на одно їм отворяться очи, на що доси дивилися, а не бачили. Одним з перших завдань Кружка буде зладжене і видане по можности повної бібліографії (з критичними примітками) всіх книжок, статей і заміток, відносячихся до нашої етнографії і до статистики українського краю і народа. Таку роботу можуть зробити й люде, мало знакомі з самими тими науками, а користь буде і для них, бо пізнають, де і який матеріал можна напійкати.—і для всіх будущих робітників на тім полі“.

«Друге діло, на котре ми в Кружку хочемо покласти вагу,—писав далі Франко,—се «збиране матеріалу з народа», т. є. періодичні екскурсії в різні сторони краю». Далі Франко прохав Драгоманова про вказівки, «як робити і що, які книги студіювати—особливо по етнографії, до чого у нас крім сирих матеріалів тай то дуже некомплетних дуже мало книжок находиться». З листів Драгоманова відомо, як радо він служив не тільки вказівками, але й цілими рефератами на бажані теми.

У зв'язку з обдумуванням програми праці «Кружка» зародилась у Франка думка пізнішої капітальної збірки приповідок. У листі з 4 грудня 1883 р. він питав Драгоманова про думку щодо цього, «як би з часом, сли дістанемо матеріали великоруські, взятися кільком людам до ладженя систематичного і порівнюючого виданя приповідок». Підкресливши, що така робота вимагає довшого часу, писав Франко:

„Поки що ми думаємо піти за покликом кравівської Академії і пхати в еї виданя назбираний сирий матеріал,—нехай друкує. У нас і так нема де, а користати й відтам можна. Я дав переписувати весільні пісні з Лолина, зібрані Ольгою Рощкевич і в многих зглядях дуже цікаві. Коли будуть переписані, то заставлю кількох людей передивитися, які з лолінських пісень були вже печатані в збірках з інших сторін, а які є оригінальні—гірські. В піснях лолінських мене зацікавила особливо одна партія—дуже жива перемова—гумористично трактована сварка між хором дружини молодой а дружиною молодого. В інших збірках цілостних (де з одного села всі пісні при купі) я так живо визначеної тої партії не стрічав.

„Надіюсь, що з весною одна з перших екскурсій нашого Кружка піде до Синевідська, щоб вислідити докладно відносини, жите і погляди тої одинокої в нашім краю торговельної спілки-осади. Надіюсь відтам много цікавого. Також одною з перших наших екскурсій повинна бути екскурсія до двох невеличких осель—Вілки і Костинева, про котрі писано міні, що у них і доси задержалась якась цікава форма поземельної общини, і то мабуть чи не основана на спільній управі поля. Цікава річ“.

Про дальшу свою працю над лолінським збірником весільних пісень повідомляв Франко Драгоманова в листі з 10 травня 1884 р. ось як:

„Я зладив для краківської Академії збірник пісень весільних з Лоліна, записаний Ольгою Рохкевич. Єсть се один з найкрасніших комплетів весільних пісень з усіх, які я доси видав, містять щось коло 190 номерів,—пісні й обряди дуже цікаві. Я порівняв той збірник з печатаними у Чубінського т. IV й Головацкого і понотував, котрі пісні мають в тих збірниках варіанти, котрі зовсім ідентичні,—але майже дві третини, а найполовина є зовсім нових. Крім того я дав від себе невеличкий вступ, де розвинув троха думку Костомарова, висказану при кінці передмови до збірника Чубінського о тім, які складники історичного й культурного життя впливали на творене і наслоюване пісень весільних. Крім того подав невеличкий очерк села Лоліна. Рукопись представив І. Коперницький в комісії,—збірник буде випечатаний в ІХ-тім томі Справоздань, з кінцем сего року“.

Таки звістки подавав Франко Драгоманову на підставі свого листування із Сидором Коперницьким. В архіві Франка зберігся перший лист Франка до Коперницького чи може його брудийон або перша, потім змінена його редакція з 27 грудня 1883 р. Тут Франко пропонував Антропологічній Комісії краківської Академії видати лолінську збірку весільних пісень. Цей лист цікавий тим, що Франко ствердив тут, що коло збирання етнографічних матеріялів працював він уже більш як дванадцять років, а в сучасний момент також коло порівняльних студій над слов'янською, а передовсім українською етнографією. Таким побитом назбирав він велику силу цікавих матеріялів (пісень, оповідань, приповідок, анекдотів, повір'їв, забобонів тощо), всього на яких два або три такі томи, як томи «Zbiogu wiadomości do antropologii krajowej». Правда, не все, як воно було зібране, надавалося до друку, навпаки вимагало старанного порівняння з тим, що було друковано, а тим самим потребувало довгої й мозольної праці. Тому то вибрав він на перший раз «комплектну й дуже характеристичну» збірку весільних пісень із Лоліна, а коли цю збірку прийме прихильно Антропологічна Комісія, Франко заявляв готовість згодом зредагувати дальші партії із своїх матеріялів або й надсилати їй менші порівняльно-етнографічні праці головню на підставі українських і польських матеріялів¹⁾. Слідом за листом вислав Франко Коперницькому ще й збірку лолінських пісень.

Коперницький відповів Франкові з січня 1884 р. Писав, що надіслану працю перечитав із найбільшою присемністю й незвичайною цікавістю, та дякуючи за її присилку, запевняв, що дуже радо надрукує в «Zbiorze wiadomości» і прислану працю, і всі інші цього роду, а саме, що Франко з матеріялу своїх збірок обробить частинами. Непевний, чи для лолінської збірки найдеться місце в VIII т. «Zbiogu», обіцяв надрукувати її на початку IX т.,

¹⁾ Подаю оригінальний текст цього листу, що зберігся в томі 217 (стор.7—8): Wielmożny Panie i Dobrodziej! Zachęcony przez kolegę mego, p. Ludwika Hodolego, a przytem i sam czując niedostatek ruskiego organu, któryby mógł i chciał publikować ruski materiał etnograficzny w celach naukowych, a nie belletrystycznych, uważam za konieczne i samym Rusinom (za przykładem drów Szaraniewicza i Ogonowskiego) zwrócić się ze swemi pracami i nagromadzonemi materiałami do wydawnictw Akademii Umiejętności. Zajmując się od lat przeszło dwunastu zbieraniem materiałów etnograficznych, a obecnie także porównawczemi studjami nad etnografią słowiańską, a przedewszystkiem ruską, nagromadziłem dotychczas dosyć znaczną ilość ciekawych materiałów (pieśni, opowiadań, przypowieści, анекдот, wierzeń, забобонów i t. d.). Wszystkiego byłoby na jakie dwa lub trzy tomy takie, jak tomy „Zbioru wiadomości do antropologii krajowej“. Rozumie się, nie wszystko tak, jak jest zebrane, nadaje się do druku, lecz wymaga troskliwego porównania z tem, co nadrukowane dotychczas, żeby nie powtarzać tego, co już było nadrukowane, i nie podawać warjantów bałamutnych i nie charakterystycznych. Do tego atoli potrzeba dłuższej i mozolnej pracy. Dla tego wybrałem na pierwszy raz kompletny i bardzo charakterystyczny zbiór pieśni weselnych z Lolina, spisany na moja prośbę przez panią O. R. w r. 1878. Jeżeli by ten mój przyczynek do etnografii krajowej był przychylnie przyjęty przez światłą Komisję Antropologiczną, to gotów jestem z czasem zreдагуować z moich materiałów dalsze partie dla umieszczenia ich w „Zbiorze wiadomości“ lub też, gdyby to było pożądanem, dosyłać mniejsze prace porównawczo-etnograficzne, na podstawie głównie ruskich i polskich materiałów. W nadziei na rychłą odpowiedź i na światło rady Wnego Pana i Dobrodzieja piszę się Jego pokornym sługą Iwan Franko. Lwów dnia 27/XII 1883. Ul. Lindego, № 3, piętro 1“.

що друкуватиметься восени, а 50 примірників відбиток одержить Франко ще перед новим роком. Що до самої праці, Коперницький в багатьох поглядів уважав її за дуже цінний знахідок до української етнографії, раз тому, що збірка походила з цілком нової місцевості, котрої весільні обрядові звичаї й пісні були цілком невідомі, а головню з огляду на вартість самих пісень. Найбільшу їх вартість бачив Коперницький у змісті, дусі й характері цих пісень, цілком відмінних від усіх тих, що він знав в різних околицях України, далі в незрівняній поетичності деяких пісень і в незвичайній цілості й поправності їх. Коперницький обіцяв надрукувати пісні без найменшої зміни, тільки написи й пояснення перекладе з української мови на польську. Крім того заповідав, що свого часу надішле рукопис Франкові, щоб подавав наголоси в піснях скрізь там, де наголос в українському слові не падає на передостанній склад. Далі жалкував Коперницький, що Ольга Рошкевичівна „запису(ю)чи так старанно й так досконало весільні пісні, зайнялась виключно ними, так що занедбала так само докладно описати саму дію весілля від початку до кінця й усіякі обрядові подробиці весільного ритуалу, що подвоїло-б вартість її цінної праці. Ті ляконічні уваги, якими переплетена ця збірка весільних пісень, не заступають цієї великої недостачі; бо-ж вони тільки дещо пояснюють хронологічну тяглість і наступство пісень, деколи їх думки й цілі; та на жаль недостає там глґа й самої картини весільних обрядів, з якими пісні творять одну цілість“.

Якщо це було-б можливе, Коперницький прохав Франка намовити Ольгу Рошкевичівну, щоб вона від самого джерела, себто від свах, друзок, старостів і дружбів, списала в такою самою докладністю, як пісні, «всі подробиці передвесільних, весільних і повесільних звичаїв і обрядів». На зразок подавав праці Кольберґа та Мошинської і писав, що «доповнивши цим робом і переробивши на «*Obrzędy i pieśni weselne z Lolina*», створиться справжній архитвір, який в етнографічній літературі займе дуже почесне місце».

Дальший текст листа присвятив Коперницький передмові Франка до збірки долинських весільних пісень. Підкресливши, що в своїй другій половині містила передмова багато цінних пісень, порівнянь і думок, головню щодо першої прохав він поправок і доповнень, у першій мірі коротких відомостей про Лолин, його околицю і тамтешніх людей настільки, наскільки цього вимагало зрозуміння окремішности долинських обрядів і пісень. Далі жадав Коперницький пропустити все зайве з передмови, напр. критику Чубинського й Головацького, а також полеміку з ненауковими часописними поглядами та думками й загально признану думку про значення весільних обрядів у народньому житті. Натомість прохав навести ширші витяги з найдавнішого літопису й давніх письменників про стародавній звичай поривання дівчат. Крім того бажав ближчого пояснення речення: «*spotykamy (в поданих піснях) liczne reminiscencye epoki kozacko-tatarskiej*». Франко назвав долинську збірку весільних пісень безперечно найбагатішою з усіх, які досі зібрано в одному селі, а Коперницький указував, що Б. Поповський записав у селі Залеванщині 264 весільних пісень. Також не годився Коперницький з думкою Франка, що «*żałować należy, że w innych opublikowanych dotąd zbiorach pieśni weselnych ludu ruskiego nie starano się zebrać i opublikować w jednej całości pieśni i obrzędy weselne z jednej okolicy i z jednej wsi*», протиставляючи думці Франка збірки Кольберґа в Покуття, Мошинської з Озірної, Поповського з Залеванщини, Рокосовської з Юрківщини, Малиновської з Кудиновець, Шаблевської з околиць Збаража тощо¹⁾.

Найближчий лист Коперницького писаний 26 травня, як відповідь на лист Франка з 4 березня 1884, повідомляв, що вступ до збірки доробить він сам із тих звісток і уваг, які подав Франко в передмові й в останньому листі. Лишалось тільки зв'язати головню річ із описом обрядів. Коперницький пробував сам забратися до цього, але переконався, що не потрапить цього, не поплутавши пісень із обрядовим описом, бо не зважаючи на вказівки Франка,

¹⁾ Архів Франка 216 (17).

не все згоджувалося одно з одним у руках Коперницького. Тому відсилав увесь матеріал до рук Франка з бажанням на зразок праць Мошинської, Поповського й інших «ую картину весільних обрядів, почавши від сватання аж до середини по весіллі, уложити порядно день по днів, акт по акті, подробицю по подробиці, як одно наступає по другому, переплітане властивими кожному актові й епізодові обрядовими піснями». Щоб легше було порівнювати весільні обряди й пісні однієї околиці з іншими, бажав він хронологічного поділу матеріалу відповідно до днів: субота, неділя, понеділок і т. д., а в кожному з днів означити заголовками поодинокі акти весілля, що наступають по собі. Порядкуючи таким ладом матеріал, сам Франко побачить прогалини в праці. Між іншим замотаним бачив понеділок із перепоем. Питав, чи на Підкарпатті нема обряду печення коровою й розділу його руками старости, або обряду оченин і покладин молодого подружжя вночі в неділі на понеділок у коморі, нарешті чи нема сліду обрядів і пісень про гарне або погане весілля. Прохав справдити все це, поправити й доповнити працю¹⁾. Листом із 19 лютого 1885 р. повідомляв Коперницький, що друкується IX т. «Zbiogu», прохав надіслати працю й давав Франкові чотирьох-шоститижневий реченець, якщо він не був готов із нею²⁾.

Справленого рукопису одержав Коперницький 13 березня 1885 р., а найближчого дня написав листа до Франка:

„Я кинувся жадібно переречити долучений опис обрядів—писав він—і не міг відорватися від них, такі вони незмірно цікаві й важні. Стільки там скрізь уже віддавна забутих обрядових подробиць, що мають сливе недіткнену барву поганських часів і обичаїв, що видобуття цих подробиць, заки ще їх виполошать із селянських хат цивілізаційний рух на трансверсальній залізниці, уважаю за неопініний здобуток і велику заслугу з Вашого боку, шановний добродію, задля чого складаю Вам щирі бажання. Опис обрядів із піснями, що відносяться до них, творить закінчену й знаменито впорядковану цілість завдяки Вашим заходом і Вашій умілій руці“.

Далі писав Коперницький, що сам уже доробив передмову на підставі Франкової передмови та звісток Франка в його листі з-перед року про життя-буття долиньських селян. За згодою Франка пропустив Коперницький усю полемічну частину й усе те, що не мало безпосереднього зв'язку з предметом. «А головні думки й уваги про українські народні пісні й обряди в порівняльному приложенні до долиньських збережено в цілости, хоча деколи надано їм змістовнішої форми». Повідомляючи, що з технічних причин не можна було посилати Франкові коректури, прохав його ще дати двох дрібних поясень³⁾.

Таким робом долиньські «ладканки», які планував Франко ще в 1879 р. надрукувати в «Дрібній Бібліотеці», а за ними й інші пісні, що прибирав гурток молоді, вийшли щойно в 1886 р. в X т. «Zbiogu wiadomości Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności» й окремою відбиткою (54 стор.) п. н. «Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie powiatu stryjskiego. Zebrała Olga Roszkiewicz, opracował Iwan Franko».

В тому-ж листі (з 10 травня 1884 р.), де Франко писав про кінцеву редакцію збірки долиньських весільних пісень, відповідав він на замітки Драгоманова в листі з 1 травня про Франкову статтю «Старинна романсько-германська новеля в устах руского народа»⁴⁾ ось що:

„Читаючи недавно свою роботу в „Зорі“ про усмирена непокірної, я аж очі свої забав: адже-ж там цілісенький уступ випущений, тай не знаю, по якій причині (тоді, коли печаталось, я у Львові не був і навіть тих номерів не мав). Іменно випущено розвідку про перший мотив - вибір жениха, де показані були казки, котрі дали початок драмам італіянца Гоцці, а описля Шіллера про царівну Турандот. Я мушу ще вернутись до того предмету і підібрати до него більше казок наших і других Славян. Пісня лірницька, в

¹⁾ Там само 216 (56). ²⁾ Там само 216 (134). ³⁾ Там само 216 (152). ⁴⁾ Франкову статтю надруковано в №№ 2 і 3 „Зорі“ за 1884 р., а лист Драгоманова в його „Листах до Ів. Франка й інших“. Львів 1906, с. 50. Драгоманов тут писав: „Прочитав я Вашу статтю про „Укращення Упертої“. Добрий початок... завдатко вже хвалите Українці: вибір жениха єсть в казках других народів (в Вашім варянті він—причеп), а жінку й тепер в нас запрягають в піснях лірницьких (д. напр. Вересая), котрі мають близький зв'язок з Вашою новеллою“.

котрій чоловік запрягає жінку в ярмо і котрої цікавий варіант є у мене записаний, не зовсім, по моїй думці, може похитати те, що я сказав про вдачу українського варіанту поведі про усмирнене непокірної. Я би бажав прослідити варіанти новелі, котра дала початок пісні про запряжене в ярмо жінки, — але покищо у мене нема під рукою матеріялів до того*.

В тому-ж самому листі є звістка про іншу фольклорну працю Франка: „Недавно я зладив—писав він тут—коротеньку роботу о деяких загадках руских і польских. З збірників, які мав під рукою (Номис, Чубінський, Лучаківський і видані краківською академією), я вибрав усі загадки, в котрих Stichwort-и суть сили природи (небо, земля, сонце, місяць, дождж і пр.) і, побачивши, що всюди, у всіх загадках ті сили природи представляються як живі твори (звірі або люди), старався групувати їх і прослідити, з якого жерела вони виплили. Працю ту я буду завтра читати в Кружку, а опісля напечатаю в „Ділі“. Жаль, що для порівняня у мене не було ані одного збірника народних загадок з інших народів. Впрочім виводи на тім не потерплять, бо й так я показую, що всі ті загадки—втівір не національний, але виплили з міжнародних анімістичних поглядів на природу і що в них стрічаються зароди виображень, розвинені в мітологіях ріжних народів“.

Статтю, що про неї тут каже Франко, надруковано не в «Ділі», а в «Зорі» за 1884 р. (№№ 15—20) п. н. «Останки первісного світогляду в руских і польских загадках народних».

У своїх листах бив Драгоманов на те, щоб «Етнографічно-статистичний Кружок» зайнявся студіюванням звичаєвого права. Це дало нагоду Франкові написати в листі з 14 травня між іншим таке до Драгоманова:

„До нашого звичаєвого права подав я два малесенькі причинки в «Світі»: „Лісові шкоди і кари в Нагуєвичях“ і „Громадський суд в Добрівлянах“. Про суди громадські у нас дуже мало мож буде зібрати матеріялу, так, як в тім згляді громади наші мають дуже малесеньку автономію, тай ту кождей поступок з гори приписаний. Цікавійші річи я надіюсь з часом зібрати по наслідственному праву (у мене вже тепер набересь невеличка колекція мужицких тестаментів і шлюбних інтерциз.—треба тільки де в чім доповнити і обробити. Впрочім мініздаєсь, що звичаєве право у нас чим далш все більш відтискаєсь від життя, так що й тепер уже головні его контури відтворити можна хіба по бесідам, приказкам та лиш деяким правовим звичаям. Задял того я думаю, що студіюм того права, хоч безперечно важне для науки, для практичних потреб наших в теперішній хвили менше нагоджуєсь, а матиме переважно лиш теоретичне значіне. Інша річ студіюм економічного боку громадського й приватного життя,—те студіюм справді мусить нам дати могуче оруде до дальшої боротьби. А що звичаєве право запевно й доси має великий вплив на ті економічні форми, в які раз-у-раз укладаєсь і переукладаєсь жите народне, то з сего боку й право звичаєве мусить також мати для нас свою вартість. Та щож, наші теперішні роботи по обом тим предметам при наших слабих силах і скувих средствах мусять бути дуже часткові, в значній части оперті на матеріялах вже печатаних, рукописних або на дрібних, приватних збірниках“.

Працю над приповідками довів Франко до того ступня, що першими днями січня 1888 р. була вона вже в руках у Сидора Коперницького, призначена для друку у виданнях краківської Академії Наук. Листом із 6 січня 1888 Коперницький, повідомляючи Франка, що з приємністю одержав його рукопис, писав, що попереднього дня жадібно та з найбільшим зацікавленням переглянув цінний рукопис Франка «Przysłów ludu ruskiego w Galicyi». «Гарна це та зразково впорядкована й оброблена праця»—стояло в листі Коперницького, що обіцяв докласти всіх сил, щоб як-найшвидче надруковано її на найбільше вдоволення Франка. Правда, Антропологічна Комісія ухвалила надсилати польські, українські або литовські приповідки складати до того часу, доки не назбирається поважна цілість, що надаватиметься до друку по відповідному впорядкуванні й обробленні, але Франкова збірка переходила міру, яку при своїй ухвалі мала Антропологічна Комісія на думці. «Це збірка поважна змістом і замітна числом українських приповідок із цілого нашого краю (на жаль із виїмкою західньої Галичини, себто всієї Лемківщини), творить цілість старанно впорядковану, вміло оброблену, з додатком цінних коментарів і порівнянь». Словом, Франко запропонував цілком уже готову роботу, на яку Антропологічна Комісія потребувала громадити матеріял довгими руками. Коперницький був за тим, щоб Франкову збірку видати як додаток до XIII т. «Zbiory» з тим, щоб увесь наклад—за виїмкою потрібних Академії Наук примірників для обміну виданнями—віддано на влас-

ність автора яко його гонорар. Але такий план міг зустрічати труднощі з боку бюджету Комісії. А що Коперницький обраховував рукопис на 10—12 аркушів друку, думає, що треба буде поділити працю на два томи й першу половину надрукувати на кінці XIII т., а другою половиною розпочати XIV т.— Відбитка вийшла-б по виході другого тому й мала-б окрему пагінацію. На домагання міг Франко мати дальших 50 відбиток замість звичайного гонорару¹⁾.

Над готуванням своєї збірки приповідок до друку працював Франко ще у вересні 1888 р., бо свій лист до Драгоманова з 25 вересня скінчив він ось як:

„Я зайнятий тепер порядкованем збірника приповідок галицьких, котрий хочу друкувати в Академії краківській. Порядкою їх позабучно і беру тільки такі, котрих нема в збірнику, виданому в Петербурзі і впорядкованому Віслоцким (1868). Таких нових приповідок ураз із варіантами є у мене вже около 3000, головню позаписуваних в Нагуевичах. При кожній приповідці ставлю село, де записана, і заховаю всі особности діалекту, а надто, де треба, додаю поясненя річеві й язикові, і словарець при кінці. Думаю, що збірничок вийде гарний і пожиточний. Особливо по части божественній у мене багато є такого, що давніші збирачі-попи ніколи не посміли-б були записувати. Не знаю тільки, чи Академія усе те так спокійно й видрукує“.

Франко погодився на план, щоб друкувати його збірку при кінці XIII й на початку XIV т. «Zbiogu», як виходить із листу Коперницького до нього з 13 січня 1889 р²⁾. Тут таки писав, що Франкової пропозиції в справі екскурсії на Лемківщину або в іншу частину українських Карпат не можна було здійснити з браку фондів³⁾.

Тимчасом Франко надумався переробити свою збірку й написав про це Коперницькому 30 листопада, як стоїть у листі Коперницького з 12 грудня 1889 р. до Франка. Його перерібка мала йти в напрямку уложення приповідок у більше змілому порядку і побільшення збірки новозібраним матеріалом, куди мали увійти також приказки з давніш виданих збірок. Коперницький повідомляв, що Антропологічна Комісія погодилася з Франковою думкою, і Франко має принайменше два роки часу для своєї перерібки, бо тимчасом мусять повиходити інші предложені етнографічні праці. «А що торкається порушеної Вами справи географічного поширення приповідок,—цю думку, досить обґрунтовану в собі, Комісія вважає дуже трудною до виконання в задуманій праці, а що до істотної наукової ваги бачить такі малі вигляди, що радила-б полишити це окремих північних дослідникам і вдоволитися можливо докладним означенням місцевости або околиці, з якої походить кожна приповідка»⁴⁾.

Більше ніж півтора року після того в листі з 22 серпня 1891 р. писав Франко знову про свою працю над приповідками до Драгоманова таке:

„В вільних хвилях порядкою свій збірник галицьких приповідок. Хотів би я звести до купи все те, що було доси надруковано (Лькевич, Віслоцкий і др.), з рукописними матеріалами (збірки Мінчакевича 1838, Петрушевича 1828) і новими збірками, що є у мене (около 4000 приповідок), упорядковати все те суцільно (на взір Wandera), пододати примітки для поясненя і видати. Та де? Академія краківська, котра зразу взялась було видати збірку в своїм Zbiog'i, тепер чогось угнувалась, та я не дуже й хочу до неї набиватися; сам я не маю тільки грошей на страту, бо книжка вийде около 15 аркушів або й більше, а розходитися буде туго. Так що нинаш, нинаш над тою дробиною, тай руки опадають. Спробую хіба через Кіян наперти на Товариство Шевченка, нехай друкує, та чи вдасться штука. А до Росії давати годі, бо багато є скобрезних та антирелігійних, котрі цензура неперемінно повикидає так, як повикидала велику силу з Номиса, про що міні казав книгар Пантел'єв“.

У листі з 2 жовтня 1891 р. питав Франко Драгоманова, чи нема в Софії нового видання Вандера «Sprichwörterlexikon».

„Представте собі,—писав тут Франко,—що у нас в жадній публичній бібліотеці сеї книги нема. А се збірник величезний, купувати его міні не приходится, а проредувати свогого збірника без него не можна. Я вже розложив свій збірник по сюжетах і значну часть наліпив на осібних аркушах в позабучний порядок. Тепер по скінченню

¹⁾ Архів Франка 217 (сс. 37—9). Тут таки дякував Коперницький Франкові за його вказівки й рекомендації в справі своєї екскурсії в Карпати. ²⁾ Архів Франка 217 (с. 185). ³⁾ Там само 217 (с. 189). ⁴⁾ Там само 217 (сс. 333—5).

сего ліплення прийдеся редагувати цілу збірку суцільно: зводити варіанти, робити відсідачі, вказувати варіанти і *identica* в інших збірках (Номиса, у Поляків, Чехів, Німців, Москалів,—жаль, що не маю жадної московської збірки), а також збирали матеріял до поясняючих нот. Сюди ввійдуть замітки язикові, а головню казки, повірки, анекдоти, фрагменти пісень, описи обрядів, забав, одежі, страв і т. і., далі виписки з друкованих книг, особливо старих, з рукописів і т. і. Я обмежуюся тільки на Галичину, бо з інших частин не маю систематично зібраного матеріялу, але рад би зладити книжку, цінну для галицько-руського фольклора. Міні зроблено малесеньку надію на те, що Товариство ім. Шевченка приймєся друкувати сю книжку. В остаточнім разі хоч би прийшлося й самому дещо доплатити до змозі роботи, то все таки буду старатися довести се діло до кінця. Матеріял майже з кожним днем росте міні під руками. Самих приповідок без варіантів надіюся набрати 8—10 тисяч“.

А в листі з 14—15 листопада, просячи Драгоманова позичити йому Вандера для впорядкування своєї збірки приповідок, додавав Франко таке:

«Я вже розложив їх по *Stichwort*-ам, лишилося ще стягти до купи варіанти, приписувати значіне і поясненя, до котрих я хотів би витягти як найбільшнрніший фольклорний матеріял наш (повірка, казка, анекдоти і т. і.) і порівнячий. Матеріялу дещо троха маю зібраного, а на повноту не маю претенсії».

Зазначував, що перестав уже й думати про те, хто видрукує таку книгу. Найширше розписався Франко про свою працю над приповідками та спосіб її переведення в листі до Драгоманова з 25 лютого 1892 р. Бажаючи одержати думку Драгоманова про свою працю та його замітки, писав Франко:

„Мій збірник приповідок помаленьку двигается вперед. Всі приповідки вже розведені по *Stichwort*-ам (як би їх назвати по нашому? чеське heslo) і наліплені на аркуші. Тепер приходить найважніша робота: остаточна редакція. Тут я бажав би засягнути Вашої поради. У мене план такий:

- 1) Під кожним геслом порядкую приповідки поазбучно і нумерую самостійно.
- 2) По змозі до кожної приповідки даю ноту, де а) зводжу звісні міні галицькі варіанти в спосіб, ужитий Вами в Историчних піснях і др. (т. е. винотовую тільки відмінні слова); б) подаю, також по змозі, значіне приповідки і в яких окаях вона уживаєся; в) вказую, по змозі, на жерело приповідки, коли вона оперта на яким оповідано, анекдоті, пісні і т. і.; г) пояснюю слова малоуживані, місцевости, імена і т. і., де того треба; д) вказую ідентичні або близькі форми тої приповідки у інших народів, розумієся, де се зможу вчинити.

3) При кожній приповідці і кожнім варіанті подаю місцевість, де вони записані, о кілько вона міні звісна (т. е. всюди при нових збірниках, надсланих міні збирачами), або ім'я збирача, з котрого збірки приповідка взята.

4) Сам текст приповідок і варіантів друкувати хочу грубшими буквами, а ноти (під кожною приповідкою, в тексті) тоншими; принаймі текст приповідок науковою фонетикою.

В ноти я вказую багато різного, переважно рукописного матеріялу, що нагромадився у мене і з котрим я не знаю що діяти (дітські забави, каламбурі, жарти, анекдоти, проклятя, народії молятов і пісень церковних, повірки, ліки, казки, заги про місцевости і т. і.). Робота величезна, але я дуже пристрастився до неї і думаю, що хоч може не зроблю єї дуже мудро, та все таки хоч дам другим матеріял до дальшої роботи. Приповідок, самих галицьких, з виключенем Буковини і угорської Русь, є вже у мене около 10000. Я писав на Україну, щоби відтам вплинули на Товариство Шевченка, щоб воно взяло на себе друк, і міні переказали, що се вже зроблено. Але Тов. Шевченка стоїть на грошевих дефіцитах, підризане „Ділом“, котре з кінцем минушого року винно було друкарни щось 9000 гульденів. Тим то я й не надіюсь, щоби з тої кози було м'ясо, а думаю, що прийдеся друкувати приповідки власним коштом на страту, або видавши один випуск, на решту жебрати підмоги хоч би у Соїму, за приміром Желехівського, котрий також свій Словар, що нині народовці вважають предметом національної гордості, видав майже без помочи тих самих народовців. Ну, та про се ще буде час подумати. А поки що я просив би Вас поробити свої уваги до виложеного мною плану редакції і вказати міні, що би ще треба мати на оці, а що може в моім плані є лишне. Як би у Вас під руками були деякі збірки приповідок Югослав'янських, то позичте. Нема в мене й збірки чеської Челякоського ані російських Дала і Сахарова. Wandera я виписав через бібліотеку, а деякі інші мушу купувати. Звісно, про вичерпане всего порівнячного матеріялу нема що й говорити, хотілось би тільки достаточню замаркувати межнародність власне тих творів, в котрих у нас привикли бачити найчистіше зеркало „народної душі“, по котрим компонували „народну філософію“.

У своєму листі з 17 лютого писав Драгоманов, що проти Франкового плану приповідок не мав нічого закинути ані доповнити.

„Радив би тільки—стояло далі в листі—не живити тией дурної алгебри, яку запровадив Чубінський без мене в Исторических Піснях. Нудна робота, а як трапиться

помилка писаря. чи друкаря,—то варіант пропав,—та й результату мало. А в приповідках навіть місяця не багато виграєте. Ліпше означити подібні слова в варіантах осібних шрифтами. Про порівнячці замітки, не знаю, що Вам і казати. Це безконечна робота, когорта потребує бібліотеки. Попробую глянути в тутешні книжки,—чи є що. Тільки навряд, щоб знайшлось. Дала ще знайдете в Росії, а Снегірева вже не купити!—Колись я писав Вам про *Otto Vanucci—Proverbi latini*. Недавно вийшло щось про еллінські приповідки,—та не одшукаю в своєму хаосі усіх фольклорних бібліографій, які в мене єсть. Може щастя pomoже. Ще як би пощастило Вам дати скільки небудь повні параллелі з Біблією, класиків, арабів, німців та слав'ян,—то добре-б було. Та ідеал порівнячної науки—показати не тільки спільне, а особіне. А для цього в Вашій темі треба років роботи та ще й не одного¹⁾!

Під враженням слів Драгоманова писав Франко за приповідки в своєму листі з 5 квітня до Драгоманова. Повідомляв, що по великих заходах одержав перед кількома днями п'ять величезних томів «*Sprichwörterlexicon*'у» Вандера, що містять коло 60000 приповідок. Визичено його Франкові з Загребу під умовою, що зверне за чотири тижні, а тимчасом,

„хотячи докладно прочитати цілий лексикон,—писав Франко,—а не осліпнути, треба хоч рік часу. Я почав було читати і вивотовувати форсовно, і після другого разу так розболілся, що мусів покинути думку—порівняти весь матеріал. Зроблю тільки, що зможу, а іменно—перейду важійші порекла і значачу інтернаціональний, по части загально-людський, а по части вандрівний характер переважної части „сентенцій“, а національний інших (характерних зворотів, жартів і т. і., конечно, з многими обмеженнями). Вже в укладуваню своєї збірки я звернув пильну увагу на теорію, висказану ріжними людьми, а мотивовану Естерлеєм, що велика часть приповідок се обшліфовані і скрісталізовані оповідання, анекдоти, факції, або їх поенти,—і для того, де тільки можу, даю при приповідках ті пояснення і оповідання, які сам народ до них прикладає. Таких пояснень маю доси з півторага; жаль, що другі збирачі, котрі міні доставчали матеріалу, рідко коли звертали на них увагу. До тих оповідань і анекдотів я, де тільки буду міг, подаю бібліографічні вказівки на паралелі в інших літературах, зсылки на варіанти друковані, книжні жерела наші, рукописи і т. і. Звісно, не думаю навіть, щоб міг усе те зробити повно, вичерпати матеріал,—се неможливо раз для того, що у мене часу мало, а по друге для того, що європейська література етнографічна для мене дуже мало доступна задля браку найважнійших того рода видань в наших бібліотеках. Я ставлю собі дві найголовнійші цілі: 1) вичерпати і добре впорядкувати весь доси звісний в друку і мною згромаджений галицько-руський матеріал приповідковий, взятий з уст народа, і 2) видати его по змозі науково-критично, з показом жерел, з захоуанем діалектових осібностей (в дуже многих разях се зовсім неможливо, де записачі подали міні вже без захоуаня тих осібностей) і з долученем таких об'яснень, на які спроможуся. Третя точка: зазначене паралель мусить бути виконане нерівномірно: паралелі українські (по Номису, Чубинському, Вашій збірочці, Комарову) постароше зробити докладно. Те само маю надію зробити з матеріалом польским. Маю також досить багатий матеріал для порівняння приповідок греко-латинських, а іменно франкфуртське видане „*Adagia*“ з р. 1670, де зведено „Хіліади“ Еразма і збірки кільканадцяти інших збирачів з доби гуманізму. Клопіт, що не маю збірників російських крім найновійшого (вороніжського) Дикарьова ані білоруських. Як би Ви могли що небудь винайти в своїй бібліотеці і визичити міні, то дуже був би Вам вдячний“.

Франкова збірка найшла місце щойно в «Етнографічному Збірнику» Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові—в тт. X, XVI, XXIII—XXIV, XXVII і XXVIII під головуванням теперішнього академіка й тодішнього університетського професора історії сходу з окремою увагою на історію України Михайла Грушевського, що його заходом закладено в 1895 році «Етнографічний Збірник» для публікування етнографічного матеріалу. Зразу не мав Франко часу приготувити свою збірку для перших томів «Етнографічного Збірника». «Грушевський бажав би також видати мою збірку приповідок, та се така робота, що над нею треба ще з рік посидіти, а я на се тепер не маю часу»—писав Франко 13 березня 1895 р. до Драгоманова.

Праця Франка в Етнографічній Комісії Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові зразу як члена й пізніше як голови її до його смерті—це окремий розділ будучої праці про Франка як етнографа, для якої подаю на закінчення з течки архіву Франка № 476 його на 21 сторінках написаний і недрукований досі, а призначений мабуть для «Літературно-Наукового Вістника» оцей

¹⁾ М. Драгоманов. Листи до Ів. Франка, стор. 207.

Огляд праць над етнографією Галичини в XIX в.

Перші проблески зацікавлення етнографією Галичини знаходимо при кінці XVIII в. В р. 1772 австрійські війська заняли Галичину і Австрії довелось організувати адміністрацію нової провінції. Розуміється, треба було знати, хто такі мешканці тої провінції? Урядники, що були послані для окупації, швидко переконалися, що в тій «польській» провінції більша частина народу—не Поляки. Радник губернiальний Коранда писав у своїй реляції, що людність східної Галичини говорить мовою подібною до дальма-тинської. Інші німецькі урядники звільна пізнавали докладніше сю людність. В писаннях Німців, що при кінці XVIII в. обслідували Галичину, знаходимо перші відомости про етнографію краю,—розуміється, обік цінних нотаток також багато курioзів, ухоплених з наслуху, або зложених на основі непорозумінь. Особливо цінними треба вважати подорожні записки Гакета (Haquet) та принагідні уваги про етнографію, розсипані в книзі Енг'еля «Geschichte der Fürstenthümer Halitsch und Wladimir».

Місцева інтелігенція—польська і руська—була в ту пору занадто малочисленна і мало свідома, щоб можна було ждати від неї зацікавлення такою абстрактною справою, як етнографія рідного краю. Правда, по дворах польських панів, особливо магнатів, були співаки, теорбаністи, звичайно з підданих, яких обов'язком було забавляти панів музикою, танцем і піснями. Ті пісні складано руською народною мовою, складом близьким до широко-народних пісень, але зміст їх відповідав більше смакови тогочасного панства, ніж характерови народної творчості: гулятики, фривольні любові або величане панів—се були звичайні теми. Тих «дворацьких» пісень мусіло бути не мало; в принагідних записах з XVIII в., роблених переважно Поляками, їх заховалося кількадесят; значна часть їх увійшла в уста народа і співається досі по селах; більше число, чи то з уст народа, чи в давніших рукописних записок, увійшло в склад першої друкованої збірки руських і польських народних пісень, виданої 1833 р. Вацлавом з Олеська (Залеским) у Львові.

Ще з иньшого погляду цікавився дехто в XVIII в. етнографією в Галичині. Вступлене на австрійський трон Йосифа II (1780) принесло нам сильний подув раціоналізму. Під натиском правительства почало духовенство—в тім числі й руське—боротьбу з народними віруваннями та звичаями. І от у пастирських листах львівських і черновецьких єпископів того часу, особливо П. Білянського, маємо інтересні причинки до пізнання тогочасних вірувань; особливо лист з 1786, се справді маленький *indiculus superstitionum*, гідний уваги етнографа.

Ненастанні війни і нещастя, що в кінці XVIII і в початку XIX в. дусили Австрію, приглушили на довгий час просвітні і наукові інтереси. Імпульс до праці спеціально на полі етнографії і археології вийшов від незвичайного чоловіка—дивака і ентузіаста Адама Чарноцкого, звісного під назвою Зоріяна Ходаковського. Втікши з російського війська, він пробував під фальшивою назвою в Галичині, ходив із села до села, записуючи пісні, вірування, звичаї, описуючи розвалини і кургани і дошукуючись у всім тім дохристиянської Слов'янщини. Його колекції не були досі опубліковані і в значній частині пропали, але даний ним імпульс не пропав. В р. 1812 публікує Поляк Червеньський свої «*Obrazy z okolic Naddniestrskich*», де находимо гарні характеристики людности руської. Засноване 1816 року в Перемишлі руське товариство для ширення просвіти обіцувало зайнятися також пізнаванем стану руського люду, але задля інтриг латинського духовенства не вийшло в жите.

В р. 1822 в календарі «*Der Pilger von Lemberg*» Русин Зубрицький звертає увагу на красу і важність руських народних пісень і подає текст одної,—інтересно, що не широко-народної, а власне дворацької, яку Pohl,

батько польського поета W. Pola, перекладає на німецьку мову. Ми маємо відомості, що серед тодішньої молодіжї східної Галичини почав помалу прокидатися інтерес до пізнання рідного краю і народа, почалося записуване пісень, переказів, приповідок. Результатом сего першого руху була згадана вже збірка Вацлава з Олеська, видана 1833 р.

Ся книжка творила епоху в розвою духового житя східної Галичини. Під її впливом почалося тут відроджене народної руської літератури; вона дала імпульс до дальшого збираня етнографічного матеріалу. Ініціатори сего нового руху, се заравом батьки нової галицько-руської літератури: Маркіян Шашкевич, Яков Головацький, Іван Вагилевич, Осип Левіцький, Осип Лозінський і інші. Вже 1834 р. видав Осип Левіцький свою Граматику, де обік інших звірців руської мови поміщує кілька нар. пісень, кількасот приповідок, загадок і т. и. В р. 1835 виходить цінна книжка Лозінського «*Ruskoje wesile*». Рівночасно Мінчакевич, Ст. Петрушевич, Осафат Кобринський і інші збирають народні приповідки в різних сторонах краю; Головацький і Вагилевич записують пісні, віруваня, казки, анекдоти і т. д., з яких повстає видана 1837 р. в Будапешті «*Русалка Дністровая*» і видана 1839 р. у Львові двотомова збірка Жеготи Паулі «*Pieśni ludu ruskiego w Galicyi*». В р. 1841 виходить у Відні прекрасна збірка приповідок Гр. Ількевича, а в р. 1844 забажав видати свою збірку Ст. Петрушевич, вона перейшла вже була цензуру, але в світ чомусь не вийшла; була опублікована тільки 1857 р. в польській часописі «*Przyjacieł Domowy*». Кобринський опублікував маленьку збірочку приповідок у додатку до свого букваря 1842 р., Вагилевич і Головацький подали свої спостереженя етнографічні в статях, друкованих по чеськи в «*Časopis Ceskeho Musea*» 1838—40, а матеріали опублікував Головацький 1846—47 р. в збірнім письмі «Вінок Русинам на обжинки», виданім у Відні. Варто зазначити, що й Поляки інтересувались тоді живо руською етнографією; принагідні причинки знаходимо в львівських часописах «*Rozmaitości*» та «*Lwowianin*» і в часописі «*Przyjacieł ludu*», видаваній у Лешні в Познанщині; часть із них вийшла в книгу Семенського „*Powieści i rodania polskie, ruskie i litewskie*“, видану 1845 р. Незалежно від Русинів збирав руські матеріали Казимір Войціцький, та публікував їх по польськи (пісні 1835, казки 1838) в формі переробленій і зміненій відповідно до тодішнього літературного смаку, через що його публікації стратили наукову вартість, хоча свого часу були дуже популярні.

Важні причинки до етнографії Галичини, особливо галицької Руси, находимо також у істориків польської культури: Голембйовського (див. особливо його «*Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*», Warszawa 1830, 2 т.) і Мацейовського (див. особливо «*Polska i Ruś aż do pierwszej połowy XVII w.*», 4 томи, Petersburg 1842). Дещо знайдєся і в тогочасних німецьких публікаціях, особливо в часописі «*Galizien*» з р. 1840—41 і т. и. В кінці варто зазначити пробу наукового опрацьованя тодішніх здобутків етнографічних збирань у книзі львівського професора Гануша «*Die Wissenschaft des slavischen Mythus*», Lemberg 1842. Автор стоїть на ґрунті метеорологічної теорії Грімма, але охота до скомпонованя повної системи славянської мітології, повна безкритичність в доборі жерел і апріорність методи позбавили його працю наукової вартости.

Та під кінець 40-их років зайшли в Галичині два факти, що відібрали польській інтелігенції на довгий час охоту до етнографії. В р. 1846 польські селяне західної Галичини кинулися на своїх панів, порізали і покалічили богато з них і в польській крові втопили задумане польське повстанє. А в р. 1848 піднявся в східній Галичині з нечуваню доти силою руський національний рух, і русько-польський антагонізм заострився дуже сильно. На оба ті факти польська шляхетська інтелігенція реагувала неґадцією. Устами одного ех-революціонера Ришарда Бервінського вона висловила тезу,

що ніякого польського люду нема, що польська нація, се польська шляхта, а те, що деякі фантасти вважають національним скарбом, — людові пісні, казки, традиції, приповідки, звичаї і т. и., се або нужденні решти попсованої шляхетської цивілізації, або запозики від чужих народів. А устами другого ех-революціонера Ценґлевича вона вирекла тезу, що так само ніякого руського народу ані руської мови нема, а те, що деякі фантасти називають сим імям, се попсований жаргон польщини, так, як загалом Русь має значіне тільки яко арпендіх Польщі. Розуміється, що при таких поглядах—а вони були далеко не індивідуальні—не варто було займатися дослідями над тим людом і його духовими творами. І справді, 50-ті роки, се майже повна пустиня на полі етнографічних пошукувань; лиш де-де появляються в друку розривнені нар. пісні або давнійші збірки, як ось згадана вже збірка руських приповідок Петрушевича.

Не багато робила й руська інтеліґенція. І тут після широкого розмаху 1848 р. наступила реакція, але в иньшій напрямі. Під впливом деякого з Росиян (Погодіна), а також під вражінем російської армії, що ходила 1849 р. через Галичину на Угорщину усмирати угорське повстанє, зродилася де в кого з галицьких Русинів думка про близький перехід Галичини під Росию, про племенну єдність галицьких Русинів з Великорусами, про непотрібність праці на власнім народнім ґрунті і про можливість та конечність зілятися з Великорусами і прийняти їх мову та літературу. Сей погляд породив у тих людей, вихованих у шляхетсько-польськїм дусі, обік язикового макаронізму нераз фактичну погорду до мови, традицій і життя рідного люду. Розуміється, що про студіюване мови, пісень, звичаїв і побуту сего люду тим добродіям ніщо було й говорити.

Тільки в 60-их роках повіяло иньшим духом у Галичині. З України дійшли сюди твори Шевченка, Куліша, Максимовича, Костомарова і иньших українських письменників та етнографів, збудили серед молодіжи горячу любов до рідного народу і заохотили її до студій над його традиціями. Почалось пильне збиранє етнографічних матеріялів. Гнідковський у Калуськїм повіті збирає приповідки, Торонський подає характеристику Лемків, того найдалі на захід висуненого відламу Русинів, Гушалевиц записує пісні в Стрийськїм пов., Галька видає гарну збірочку казок, Саламон збирає коломийки, але несе свою збірку фальсифікатами власного виробу. В кінці значна часть молодших і старших збирачів достарчає Головацкому матеріялів до його 4-томової збірки пісень Гал. і Уг. Руси,—збірки зарівно замітної боґацтвом матеріялу, як безсистемністю, некритичністю і недбалістю впорядкована та видана.

Головацкїй був душею схарактеризованого висше москвофільського напряму, і 1867 р. покинувши катедру руської літератури на університеті львівськїм, перейшов до Росії, а свій збірник пісень видав аж 10 літ пізнійше в Москві. Незалежно від него і його прихильників, під впливом прикладів і заохоти з України, кинулася в Галичині до збираня етнографічного матеріялу ціла купа молодіжи т. зв. українофільського напряму. Із збирачів сеї групи назвемо Володимира Навроцького, Мелітона Бучинського, Олександра Стефановича, Осипа Білінського, Амвросія Дольницького, Михайла Царя, Тита Реваковича. Головна маса зібраного ними матеріялу перейшла до Київа, в руки пок. М. Драгоманова і доси лежить неопублікована; тільки дещо було виданє сим ученим і свідчить про велику вартість зібраного тоді матеріялу. Правда, збирано майже самі тільки пісні; лиш дехто (Лучаківськїй) збирав приповідки та загадки, а Желехівськїй, Верхратськїй, Партицькїй і Огоновськїй матеріяли лексикальні; иньші галузи народознавства полишано на боці. Тай то по кількох літах, коли призбираний матеріял зялят у скринях і не міг дождалися публікації, запал збирачів остиг, а деякі з давнійших збірок попронадали в

рукописах. Пощастилось тільки одній збірці Буковинця Гр. Купчанка, що її вповні опубліковано, тай то не в Австрії, а в Києві. Ще передтим вийшла в Петербурзі збірка галицьких приповідок, упорядкована Віслоцким; се була не критично обкросена збірка Илькевича з додатком иньших давнійших друкованих у Галичині і рукописної збірки Гнідковського. Попсувавши мову своїх оригіналів і довільно пропускаячи значну часть поміщених у них приповідок, Віслоцкий позбавив свою працю всякої наукової вартости. Далеко ціннійше було видане Номиса „Українські приказки“, куди увійшли також галицькі приповідки Илькевича.

В 60-тих роках починається живіша етнографічна діяльність і між галицькими Поляками. Назвемо тут історика Бельовского, що в своїй статі „Рокусіє“ подав деякі цінні уваги і про етнографію сеї території. Другий історик-ділетант, Домініканець Садок Баронч, видав 1863 р. книжку оповідань, казок, анекдотів і приповідок, зібраних переважно в східній Галичині, але записаних з пам'яті і перекладених на польську мову—матеріал цінний, але виданий по варварськи. Даровский збирав приповідки десь над Збручем, але збірки своєї не опублікував. Але над усіх видигається постать великого „збирача польської землі“ Оскара Кольберга, що розпочавши від збирання польських людських мелодій, помаху розширив рами своїх колекцій і задумав дати повний етнографічний образ польського люду у всіх його частинах. Перейшовши з Варшави до Кракова, він розпочав тут публікацію своєї збірки „Lud“, що за його життя дійшла геть по за 20 томів, та для якої він лишив у двох стільки матеріалу. Кольберг був спеціаліст від збирання матеріалу, але обсяг його наукових інтересів був досить вузький. Пісні, казки та вірування, спеціально демонологія—ось що інтересувало його головню, далі костюми, будова хат і потроха звичаї (дорічні). Збираючи поспішно, він хапав у кожній околиці, що міг на борзі захопити, наповнював свої томи описами околиць, виписками зі старих газет і т. и., а в записанім матеріалі друкував при описах ріжних околиць по 10 разів ті самі пісні, казки, вірування, рідко коли покликаючися на попередні томи, не говорячи про чужі збірки. Таким способом багатство зібраного ним матеріалу в значній мірі ілюзоричне; таким методом можна би заповнити сотки томів, а не посунути науки наперед. Та про те Кольбергови треба признати велику заслугу: він поставив на міцну основу студії польської етнографії по територіям, розпочав досліди над польською народньою музикою і головню, своїм замилюванем до етнографії і своїм особистим впливом умів розбудити таке замилюванє у иньших, умів зорганізувати собі по всіх сторонах пильних і сумлінних помічників-збирачів. Стоячи на становищі історичної Польщі, він пробував втягнути в обсяг своїх пошукувань також руські землі, і сії його тенденції завдячуємо 4 томи „Рокусіа“, 1 том „Przemyskie“ і два томи „Chełmskie“, в яких поміщено багаті причинки до руської етнографії.

Що до свого погляду на етнографічні матеріали, то Кольберг стояв на давнім становищі їх автохтонности, придержуючися мітологічної теорії Грімма. На тій самій теорії стояли й руські вчені, що в тих часах пробували науково роздивляти етнографічні матеріали, отже Галька в своїй праці про Купала, Головацкий у своїм друкованім нарисі слав. мітології і Огоновський у своїх університетських викладах про слов. мітологію. Ся теорія найшла була в Росії талановитого заступника в особі Афанасьева, якого «Поетическія воззрѣнія Славянъ на природу» містять також немало галицько-руського матеріалу і були пильно читані в Галичині. На основі сего твору стоїть праця Згарського «Народний світогляд у приповідках» і Левіцкого «Світогляд українського народа».

В 70-их роках повстає на руськім ґрунті реакція проти сих поглядів. Вона виходить із Кліва, де головним її мотором був Драгоманов. Незвичайно критичний ум, фаховий історик з широкою європейською освітою, він вніс

у студіюване етнографічного матеріялу строгу історичну методу, остро виступив против дилетантства і мітологічних апріорних фантазовань, жадаючи порівняних студій і докладного відрізнєня в етногр. матеріялї того, що міжнародне, запозичене, а того, що повстало на власнім ґрунті. Епоху творило тут видане укр. історичних пісень, dokonane ним на спілку з Антоновичем (2 т. 1873—74 р.), а також його виступ на київськїм археологічнїм з'їзді 1874 р. з показом, як вандрували деякі новелістичні та пісенні сюжети з заходу на схід, а на російськїй території з полудня на північ.

Нещасні політичні обставини не дозволили Драгоманову віддати етнографії стілько сили і праці, скілько він бажав, і виконати всі заложені ним плани. Та про те його вплив на розвій етнографічних студій на Україні і в Галичині був дуже великий і ще збільшиться тепер, коли збірне видане його фольклорних творів дасть змогу новим поколінням відразу розглянутися і в методах і в здобутках та цілях сеї науки. Та вплив сеї зазначився вже в 70-их роках тим, що нові збирачі, під його впливом, значно розширюють обсяг своїх обсервацій, не в'яжучись ні статистичними, ні історичними, ні мітологічними формулками. З тих нових збирачів назвемо М. Павлика, Ів. Франка, О. Терлецького, Льва Василовича, Івана Кузьова, Михайла Зубрицького, Ольгу Рошкевич, Євгенію Бохенську, Іларія Огоновського. Незалежно від них збирали різнородні матеріяли Сабат, Нікорович (головно загальнокальні); під впливом Драгоманівських поглядів видаваний журнал «Громадський Друг» помістив ряд звісток про побут народа в різних верствах і сторонах, звертаючи увагу на економічний їх побут і на психологію суспільних відносин.

Ся праця йшла далі в 80-их роках. Часопись «Світ» подала ряд студій про етнографічні матеріяли місцевого характеру (пісні і оповідання про Борислав, про картоплю і т. п.). Серед академічної молодіжї у Львові заінтересоване етнографією і zarazом ширше її розумінє проявило себе заснованем (1882—3 р.р.) «Етнографічно-статистичного кружка», де обговорювано нові появи на полі цих наук і велись теоретичні дискусії про їх методи. Щоб вийти в живий контакт з народом, молодіж почала устроювати літом Грем'яльні мандрівки по різних сторонах краю. Правда, для етнографії ті мандрівки не принесли безпосередньої користі, але значно причинилися до піднесеня духового житя «глухої провінції». Тимчасом повстали в краю деякі огнища для публікації етнографічного матеріялу. Завязана при Краківськїй Академії Наук Антропологічна Комісія розпочала за ініціативою проф. Коперніцького в р. 1877 публікацію *Zbiorn wiadomości do antropologii krajowej*. Проф. Коперніцький, медик з фаху, етнографом не був і перші томи «Zbiorn» обік цінних розвідок антропологічних і археологічних подавали етнографічні матеріяли, польськї й руськї, дуже невисокої вартости, зібрані дилетантами, публіковані без розбору і без системи. Бажаючи опублікувати в «Zbiorze» дещо з нагромаджених у мене матеріялів, я розпочав кореспонденцію з проф. Коперніцьким, обробив для Zbiorn гарний опис весіля в Лолїні по записам панї Ольги Рошкевич і старався заґрїти Коперніцького до думки—устроїти під фірмою Краківськїй Академії і під його проводом етнографічну експедицію в ріжні сторони Галичини для збираня етнографічного і антропологічного матеріялу. Проф. Коперніцький не сперечався про важність і потребу такої експедиції, але дав мені пізнати, що Академія не має ані грошей, ані охоти для такої експедиції; що найбільше може вибратися він сам. І справді він по моїм сказівкам вибрався в таку експедицію літом (1888 р.)¹⁾, але всіх здобутків своєї поїздки так і не встиг опублікувати.

Значний вплив на розвій етнографічних інтересів у Галичині мали дві

¹⁾ У Франка рік пропущений. Тут очевидно він мав на думці мандрівку Коперніцького з літа 1888 р., що на її підставі Коперніцький оголосив працю „O góralach ruskich w Galicyi. Zagryz etnograficzny wedlug spostrzezeń w podróży, odbytej w końcu lata 1888 r.“

етнографічні вистави, устроєні в тім часі: перша в Коломиї 1881, друга в Тернополі 1887 р. Перша з них відкрила, так сказати, гуцульські і покутські домашні промисли, отже килимкарство, гончарство і кафлярство, різьбу, вишивки і т. и. і зацікавила ними широкі сфери в Галичині і по за її границями; друга показала надто невидану досі в Галичині колекцію етнографічних типів і костюмів, що знята фотографічно Група за Групою створила розкішне альбум. Наслідком першої вистави була розпочата львівським промисловим музеєм публікація альбома «Wzory przemyslu domowego włościan na Rusi» (вступні тексти Вержбіцького) 9 томів; обі вистави послужили основою багатих етнографічних колекцій музеїв львівського промислового, львівського гр. Дідушицького і краківського кн. Любомірського, не говорячи про численні приватні колекції. Друга вистава була імпульсом до заснованя заходом В. Федоревича школи килимкарства в Вікні.

В 80-их роках почалась також довголітня невтомима діяльність на полі галицько-руської етнографії Франтішка Ржегоржа, Чеха, що переселившись до Галичини, посвятив етнографічній праці всі свої сили. Незвичайно пильний і талановитий збирач, хоч каліка (глухий), він цікавився найрізнішими предметами, особливо деталями побуту, костюмами, будинками і улаженем хозяйства, звичаями, товарицьким житем і річевими пам'ятками з побуту галицьких Русинів. Він об'їздив майже всю східню Галичину, записуючи, рисуючи, фотографуючи і збираючи предмети для галицько-руського відділу в музеї Напретків у Празі; сей багатий і гарний відділ¹⁾—в повній його праці. В чеських часописах він опублікував більше як 100 своїх праць—цінних причинків до галицько-руської етнографії. Не вдаючися в ніякі наукові теорії, він збирав і стягав до купи однородні явища і в тім головна його заслуга.

Значно иньший характер має етнографічна робота на галицькій Русі в 90-их роках. Виробляються збирачі нового типа, такі, як Іван Колесса, Осип Роздольський, Володимир Гнатюк, Володимир Шухевич, що обіймаючи широкі наукові горизонти, рівночасно стараються вичерпати запас етнографічних фактів у певній околиці, подати прим. весь репертуар пісень, оповідань і т. и. якогось незвичайного оповідача чи рапсода, вичерпати запас пісень, казок, обрядів даної околиці і з другого боку обняти запас доступного однородного материялу в цілім краю. Повстає ряд талановитих збирачів народної музики: Порф. Бажанський, якого колекція (неопублікована) обіймає 3000 мелодій, Філярет Колесса і и. Вол. Шухевич звертає головну увагу на вистудіюване Гуцульщини з кожного погляду і являється головним впорядчиком етнографічного відділу на краєвій виставі 1894 р. У всіх тих збирачів видно порядну методу; записи виходять етнографічно вірні; матеріял записується від найліпших оповідачів, про яких подаються докладні відомости; при описах реалій подаються рисунки, фотографії, поміри; збирачі приступають до діла не насліпо, де будь, але познайомлені добре з попередньою літературою вишукують території найцікавіші для досліду, в повній розуміючи його наукову донеслість.

Анальоґічне явище бачимо також у західній Галичині: замість давніх етнографів аматорів, що громадили всяку всячину, всего по троха, аби тільки заповнити том, повстають збирачі систематики, що виходять із наукових поглядів на ціль етнографії і дивляться критично на матеріял. Збірки тих людей, як Świątek, Udziela, Ciszewski, Federowski, мають характер значно-відмінний від давнійших, визначаються строгим ґрупуванем однородного матеріялу. Антропльоґічна Комісія при краківській Академії майже перестала публікувати руські матеріяли, принагідно збирані ділетантами.

Для публікації руських матеріялів повстають центри у Львові, з разу основане мною «Жите і Слово», що в двох роках успіло опублікувати ши-

¹⁾ В рукоп. і відділ.

рокий цикл етнографічних записів і зазначити широку програму для дальших пошукувань. В р. 1895 повстало у Львові польське «Towarzystwo ludoznawcze», засноване також при участі Русинів (Франко, Колесса, Гнатюк); його орган «Lud» публікує також, хоч рідко, руські матеріали, а в перших роках містив також деякі праці Русинів з обсягу етнографії і фольклора. Такі праці (І. Франка) друкувала також варшавська «Wisła», а працю Охримовича про весільні обряди помістило (в часті) московське «Етнографическое Обозрѣніе».

Тепер Русини відтяглися від сего товариства, знайшовши можливість публікувати і оброблювати етнографічний матеріал у себе і своєю мовою. Зреформоване з початком 90-их років Наукове Товариство імени Шевченка у Львові заснувало від 1895 р. спеціальне видане «Етнографічний Збірник» і вибрало окрему Етнографічну Комісію для його ведення. Надто за ініціативою Хв. Вовка засновано спеціальне періодичне видане для праць по археології, антропології, і дескриптивній етнографії „Етнологічні матеріали». І в інших виданнях Товариства знаходить наука фольклору угляднене: багато археологічних дослідів, рефератів друкуються в «Записках» Товариства, де також друкуються більш або менше детальні рецензії і розбори всіх важніших етнографічних та археологічних публікацій, що доторкають українсько-руської території. Надто в Збірнику Філологічної секції опубліковано два томи фольклорних студій М. Драгоманова, розсипаних за життя автора по різних російських часописах і під різними псевдонімами і таким робом у-перве віддано їх в повні для вжитку публіці.

В виданих доси VIII томах «Етнографічного Збірника» зазначено вповні характер сего видання. Воно намагається давати заокруглені колекції одного матеріалу, по змозі такого, на який доси менше звертано уваги. І так маємо тут багату колекцію ліричних пісень, дві значні колекції казок, одну колекцію нар. новель, колекцію легенд, велику колекцію нар. анекдотів, дві колекції нар. вірувань, багату збірку гуцульських заклинань («примівок») і прецікаву збірку народніх поголосок про сучасні політичні події (коронацію царя). Увагу спеціалістів звернула особливо богата двотомова збірка угороруського матеріалу, яка буде ще сего року доповнена третім томом. Приготовується до друку збірка пісень з мелодіями і збірка приповідок, зладжена Ів. Франком.

В Етнологічних матеріалах звернули увагу з галицько-руських матеріалів особливо гарна праця М. Кордуби про писанки і початок монографії В. Шухевича про Гуцулів. Обі праці з численними ілюстраціями.

Зазначу ще, що окрім матеріалу, збираного безпосередно з уст народа, Товариство звернуло пильну увагу також на ту пів-народню літературу рукописних легенд, повістей і апокріфів, що з давна знаходиться в руках народа і часто є жерелом його оповідань та вірувань. Публікація тих творів, важних для етнографа, рівно як і для історика літератури, розпочата Археологічною Комісією Наук. Тов. ім. Шевченка по плану предложену Ів. Франком. Під його редакцією видано доси два томи, що містять: апокріфи старозавітні і першу часть новозавітних, тоб то апокріфічні євангелія.

Львів 4/IX 900.

Ів. Франко.

КРИТИКА й БІБЛІОГРАФІЯ.

M. Mauss, *Parentés à plaisanteries*. Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1927—1928. Melun, 1928, s. 3—21.

Явище «своєків на жарти», «joking relationships», як їх назвав Radin, «parentés à plaisanteries» як перекладає Мосс, належить до тих, в яких добре відбивається механізм примітивного роду, сеї підвалини примітивного ладу. Зазначаючи його загально-людськість автор одначе констатує, що досліджено се явище тільки в трьох етнічних ділянках: почасти у народів Банту, головно-ж у Індіан Північно-американських прерій і в Меланезії. У Банту до категорії своєків на жарти належать вуйко (брат матери), його жінка чи жінки, і молодші сестри власної жінки. У Індіан се або чоловіки (хлопці) однолітки одного клану, або однолітки посвоєчених кланів, члени відповідних подружних клас (себто можливі подружжя). В Меланезії своєки на жарти (своєки «по-ропоро» в банкській термінології) се теж однолітки відповідних подружних клас, клас де можна одружуватися: молодші брати, вуйко і взагалі чоловіки матерної поколінної верстви («вуйки» в розумінню широкого класифікаційного роду) і почасти, але тільки почасти — жінки власних братів.

У відносинах до всіх сих своєків людина заховує незвичайно вільний, жартовливий, фаміліярний, а то й нечемно зневажливий тон. Глузує і знущається з них, в розмові з ними вживає лайок і просто непристойних слів, а навіть таких, що їх не дозволено вживати в інших розмовах. Все се існує поруч з іншою формою родинних взаємин, відмічених саме великою стриманістю, церемоніальністю, що межує з острахом, як перед чимсь недоступним, святим. Такі відносини: до свекрухи чи свекрів, до старшої сестри, до матери чи до батьків, і т. д. Се паралельне існування таких протилежних форм у людських відносинах справляє вражіння ніби певної залежності між обома явищами: якогось соціального напруження і реакції, що виявляється в перебільшенні формалізму до одних і в безмежнім розгнуданню до других. Таке толкування і виставив для сього явища Radin. Приймає його і Мосс, особливо для відносин між однолітками, з якими-ж до того дозволяються, або можуть бути дозволені й подружні зносини. Але се толкування цілком не поясняє відносин племінника до вуйка, особливо в тих його океанійських формах, де племінник може не то що вільно обходитися з вуйком, але й всього вимагати від нього — і вуй не має права нічого відмовити, хоч би племінник цілком ограбував його.

Мосс робить нову і цікаву спробу пояснити ці відносини і знаходить се пояснення в „мітичній позиції індивідів“ в їхніх родах. Бо в сих суспільствах, що вірять у реінкарнацію, новотілення людей, люди ніби повертаються, родяться наново що-кілька поколінь, в певному, часом складному порядку. Через сей реінкарнаційний ритм племінник, член молодшого покоління, мовляв, втілює у собі предка, що належав до поколінної верстви вуєвого батька. «Мітична позиція» племінника отже вища від вуєвої — він в дійсності «старший» від нього і має право вимагати від нього послуху. Племінник для вуя «ватажок», як кажуть Ба-Тонга. Автор не вичисляє всіх реінкарнаційних систем, що існують у народів, де є ці зневажливі відносини племінника до вуя, і обмежується тільки загальною гіпотезою. Через се, не вважаючи на

її очевидну імовірність, не можна й вважати її цілком певною. Для цього потрібні ще дальші студії.

Замало розроблені у автора також кінцеві міркування про відносини інституту «своаяків на жарти» до обов'язкових дарунків та до потлячів, хоч вони обіцяють чимало можливостей в дальшому.

Відзначимо ще цінне помічення автора про подібність свобідного, глузливого тону, що існує між болями і друзками на весіллі, до таких же відносин «своаяків на жарти». Очевидно ми маємо тут дійсно явища одного роду. Але чи тому, що учасники весілля по суті репрезентують колишні подружні класи, які входили до цього «жартового своаяцтва», чи тому що се жартове своаяцтво, ся організована реакція грубости проти тягару формалістики у родинних відносинах, в дійсності обіймає значно ширші групи відносин ніж ті що зазначені тут, і відповідає якомусь ширшому соціологічному закону? Сього питання автор не ставить, а само по собі воно трудне. Як згадано, «своаяцтва на жарти» досліджені мало, через се рішуча відповідь в сім питанню не можлива. Але як на один момент, що вказує на широту «жартового своаяцтва», вкажу на наші діалоговані веснянки, де вступає глузливий поєдинок між громадою дівчат і хлопців (часом молодих чоловіків і молодичь). Вони належать безумовно до дуже архаїчних творів нашої словесности і промовляють за колишнє існування і у нас таких «поропоро» відносин. Цікаво, чи се були дійсно тільки відносини, чи справжні посвоаячення. Чи відповідали вони певним кланово-родовим взаєминам, чи охоплювали просто відповідні поколінні верстви. В другім, на нашу думку більш імовірнім разі, ми мали-б ще одну форму сих *parentés à plaisanteries*. Немає сумніву, що ці останні являються дуже широким інститутом, загальнолюдським, як каже автор, і не вичерпаються тими кількома категоріями, що намічає цінна студійка Мосса. Було-б бажано щоб вона викликала детальніші студії над ними.

К. Грушевська.

Джемс Фрезер, *Золотая ветвь. Вып. I. Магия и религия.* Москва. 1928. Изд. Атеист. 194, ст. 2.

Фрезер належить до найвизначніших етнографів наших часів. Особливо визначна його монументальна праця *The Golden Bough* (Золота галузка), присвячена первісній релігії, що вийшла в 1911—1914 роках третім виданням в 12-ти томів (нове незмінне видання вийшло 1925 р). Правда, Фрезер не є глибоким і самостійним мислителем в сій царині і більшість ідей, що він проводить, прийшли до нього зовні, з творів інших вчених: так культ роєслинних демонів, що грає в Фрезерових конструкціях таку визначну роль, першим розробляв Вільгельм Мангарт; ідею сакраментальної жертви вбо ритуального з'їдання бога висловив був ще Робертсон Сміт; думка про те, що релігію попереджала магія належить Американцеві Кінгові або Французові С. Рейнакові (S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* III, с. 101) і т. н. Але в кожному разі як велитенський інвентар примітивних повір'їв і обрядів, як енциклопедія примітивних релігій, твір Фрезера має зовсім виключну вартість.

Але саме в силу отсього незвичайного багатства і різнородности змісту, переклад праці Фрезера на російське зв'язаний з величезними труднощами, з якими дати раду видавництву було надто трудно. Аби добре перекласти книгу Фрезера, не досить знати саму мову: треба ще й володіти матеріалом — етнографічним, історичним, філологічним — яким оперує автор. А сього знання перекладчик не виявляє. Звідси — сила смішних помилок і непорозумінь у тексті, що псують вражіння, яке справляє книга. З чоловіків перекладчик робить жінок (с. 98 мова про якусь Стренсіяду, хоча в комедії Аристофана є герої Атенець Стренсіяд), з німецьких літописців сучасних французьких письменників (с. 186: Адам-де-Брем, замість Адама Бременського); незнання історії релігії змушує його впевняти ніби «пророчица Апол-

дона вдыхала дым благовоний» (с. 12), хоч перекладчиків від таких «пахощів» не добре-б прийшлося (в оригіналі-ж все гаразд: was fumigated себ-то «подвергалась действию испарений», отже газів, що виходили з щілини скали над котрою сиділа пітія). Непевність в географічній термінології призводить перекладчика до немилосердного калічення назв і плутання імен. Так Нова Британія мішається з «Новою Бретанією» (с. 110), замість загальноприйнятої назви «Невольничий берег» (англ. Slave Coast — Невільниче побережжя) — перекладчик видумує якесь «Рабье побережье» (с. 140—143); замість Словінців Горішньої Країни (Верхняя Крайна) згадує «о словенах Оберкрайна» (с. 161); замість «Маркизових» островів говорить про «Маркизовы» острови (с. 122) і т. и. Зовсім неувязкий переклад англійського терміну teutonic російським терміном «тевтонский» (с. 137, 183, 186) і особливо ловко звучить вираз «тевтонские народы» (с. 183). До відома видавництва сповіщу, що англійське teutonic значить — старо-германський (древне-германский), а «тевтонских народов» — в російським значінню слова не було ніколи, а були Тевтони, одно з німецьких племен. Незнання історії привело до невірної перекладу низки власних імен, як «Арзасиды» (с. 132 двічі) замість «Арсакиды», Проккоп (с. 187) замість «Прокопий» (се видно вплив французького тексту, що лежав перед перекладчиком), «Ариен» (с. 168) замість «Ариан» (той же вплив), Flaminique (с. 177) замість Flaminica (теж). «Цель», (с. 35) зам. «Зель», «Трепен», «трепенский» (с. 33) зам «Трезен», «трезенский» і багато інших. Відзначу ще невірний переклад lapis manalis.

Передмова проф. П. Преображенського дає яскраву і вірну характеристику Фрезера, як дослідника первісної релігії. Він відзначає погляд Фрезера, що цілий духовий розвиток людства переходить три стадії: магія, релігія, наука — а пережитки попередніх культур заховуються в пізнішій розвитку. Накресливши його думки про первісну магію, проф. Преображенський відзначає наукові недостачі англійського етнолога: відірваність досліду соціальної і розумової культури від первісного господарства, брак критичності у виборі джерел, схематичність, ігнорування територіяльного розподілу культур та їх обопільного впливу: дифузії (Є. К.). Але відзначено і величезне наукове значіння сеї праці, що містить силу матеріалу про повір'я й обрядовість і освітлює релігійну думку в самім її джерелі. Ся стаття надає самостійний інтерес книзі.

Евген Кагаров.

Ernest Crawley, *The mystic Rose. A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage.* A new edition revised and greatly enlarged by **Theodore Besterman** In two vols 1927, Methuen 8 Co London. Том I с. XX 375, т. II—VII+340.

В 1902 р. вийшло перше видання сеї книги, поширена редакція статті Кроолі про подружжя у первісних народів, друкованої 1895 р. Перерібка її видно відбувалася не без пригод бо в передмові до книги автор писав тоді, що втратив більшу частину своїх наукових матеріалів, з яких дещо повернулося до нього, а решту він мусів надолужити з новіших публікацій, що з'явилися вже після друку його статті. Але ще більше не пощастило авторові з другим виданням його книги. Потреба в сьому виданню вже відчувалася давно, але автор, занятий іншими працями не похочував братися до підготовки нового видання своєї старої праці і видавництву, що хотіло перевидати її, довго довелось намовляти автора до сього. Коли нарешті переговори дійшли до успішного результату, несподівана смерть Кроолі спинила всю його наукову діяльність, поки ще він встиг узятися до перегляду сеї своєї найважливішої і, як трохи перебільшено, але не зовсім безпідставно висловлюється видавець, класичної роботи. Перевидання її опинилося в руках чужої людини, що хоч не знавши авгора особисто і не знаючи його останніх наукових поглядів і планів, взяла на себе відповідальне завдання доповнити нове

видання *The Mystic Rose* і приладнати його до сучасних вимог. Редактор Т. Бестерман, автор декількох компілятивних праць з різних галузей історії культури, взяв своє завдання дуже широко: перш за все він перевірів всі цитати Кроолі і в тих випадках де автор цитував з других рук, перевірів цитати за першоджерелами. Друге — там де цитовані автором факти завдяки пізнішим дослідом виявилися не точними чи помилковими, видавець зробив відповідні примітки (напр. т. I с. 216 прим. 7 з приводу Seemann'a мовляв на Фіджі чоловік і жінка зустрічаються тільки потайки в лісі, що заперечує новіший дослід В. Thomson'a. Одначе треба завважити, що на с. 46, того-ж тому, Бестерман залишив без уваг той самий факт цитований у Кроолі за Garnier) і на місце запереченого факту привів нові міцніші докази. Одне і друге — безумовно тільки збільшує вартість нового видання. Окрім того в місцях де давні докази автора здавалися видавцеві не достатніми він додав до тексту або ще нових прикладів узятих з новіших описових праць (а часом і з давніх, таких що мусіли бути відомі Кроолі за часу його роботи над сею книгою), або з інших писань Кроолі на подібні теми. Сі додатки, що тільки збільшили обсяг книги не міняючи її загального характеру, можна вважати зайвими, хоч і не шкідливими, зате цілком не бажаним здається нам останнє «удосконалення» видавця, а саме: Т. Бестерман взяв на себе відповідальне завдання відповісти в рамках книги на закиди колишніх критиків Кроолі що до різних пунктів *The Mystic Rose* і заняти тут же становище супроти різних нових наукових теорій на ту-ж саму тему, що явилися вже після публікації сеї книги. Завдання не тільки дуже трудне але і цілком не оправдане. Висловлюватися за других річ взагалі дуже відважна, навіть коли справа йде про близько знайомих осіб; коли-ж за автора висловлюється людина з ним особисто не знайома, що не слідила за розвитком його поглядів на тему від якої автор властиво був відійшов, що не була в курсі його думок про біжучу етнологічну літературу, то се завдання не може вийти на добро виданню. Редактор не може запевнити нас, що його критика напр. фройдизму (т. II с. 70—76) відповідає дійсно думкам на сю тему Кроолі, а власне його думки тільки й цікавлять читача *Mystic Rose*, який напевно має і свої власні думки про С. Фройда і може порівняти його тези з тезами Кроолі без допомоги Т. Бестермана. Його посередництво навіть тим більше зайве, що часом «уліпшення» які він заводить у книзі Кроолі, очевидно перечать становищу самого автора і його поглядам.

Сі погляди склалися дійсно дуже давно в часах, що як се бачимо тепер, були періодом реакції проти всевладного тоді анімізму і початком шукання інших, більше диференційованих методів дослідження первісного світогляду. Тоді намітилися ті нові шляхи, що в деяких питаннях потім виявилися такими правильними, що дали етнології вже стільки позитивних результатів, але разом з тим викликали стільки суперечок, завзятих полемік, наукових вороженец. Е. Кроолі в тих вже досить давних часах належав до новаторів і в своїй праці, хоч дещо хаотичній і невиразній що до її головних концепцій, він виявився піонером корисного і успішного наукового руху. Але ще дуже сумнівно чи солідаризувався він з дальшим розвитком руху і чи прийняв би за свої висновки тих новіших дослідів, що виникли ніби за його прикладом, але пішли значно дальше ніж він сам. Можливо, навпаки, що він відвернувся-б від сих ніби наслідників своїх, так само як напр. Марет, що майже одночасно з ним формулював свою тезу преанімістичного етапу в розвитку людської думки, на підставі дослідів меланезійського поняття «мана», відмежувався згодом від послідовних «маністів», що розгорнули в новіших часах його спроби з 1900—1905 рр. у весь зріст їх наукових можливостей.

Редактор, Т. Бестерман за мало рахувався з можливістю такого відношення автора до своїх adeptів чи до непередбачених наслідків його колишніх думок. Так напр. у вступнім розділі, де Кроолі дає отсею свою тонку

дефініцію первісного мислення: «Первісне думання (*mental habit*) в його загальних рисах найкраще описується негативно терміном — ненаукове, і позитивно терміном релігійне в звичайному ужитку цього слова. Забобонне думання було б зручніше коли б се не було поняття за вузьке; що ж до виразу магічне, ми не робимо тут різниці — бо магія се тільки в протиставленню до наукового методу забобонний чи релігійний метод». Бестерман до сих слів дає таку примітку: «Сі натяки були згодом вичерпно розвинені у L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) і *Mentalité primitive* (1923). Його погляди абстрагуючи від того, що мені здається їх найслабшою стороною, — від його теорії «колективних уявлень» — зовсім не різняться (*are indistinguishable*) від поглядів висловлених в сій праці». (т. I с. 3, прим. 2). Можемо спокійно висловити переконання, що сам автор не був такої думки — що зрештою й не відповідає дійсності. В глибоко і послідовно колективістичній теорії первісного думання Леві-Брюля, «колективні уявлення» не творять ніякої окремої частини, слабкої чи сильної, а являються ґрунтом, підвалиною його цілого аналізу первісного світогляду, що дійсно в дечім близько підходить до думок Кроолі. Сей же стоячи на вузько індивідуалістичному становищі, певне не дивився б на Леві-Брюля, як на безпосереднього продовжателя його колишніх дослідів і «вичерпливого» коментатора його власних думок¹).

Праця самого Кроолі для історії цього напрямку в етнологічних дослідях і для історії етнології взагалі була цінна з двох поглядів: тим що переносила дослідження подружжя у первісних народів зі сфери дослідження звичаєвих механізмів на ґрунт первісної ідеології, а центр уваги в сій ідеології переносила від мітології і антропоморфних понять, що найбільше цікавили старших дослідників, — на питання про розумові процеси та не антропоморфні поняття такі як поняття «табу». На дослідженню останнього хотів Кроолі побудувати властиво цілу теорію первісного подружжя.

Автор виходив від тези, що первісна людина в своїм ненауковим чи релігійним мисленню вважає всіх людей за небезпечних одно для одного і наповнених небезпечними силами. Всі люди таким чином являються одні для других «табу», а люди протилежних статей особливо. Тому підготовка до подружжя, шлюб і подружні відносини, а поза тим і всі відносини між людьми взагалі представляють цілу низку правил для поведіння з сими «табу», для їх ліквідації і т. и. Намітивши собі сю серію, автор і досліджував її етап за етапом, втягаючи в свій дослід велику силу тем, часто кидаючи на різні питання зовсім нове світло, часом дуже цікаве. Але треба признати, що при цьому зачеплені питання бували часом досить далекі від наміченої теми, а окремі факти нанизані досить механічно. Так напр. в розділі про зміну і обмін (т. I, розд. XII), говорячи про різні форми об'єднання чи зближення через обмін (речей чи прикмет), автор одним духом дискутує і про обмін іменням, реліквіями, як вибиті зуби і т. и., що установає єдність індивідуальності між союзниками, або знищує отсю основну інтер-індивідуальну ворожнечу, і про зміну одежі ново-посвячених, та про звичай міняти ім'я хворої людини, або переносити її на инше місце — себто явище дуже різного значіння! Бо коли в першому обміні можна дійсно добачати ідею знищення обопільної небезпеки через обмін частинами індивідуальностей, то в останньому явищі маємо виразний засіб боротьби з злими духами, обдурювання їх.

Між окремими міркуваннями автора розкиданими так в його досліді, особливо цікава була отся його теорія магічного «щіплення» — знищення якої небудь небезпеки чи неутралізації якогось табу, завдяки присвоєнню собі його природи. Думка ся зазначена в цілій низці первісних звичаїв, і автор

¹ Слід додати, що, як нам пояснював проф. Леві-Брюль, він познайомився з працею Кроолі вже написавши свої „*Fonctions mentales*“, так що не міг бути під впливом Кроолі.

відмітив її дуже тонко і розвинув у перше в *Mystic Rose*, хоч подекуди і затемнив її, як і цілу сю працю, зайвою масою гетерогенних фактів.

Поняттям цього щіплення він пояснює і звичай «кувади» (т. II, розділ XVI). Чоловік і жінка, мовляв, через контакт і відповідні церемонії «ващиплені» одно на друге і, в магичнім розумінню, являються одним еством. Тому коли небезпека загрожує одному то й друге повинно вважати — жінка повинна берегтися як чоловік в дорозі, або на війні, а чоловік повинен лежати і постити коли жінка родить. Діти-ж також творять одно ество з батьками тому «кувада» пояснюється не тільки страхом за жінку і по магичній симпатії за чоловіка, але і за дітей. Се толкування кувади Кроолі має деякі правдиві елементи і здобуло собі багато прихильників, але привязане до теорії «щіплення» зовсім даремне. Правило магичної симпатії значно ширше ніж поняття цього щіплення, воно торкається людей не тільки сполучених якимись спеціальними церемоніями як подружжя, але всіх членів первісного колективу в силу його магичної чи містичної есенціальної тотожності, якої Кроолі, за своєю теорією інтеріндивідуальної ворожнечі, зовсім не бачить. Що-ж до самої кувади то тут підкреслюється єдність батька і дитини в значно вищому степеню ніж така загальна магична симпатія: кувада показує, що батько і дитина в хвилину її приходу на світ більше сполучені одно з одним ніж будь які інші члени колективу між собою. Се явище складніше ніж Кроолі його представляє. Взагалі як сказано тенденція автора охопити як найбільше явищ і звести їх до одного знаменника приводить часом до поверховости аналізу і до деякої хаотичности, що й була відзначена в критиках з нагоди першої появи *The Mystic Rose*.

Друге видання під редакцією Бестермана не зменшило сеї хиби. Навпаки, додаючи до її так розгалуженого пня сеї праці ще нові гілки і парости у вигляді полемік з рецензентами Кроолі і оцінок новіших теорій, редактор тільки непотрібно збільшив обсяг книги не збільшуючи її практичної вартости. Безумовно цінне в редакційній роботі окрім вже згаданих коректур та доповнення річевого покажчика се реєстр літератури на тему книги, досить докладний і багатий, хоч і не вичерпливий, а з другого боку обтяжний деяким зайвим матеріалом. Все таки хоч до редакційних методів нового видання Містичної Троянди слід поставитись критично, але саму появу цього видання треба витати. Праця Кроолі, що відіграла вже чималу роль у розвитку дослідження історії людської думки на її низьких щаблях, не втратила своєї вартости для етнології і певно ще на довгі часи буде цінним підручником для тих питань примітивної культури, що вона розглядає.

К. Грушевська.

Maurice Delafosse, *Les Negres. Bibliothèque générale illustrée*. Paris, 1927, сс. 80, LIX таблиць.

Під словом «Негри» часто розуміють усе чорне населення Африки (за винятком населення крайньої півночі і Єгипту). Може це сталося в наслідок давніх наукових суперечок між відомими дослідниками Африки, котрі беручи різні підстави для класифікації, по різному поділяли і населення її. Так Ф. Міллер, беручи підставу лінгвістичну, відносив до Негрів народи центральної і західної Африки. Оскар Пешель межу негритянського населення розширяв трохи на північ від центральної Африки, а більше на південь, простягаючи лінію до території Бушменів. Натомість Ратцель базуючися більше на антропологічних ознаках (темна шкіра, шорстке волосся) відносив до Негрів більшість африканського населення, далеко розтягуючи територію їх проти вказаної Міллером і Пешелем.

«Негри», про яких говориться в розглядуваній книзі, зовсім не населяють увесь африканський суходіл, хоч від них він (суходіл) одержав назву чорного (лат. *niger*). Територія негрського розселення — це Судан, головне течії

Сенегала і Нігера і область екваторіяльної Африки майже до побережжя Індійського океану. Своім географічним положенням Африка знаходиться не так вже далеко від Європи, і відомості про Негрів ми маємо ще з часів класичних (Геродот називав їх Етіопами). Але тільки колоніальна політика, широко поведена західньо-європейськими державами протягом ХІХ ст. та на початку ХХ, привела поруч із запровадженням там капіталістичного господарства до ґрунтовного ознайомлення з чорним населенням Африки і систематичного дослідження його. І хоч про Негрів, про їх життя і культурну фізіономію існує чимала література, і є, розуміється, багато цінного і важливого, але поруч з тим існувала, а то й тепер існує сила фантастичних думок (навіяних найбільше романами Райдер-Гагарта). Негрів представлявано то у вигляді якихось екзотичних царств з колосальними багатствами, то як зовсім дикий, примітивний нарід, в котрого людодство ще процвітає в повній мірі.

В дійсності Негри далеко не примітивний нарід, принаймні в своїй більшій частині. Але зрозуміти Негрів, їх культурну фізіономію, побут, звичаї зовсім не так просто і легко. І М. Delafosse мав велику рацію зауваживши на початку своєї книги, що хоч «ми Негрів знаємо дуже давно, але знаємо їх доволі зле» (с. 5). Це тому, що підходить до оцінки негрського життя, до негрської культури з звичайною міркою, як до народів нашої культури — не можна. Бо культура їхня істотно ріжниться від нашої. Книга М. Delafosse'a, означена в заголовку цієї замітки, і є спроба визначити як саме зрозуміти негрську культуру і якою міркою її оцінювати.

Автор книжки філолог освітою, нині вже покійний, в науці відомий саме як дослідник негритянських народів і культури. Належачи офіційно до, так сказати, французьких колоніальних діячів в Західній Африці (Деляфосс обіймав різні урядові посади в консула починаючи і дійшовши аж до губернатора провінції Убангі-Шарі), він властиво усе своє життя віддав на вивчення Негрів, так сказати, на місцях, і тільки вже після світової війни повернувся до Парижу, щоб тут, в центрі культурного життя, принести науці свій багатий досвід та спостереження. Посідаючи видатну посаду (віцепрезидента) в Інтернаціональній Етнографічній Інституті в Парижі, він в той же час був фундатором і фактичним керівником французького Етнографічного Товариства та його органа *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires* — до самої смерті (1926 р.). Відомо кілька його більших праць, як трьохтомова «Haut-Sénégal-Niger» 1912 р., а також раніша «Le peuple Siéna ou Senoufa» (1909), що стала, як висловлюється R. Maunier в некролозі Delafosse-ові¹⁾ за зразок для монографій про чорні народи. В посмертній уже праці «Les Nègres» — Деляфосс дає короткий, загальний, але дуже інтересний нарис культурної фізіономії Негрів, як вислід своїх довголітніх спостережень, історії їх, життя, звичаїв, світогляду і творчості.

Робота ця синтетичного характеру, написана, як видно, на підставі різних праць самого автора так і інших робіт про Негрів, що з'явились вже в ХХ ст., а найбільше на підставі безпосередніх авторових спостережень. Виклад популярний, видно призначений як для загального ознайомлення, так вірніше щоб вказати як треба підходити до зрозуміння негрського життя та культури. Автор констатує, що Негрів не так просто зрозуміти. Оцінюючи негритянське життя, він рекомендує мати на увазі отщо: «З погляду соціального, каже він, Негри справляють вражіння відсталого народу в порівнянні з нами»... Це тому, що «вони перебувають ще в тім періоді інтегрального колективізму, котрий знали наші предки ще з-перед середньовіччя, — тоді як ми вже прийшли до індивідуалізму» (с. 12). Це провідна думка роботи.

Книжка поділяється на кілька розділів з такими заголовками: 1) Чому ми так зле знаємо Негрів; 2) Негри в далекому минулому; 3) Середньовіччя

¹⁾ Див. „Revue d'Ethnographie et des traditions populaires“, 1926. № 27—28, с. 192.

в наші дні; 4) Колективізм у Негрів; 5) Мораль; 6) Негритянське мистецтво; 7) Література. Розповівши про історію, так мовити, відкриття Негрів від класичних часів починаючи, автор коротко критикує ходячі погляди на них, як на дорослих дітей (*grands enfants*), подає загальну характеристику, зіставляючи їх з Європейцями, розповідає про далеку старовину їхню, поскільки це можна говорити на підставі матеріяльних та усних пам'яток, що збереглись у них досі, говорить про історичні часи вже нашої ери, про негритянські царства, вплив мусульман, характеризує соціяльне життя Негрів. Зостаюються на їхнім мистецтві, що зовсім не є примітивне, а доволі розвинене, тільки своєрідне. Кілька останніх сторінок відводить літературі, як писаній (що головню є арабська за найменшими винятками), та найбільше усній, яка серед них дуже розвинена, особливо серед професіоналів (*griots*), і про те велике вражіння, яке справляє слухання переказів з уст. Бо ті-ж самі оповідання, записані Європейцями, зовсім не дають того вражіння, що мають дати. Ось коротко зміст книги. Подаючи тільки загальний нарис, безперечно, інтересний, загальні помічення що до життя Негрів, автор мало посилається на окремі моменти, факти з соціяльних відношень, приклади то-що, і не наводить ні в тексті, ні в примітках літератури. Тільки в кінці книги зазначає невелику бібліографію, очевидно для тих, хто бажав би ширше познайомитись з негреским питанням. Натомість в книзі подано багато малюнків в буквальному розумінню слова. Тут на 59-ох таблицях вміщено 145 окремих малюнків поділених на серії, з котрих кожна ілюструє певну галузь життя. Так подані людські типи в Негрів, житло, малюнки з моментів громадських відношень (свята, обряди то-що), мораль і практика, релігія, мистецтво. Малюнки взяті з різних книг, колекцій, власні авторові та навіть з експедиції автомобільного фабриканта Citroën. Цей спосіб ілюстрування науково-популярної праці безперечно треба визнати вдалим та бажаним, слід було-б тільки подати трохи ширші пояснення, підписи, ніж це ми маємо в даній книзі.

Загалом, повторюю, книга цінна для того, хто хотів би одержати вступні відомості про Негрів. Завдання авторове було подати загальну уяву про культуру Негрів, і він цілком вірно підходить до опінки основних явищ з життя громадського, родинного, політичного і господарчого, підкреслюючи, що все життя їх та світогляд просякнуті солідарністю, колективною свідомістю, як це прийнято називати в сучасній соціологічній науці, супроти індивідуалізму, котрим характеризується культура європейська. Ця різниця культур, на думку автора, заважала і ще й тепер перешкоджає підійти широким культурним масам Європейців до правдивого зрозуміння Негрів та їх психіки, — це головна причина чому ми зле знаємо Негрів. «Колективізм, каже автор, панує (*trionphe*) у них у кожній галузі життя: соціяльного, релігійного, землеробського, економічного та політичного» (с. 40). Усюди інтереси індивідууму вповні підпорядковано колективу не тільки сущого, але й колишнього.

Найхарактерніше колективізм проявляється в галузі родинних відношень. Автор доволі зупиняється на характеристиці негритянської родини чи вірніше сказати роду, висвітлює ролю патріярха в роді, що є не так голова, як адміністратор роду, посередник між сущим і померлим колективом. Його права і обов'язки ідуть у згоді з потребами колективу. У Негрів колективне землеволодіння; земля ніколи не є предметом власности: купівлі і продажу. Вона є божеська, нею можна розпоряджатися тільки за згодою богів. Єдиним джерелом власности є робота. Загалом же власність буває двох родів: колективна (в переважній мірі), коли якийсь предмет здобувається колективно, і індивідуальна, коли якийсь предмет є результат роботи індивідуальної. Найбільше — то власність колективна, куди належить житло, продукти поживи, земля. На все це і патріярх в роді не має жодного права, бо він є тільки

адміністратор роду, і після його смерті роля його переходить до найстаршого у роді (а не найближчого по крові), бо він найближчий до колективу померлих предків.

Автор дає приклад колективістичної морали. Коли спитати, каже він, якогось Негра, скільки жителів в його оселі, то Негр зовсім не одразу дасть відповідь, а подумає про те, чи не накличе його правдива відповідь якоїсь біди на оселю. І дасть майже напевне невірну відповідь. Це зовсім не буде обманом на його погляд: інтереси цілого стоять на першому місці (с. 54). Брехуни, лукаві і жорстокі — характеристика, якою нагороджують Негрів здавна, в великій мірі несправедлива, бо все це в світлі колективістичної психіки та укладу життя приймає инше пояснення. Принаймні брехливість, каже Деляфосс, властива їм в такій самій мірі, як і багатьом иншим народам. А що різні мотиви для цього то вже инша річ.

Про таке розуміння Негрів надзвичайно цікаво довідатись від людини, що не тільки вивчала їх теоретично, але сама прожила серед них, бачила й спостерігала прояви їхнього життя майже протягом 30-ох років.

Але книжка не вільна і від багатьох хиб. Звернемо увагу тільки на те, що найбільше вражає. — Багато говорячи про вияви колективістичного життя, автор не підкреслює відмінність залежної від цього думки в Негра, його мишлення, бо-ж багато вчинків тільки й можна зрозуміти відмітивши його своєрідне мишлення. Виясняючи колективістичні тенденції негрського життя, автор не ставить його в ніякий зв'язок з тими господарчими умовами, в яких Негри перебувають. Він навіть зовсім затушковує значіння природничих, географічних та господарчих умов; не відводячи їм належного місця. Виходить, ніби колективістичні тенденції у Негрів панують над усім і в останнім рахунку є причиною своєрідного устрою в їхньому житті. Автор зовсім не звертає уваги на новий фактор в житті Негрів — наступ Європейців з колоніальним капіталом, що безперечно робить зміни, і не малі, в інтелектуальній, моральній і взагалі культурній їх фізіономії. Говорить він тільки про вплив мусульманства на Негрів, почасти тільки християнства. А було-б дуже інтересно знати, чи не можна у Негрів знайти впливи культури передмусульманських: єгипетської, асиро-вавилонської, індійської, то-що. А що Неграм в історії доводилось стикатися з цими культурами — не може бути сумнівів. На жаль автор майже нічого не говорить про це.

Не вільний іноді від протиріччів і неясностей. Напр. в питанні про рід (famille). Родина негртянська — це цілий рід зв'язаний спільністю походження від одного й того-ж самого предка. Але тут здається автор перецінює ролю предка, як фундатора родини (принаймні не пояснюючи як саме розуміти його). Трохи занадто спрощеним навіть для популярного викладу здається таке твердження: «там, де предок, фундатор роду, був чоловік, родство ведеться по лінії чоловічій, і мати не має права на своїх дітей. Там, де предок була жінка — випадок дуже частий — родство ведеться по лінії жіночій, і чоловік тільки здобуває поживу» (с. 35). Не говорячи вже про те, що патріархат і матріархат питання багато важливіші і ширші, щоб їх так розв'язувати, ми не можемо погодитися з твердженням про ролю предка, як це автор говорить в иншому місці: «без сумніву негрська родина (famille) походить від індивідуума (remonte á un individu), предка» (с. 41), в той час як трохи раніш говориться про утворення нового роду в Негрів (с. 38): «коли поживи на певній території стає замало, тоді частина роду відокремлюється (se detache) від первісного гуртка і виходить під проводом старшого з-поміж своїх членів, шукати в иншому місці ще не зайнятої землі, де і закріплюється. — Ця частина утворює тоді нову родину (рід) (с. 36—37). Спільність походження з старою родиною або родом залишається, але спосіб утворення нового роду дуже характеристичний: ми бачимо, що рід утворюється колективом, і роля старшого буде тут хіба тільки керівника і адміністратора,

тільки не фундатора. У всякім разі з погляду первісної етнології справа тут не така легка, щоб її так просто розв'язувати. Далі, вражає у автора трактування Негрів, як чогось одностайного, суцільного, навіть без поділу на певні племена, державні угруповання, з більшим або меншим рівнем культури, з різницею в моральній та інтелектуальній і господарчій, соціальної фізіономії, то-що. Відсутня хоч би схематична мапа їхнього розселення, найкоротші статистичні дані, шляхи сполучення, більші менші культурні впливи сусідів то-що. Для науково-популярної книжки, нехай і дуже короткої і стислої, такі відомості конче потрібні.

На кінці два слова про одне зауваження автора, змісту загального, але не позбавленого інтересу для сучасності. — Говорячи про удільну вагу культури негритянської проти європейської, і відзначаючи, чим саме вона різниться від європейської, автор зауважує: «питання, котре тут ставиться — це дізнатися, чи справді ми здійснили певний прогрес (прийшовши до індивідуалізму), бо-ж багато людей між нами, котрих називають авангардом, об'являють як добро поворот до колективізму, нехай під формою відмінною» (с. 12). Що «доба котру ми переживаємо стоїть під знаком реакції против індивідуалізму та повороту до колективізму і солідарності»¹⁾, — річ скромно сказати — не нова. На жаль автор не завдає собі труда хоч кількома реченнями зостановитися над питанням про колективістичні тенденції сучасності, що мають безперечно ширше значіння. Він ставить крапку, і далі говорить вже в іншому дусі. А втім це, очевидно, була тільки принагідно кинута думка, без бажання розвивати її.

Що-б автор не говорив, але ця інтересну думку хочеться відмітити у людини, що займаючись такими, здавалося-б далекими предметами, несподівано приходять до болючих питань сучасності.

Загалом книжка інтересна, хоч з хибамі, і цінна тим, що вносить багато певного в суперечливі відомості про культурну фізіономію Негрів, а головне вчить, як правильно їх розуміти і розбиратись в явищах культури і життя, що істотно різняються від нашого.

Павло Глядківський.

Włodzimierz Kubijowicz, *Życie pasterskie w Beskidach Wschodnich*, ст. 128. Краків 1926, накладом географічної книгарні «Orbis».

Гірські народи Європи з їх старими пережитими формами господарства заховують у собі розгадки певних соціологічних проблем, і дослідник передісторичного життя європейських народів мусить звернути на них свою увагу. Хоч названа вище праця підходить до проблеми пастушого життя з погляду антропогеографічного, тим не менше корисність її для соціолога очевидна. Її тема давно вже притягла до себе увагу антропогеографів і пастуше життя в Альпах у першу чергу дочекалося наукового опрацювання у численних працях дослідників італійських, німецьких, а передовсім французьких. З інших горотворів опрацьовано почасти Піренеї, Скандинавські гори, центральний масив Французький і Vogези. У країнах Балканських систематичні досліди над заселенням і пастушим життям провадить Цвіґч і його учні. Карпати, гори середні, не маючи такої різноманітності проблем, як високі Альпи, пізніше стали об'єктом наукового досліду, хоч звичай пастушого життя описувано тут і давніше. 1904 року почалось наукове опрацювання семигородських Карпат, 1912 р. розпочав свої досліди Поляк Савіцький, опрацювавши пограниччя чесько-словацько-польське.

В Географічному Інституті Ягайлонського Університету, що й ця книжку видав, під керівництвом Савіцького дослідження це провадилося далі. Недавно розпочав свої студії Чех Краль, опублікувавши працю про Чорногору і продовжуючи свою роботу над пастушим життям всеї Підкарпатської України.

¹⁾ М. Грушевський, Початки Громадянства, 1921, с. 4.

На I-ім конгресі слов'янських географів і етнографів у Празі 1924 р. закладено Слов'янську наукову комісію для дослідження пастушого життя в Карпатах і на Балканах. З доручення цієї комісії, як її член, автор нашої книжки повів досліди 1924—1925 р.р. над пастушим життям українських Карпат, і оце публікує першу частину своєї праці.

Як матеріали до опрацювання пастушого життя в Besкидах східних служили авторові література, матеріали картографічні і власні досліди над територією. Наукова література — про морфологію країни, підсвня, флору, геологію її, література антропогеографічна (найменш представлена) і етнографічна, так само і матеріали картографічні та статистичні дали авторові, як зазначає він сам, небагато. Майже цілий матеріал зібрав він особисто в р. 1922—26, або усно на місці, або за поміччю анкет.

Праця Кубійовича має монографічний характер і розпадається на три частини: життя пастуше в Besадах, Горґанах і Besкидах Гуцульських.

Кожна з тих трьох територій має різні форми пастушого життя. В кожній частині, як вступ, дається опис фізіографічних і колонізаційних умов, бо тільки на їх підставі можна зрозуміти пастуше життя. Саме воно описане з погляду географічного, поминаючи питання етнографічні і чисто господарчі. Автор лишає це іншим дослідникам, для яких результати його географічних дослідів можуть бути помічним матеріалом. Пастуше життя підлягло значній еволюції і автор намагається подати стосунки з середини XIX в., бо більших змін воно зазнало після цього часу. Крім форми випасу на полонинах автор рівно-ж звертає пильну увагу на форми переходові — випас на луках і зимою.

У книзі 14 малюнків, 51 таблиця, 6 мап і 12 фотографій, що допомагають уявити в цілості географічні проблеми, звязані з пастушим життям.

Східні Besкиди, що починаються на заході Лунковим переходом і долиною Ослави, доходять на сході до Черемоша, на півночі переходять у горісту місцевість, а їхню полудневу границю становить водорозділ між Сяном, Дністром і Прутом та Тисою.

Besaди займають територію між долиною Ослави на заході та долиною Свічи і Мізунки на сході; Горґани — на схід до долини Пругу; Besкиди Гуцульські до Черемоша. Західню частину Besадів і цілі Горґани заселяють Бойки; в Besкидах Гуцульських — Гуцули. Термін — Besкиди Гуцульські належить самому авторові. В Besадах автор відзначає чотири морфологічні типи, що кладуть свій відбиток і на характер колонізації. Долини зах. Besадів заселені, і заняті полями; хребти покриті лісами і луками. Середня частина схід. Besадів має багато лісу і незаселена; південна — вкрита полями і луками, заселена. Для полудневої частини Besадів характерні великі полонини (альпи). У схід. Besадах є тільки штучні полонини. Скотарство розвинено тут мало. На полонинах пасуть волів, трохи коней. Овець пасуть лише в лісах і на перелогах, а також на нивах (для угнобня — рільниче скотарювання). До середини XIX в. населення жило головно з рільництва і плекання худоби, особливо волів. Землю для врожаю поліпшували або випалюючи ліси, або випасуючи на ній овець. З другої половини XIX в. обставини міняються, ліси, а також частина полонин переходять до рук великої приватної власности. У дрібних власників лишається тільки частина полонин. Великі власники віддалися головно експлоатації лісу, дрібні зайнялись експлоатацією худоби. Обмеження права випасу в лісах, зріст населення, що не знало еміграції, поширення рільної площі і рільництво взагалі привело в результаті до зменшення і занепаду випасу в горах. За кошт полонин збільшується територія луків і лісів, падає кількість худоби, занепадає і пастуше життя. Світова війна мала свої наслідки: волів зменшилось на 50%, за те збільшилось овець; полонини змінювали на луки, підносились рільниче вівчарство. Нинішнє пастуше життя — блідий відбиток колишнього. На природних полонинах нараховується нині 2400 волів, 100 пастухів; на штуч-

них — 485 волів, 110 коней і 30 пастухів. Пасуть по 30—50 штук разом — або окремий пастух, або власники по черзі. Форми випасу дуже прості, бо не зв'язані з молочним господарством. Починається випас у середині травня, кінчається в середині липня, у східній частині — у серпні. Переганяють худобу підчас випасу з місця на місце. Ніч ночують в галявинах, — худоба не має ніякого сховку, пастухи переховуються в колибах, будовах дуже примітивної техніки. Випас овець характерний тим, що нема спеціальної території випасу і нема мандрівок з місця на місце. Тим часом найхарактерніша риса пастушого життя в Besкидах це те, що волів випасують на полонинах, а овець на території екумени. У Горґанах на полонинах пасуться уже й вівці, так що явище це пояснюється більше причинами етнічними, аніж природними.

4 морфологічні зони відзначає автор і в Горґанах. У наслідок значної висоти території колонізаційні умови дуже важкі, і Горґани майже не заселені. Колонізація йшла з трьох боків: 1) з півночі Бойки; як населення хліборобське вони спинились у підніжжя гір; 2) зі сходу—Гуцули, що кохаються виключно у скотарстві і зайняли території, несприятливі для хліборобства (долину Прута і Бистриці надвірнянської); 3) з південного заходу—Бойки. Полонини є в усіх чотирьох зонах, тільки не в однаковій кількості. Де нема природніх, там пороблено штучні полонини. На скількість полонин значний вплив мають етнічні умови: на території Гуцулів штучних полонин більше і худоби вони випасають більше.

На Горґанах пасеться овець 21.200¹⁾, 8130 шт. великої худоби — волів і трох коней. Корів майже немає, за винятком території Гуцулів. Черідки овець по 200—700 шт., черідки худоби по 30—200 шт. Корів пасуть маленькими чередами або індивідуально чи в купі в вівцями. В останньому випадку пасуть діти і жінки, а то все чоловіки. Пастухів усіх 523. Густина населення в Горґанах хитається між 1—15 д. на 10 кв. км. Випас тягнеться з початку червня до кінця серпня, у Гуцулів на два тижні довше. Протягом цього часу воли й вівці пасуться і в лісі і на полонинах. У Бойків у травні, вересні і жовтні пасуть ще на нивах, щоб угноювати їх. Овець пасуть на віддалі 20—40 км. і навіть більше, міняючи місця пробутку 4—6 разів на протязі сезону і з року на рік. Це справжній міжлісний номадизм. Місце пробутку у Гуцулів міняється двічі на сезон.

Великі походи на полонини мають місце особливо в долині Бистрицькій і Ломницькій — до 60 і 70 км. Пастухи мешкають у колибі, воли вночі перебувають на відкритому місці, — вівці — в якійсь примітивній загороді. Гуцульські пастухи користуються соліднішими будовами.

Полонини належать здебільшого громадам, рідше великим власникам, а у Гуцулів і окремим селянам. Волів пасуть постійні спеціалісти пастухи за плату. Експлоатація-ж овець зв'язана з старовинним звичаєм давати власникам овець сиру «на міру» відповідно до угоди і кількості худоби; решта ділиться між членами. На території нижче пастушої екумени маємо експлоатацію луків на весні перед виходом і восени після повернення з полонин. Сіно з луків часто не збирають до дому і худоба лишається там і на зиму. І пастух і худоба перебувають зиму в солідно збудованих зимарках. (Лісу в Горґанах дуже багато і випас худоби не знає ніяких перешкод). Отже маємо тут два типи скотарського життя: експлоатація за винятком двох східних долин дуже екстензивна, випас зв'язаний з частою зміною пробування, триває три місяці; весною і восени — випас овець на ріллі; архітектонічні форми будов дуже нерозвинені; це територія Бойків; тут пастуше життя має риси подібні як і в Besадах. У Гуцулів більше полонин, худоби і пастухів; пробування на полонинах довше; нема випасу на ріллі; місце пробування

¹⁾ Вei статистичні дані відносяться до 1925 р.

стале, бо міняють тільки двічі на сезон, архітектонічні форми будов розвиненіші. Форми ці залежать від умов етнічних, а не фізіографічних.

Бескиди між долиною Пруту і Черемоша також мають чотири морфологічні зони, тільки відмінніші. Населення — Гуцули, що живуть головню з скотарства, хоч умови для хліборобства сприятливіші. Праця в лісі у них друге, підручне заняття. Заробивши цим грошей, купують хліба і все, що потрібно. Живуть вони вище в горах, ніж хліборобське населення; вирубують ліси, перетворюючи їх на луки і пастівники. Це нищення лісу йде і вниз і вгору, сприяючи збільшенню числа полонин, як штучних так і природніх. Завдяки сприятливим умовам тут багато природніх полонин. Пастуше життя Бескидів має форми найрозвиненіші на усій території українських Карпат, і навіть польських. Найбільші і найвищі полонини в горах Чивчинських (1400—1800 м.). Пасуть тут коней, волів, корів, овець, кіз. Дрібної худоби числиться тут 49.400 шт. і великої 13.500 шт. Пастухів 1.071. Стаї (будови для пастухів) найбільші на найдавших полонинах і найменші на найближчих. Пастухів у них живе од 1 до 11. Густота пастушого населення 5—30 д. на 10 км. Гірські села постачають чабанів, нижчі — волярів. Пробуток на полонинах тягнеться з 20/V до кінця серпня і навіть до 20/IX. Іноді час пробування розтягується, як що є сіно, на весну і на осінь, а як коли то й на зиму (коло 16%). Перегони худоби різні: от 3 до 90 км. Гонять відомими старовинними шляхами. Архітектонічні форми будов (стаї) складніші — є для худоби окремо і для пастухів. Полонини належать здебільшого окремим селянам, деякі великим власникам. Експлуатують полонини або самі селяни, а як що це полонина великого власника, він віддає її за плату Гуцулові, а цей уже од себе експлуатує, збираючи з різних місць худобу. Немолочну худобу беруть за плату, корів і овець або без плати зовсім, або за дуже малу плату. Власникам худоби віддає депутат сир або «на міру», або наперед означену кількість. Лишок забирає собі. Пастухам платять од себе вже. Пастуше життя на цій території менше підлягло змінам, ніж у Бещадах та в Горганах. Експлоатація лісу відносно мало вплинула на це життя (що помітно в інших частинах Карпат). Через густоту населення і зубожіння його стали менше держати худоби і не стало випасу кіз. Великої худоби не зменшилося, корів навіть збільшилося. У наслідок збільшення населення полонини перетворюються на луки, населення посувається все вище вгору, заселяючи колишні полонини, екумена займає де-далі більшу територію. Пастуше життя в Бескидах показує дуже сильний розвиток і багатство форм. Два елементи сприяли цьому, допомагаючи один одному — природа і етнічний та економічний характер населення.

На жаль, автор трохи плутається в термінології, і зве Східні Бескиди польськими, і взагалі не раз вживає терміну «Карпати польські», говорячи про українську територію.

Проблема пастушого життя, якою займався Кубійович цікава не тільки з антропологічного погляду але й соціологічного і мусимо пожалкувати, що автор в своїй праці зовсім поминув елемент економічний та етнографічний. Для нас у пастушому житті цікаво головню два моменти: господарська організація, особливо рештки старших форм її, та обрядовість і вірування, що відігравали значну роль в господарстві первісної громади. Ці пережитки скотарської культури на Україні не досліджені ще всебічно, і тому кожна праця, що так чи інакше підходить до цієї проблеми, мусить бути використана в етнографічних дослідках.

Те, що ми знаємо до-тепер про форми скотарської культури на Україні на підставі праць Шухевича, Охримовича й ин. свідчить про велику різноманітність форм нашого пастушого господарства, се саме потверджують і новозібрані матеріали надбані Кабінетом Примітивної Культури на підставі його анкет. Так само вказівки на розмаїтість форм на невеликій, порівнюючи,

території українських Карпат подає і праця Кубійовича. Тут ми маємо спадщину старого скотарства, ще передслов'янського розселення, що була досліджена вже раніше, по лінії лінгвістичній.

Тут саме й було-б цікаво пошукати генетичного зв'язку старих форм кочового господарства з пізнішими що-раз більш розвиненими формами аж до сучасних. В інших районах пастушого господарства подібуються й інші впливи, так ми маємо сліди татарських впливів на території Степової України.

Такий підхід до справи дав би змогу визначити різні наверстування в пастушій культурі, пізніші явища і сторонні впливи, і знайти ту найстаршу верству, що послужить і для висвітлення соціального устрою первісної громади.

Тодор Гавриленко.

Ю. А. Яворскій, Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпаторусской церковно-учительной обработкѣ конца XVII вѣка. Ужгородъ — Прага. 1927. (Окрема відбитка з «Наукового Зборника» Т-ва «Просвѣта» в Ужгороді, т. V, сс. 125—204) — с. 80.

Одною з найцікавіших проблем історії української культури є безумовно історія вкорінення християнства в народню свідомість, злиття — часом органічного, часом механічного — нових, зайшлих уявлень зі споконвічними, перебірка їх на новому ґрунті, що в цілому ставить перед нами історію українського народнього християнства в його конкретному вигляді.

Але й тут, як і в більшості інших галузей нашої культури, багато ще лишається матеріялу, не тільки не дослідженого, але й не зібраного, і актуальним завданням нашої науки є на сьогоднішній день розшуки, систематизація, видання цього матеріялу, розчищення шляхів для майбутніх дослідів.

В цьому саме напрямку працює галицький дослідник Ю. Яворскій, автор названої вище книжки. До цього часу, як відомо, він встиг уже видати декілька пам'ятоків по карпаторуських рукописах, з яких можна було-б назвати тут — «Слово о святомъ апостолѣ Петрѣ» з XVII ст., «Заговори и апокрифическія молитвы по карпаторусскимъ рукописямъ XVIII-го и начала XIX-го в.»; обидва пам'ятники вид. в 1915 р. Стоячи на платформі «общерусскогого племени», пише він виключно російською мовою, до-речи досить важкою...

Остання його книжка, яку ми зараз маємо, являє з себе видання декількох пам'ятоків закарпатської церковно-навчальної літератури XVII ст., цікавих головним чином своєю мовою та стилем. Пам'ятники ці: I. «Поучение о маннѣ», явно полемічного змісту, направлене проти протестантського тлумачення сакраменту; II. «Книга Ісуса Навина. 1. Взятіє Іерихона и блудница Раавъ, 2. Ахар». III. «Книга Руѣ». IV. «Сыновья жреца Иліи и Самуилъ». V. «Царь Давидъ и жена Ури». VI. «Осада Самаріи и пророк Елисей». VII. «Книга Товита». VIII. «Книга Іудиев». IX. «Сусанна и старцы» X. Дві компілятивних збірки з різних біблійних мотивів: I. «Побудка до молитвъ подчас напасти и припадку. 2. О тягости жизни и предпочтеніи смерти».

Автор всіх цих казань, коли він був однією особою, як гадає видавець, передає більш-менш точно відповідні відривки з біблії, не припускаючи скільки-небудь значних відступів від її тексту. Інтерес пам'ятоків полягає тут не в змісті їх, в якому ми не знаходимо ніяких оригінальних позабіблійних, апокрифічних або народніх легендарних мотивів, а в формі передачі біблійних епізодів: казnodій умисне чи невмисне пристосовує їх до розуміння своєї аудиторії, до кола її інтересів і уявлень, до звичайного її побуту; для цього він не тільки перемішує свою промову окремими словами та цілими виразами живої народньої мови, але і в передачі самих фактів, що їх оповідає, припускає різні прикраси, перестановки, скорочення, надає їм иноді своєрідного офарбування. Через що давно відомі оповідання читаються з великим інтересом, як щось нове й оригінальне; і коли читаєш їх, то за всіма

цими Руфами, Юдифами то що, бажавш бачити не біблійних Юдеїв, а найсправжніших Українців, одягнутих в чужий їм одяг. До того-ж автор казань не зіпсував, подібно до інших церковних казодіїв, наївної краси оповідань важкою моралізацією або полемічним запалом.

З зовнішнього боку пам'ятники видано бездоганно. До того-ж видавець попереджує їх цікавими вступними зауваженнями що до їх характеру й походження, а також дає цінні бібліографічні дані про найважливіші переклади біблійних текстів на «западно и южно-руській народно-літературний языкъ» XV—XVII вв. та карпатгоруські навчительні євангелії й інші книги Нового Завіту. До текстів додаються нотатки з необхідними вказівками на відповідні місця біблії, що полегшує користування їми.

Звичайно, можна було-б побажати, щоб автор дав більше даних про ту культурну обстановку, в якій появилися видані ним тексти, про їх хронологію то що, не обмежуючися дуже загальними міркуваннями про різні впливи, як це він робить у своєму вступі, але й без цього праця його не втрачує свого значення, як ретельно виконана збірка цікавих матеріалів.

Костянтин Штепа.

Етнографічний Вісник. За головним редактуванням акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. (Українська Академія Наук. Етнографічна Комісія). У Києві, кн. 2, 1926, сс. 171 + 3 нен.; кн. 3, 1927, сс. 184 + 10 (ноти) + 2 нен.

Друга книжка «Етнографічного Вісника» продовжує той курс на збирання матеріалу, що його взято було у кн. 1-ій. Починається вона з популярної статті Павла Попова — «До питання про способи збирати фольклорні матеріали» (5—19), в якій з'ясовано умови успішности та вказано способи збирання матеріалу: стаціонарний, через кореспондентів та наукові експедиції. Поодинокі завдання збирання фольклору ілюстровано на прикладі легенд, імпровізацій (оповідань, анекдот) та таких оповідань і казок, що з'являються в народі в наслідок впливу писаної літератури. Популярною є також наступна стаття Вол. Щепотьєва — «Етнографія й архівні матеріали» (20—26), але-ж у ній є корисні виписки про чарівництво — з архівних справ першої полов. XIX ст. Проте головний інтерес другої книжки полягає не в публікації старих матеріалів (про чарівництво, коляди то-що), а найбільше в фіксуванні нових з'явищ у народньому побуті. Никанор Дмитрук у ст. «З нового побуту» (31—37) подав кілька записів з уст народу, які свідчать про революціонізацію сільського побуту. (Як з'явили дитину, дитячі ясла то-що). Віктор Петров у статті «З фольклору правопорушників» (44—60) зробив підсумок матеріалів, що їх надіслано було до Етнографічної Комісії від кореспондентів: подано матеріал про таємну мову правопорушників та їх особливі пісні. М. Гайдай видрукував «Мелодії блатних пісень» (стаття, сс. 61—62, мелодії, сс. 161—166). Володимир Білий — витяги з життя одного з селян-кореспондентів Етн. Ком.: «Автобіографія чи спомини революції» (сс. 63—67). Аналогічний матеріал бачимо і в статті Миколи Левченка: «Оповідання селян за часи громадської війни на Україні», (сс. 68—77). Василь Кравченко подав перекази про «Осапатову долину» (сс. 108—111) Р. Данківська — сучасну «Легенду про старика» (112), записану в Харкові р. 1922 підчас голоду.

Поданий у вчислених статтях матеріал має так наукове (для наступних дослідів), як і громадське значіння, бо фіксує новини в народньому побуті.

Окремо слід зазначити низку статей, що відбивають ширші — дослідницькі інтереси їх авторів. Євген Кагаров у коротенькій замітці — «Що визначають деякі українські весільні обряди» (27—29) пояснив весільні танки, стрибання з діжею то-що, як «карпогонічні» обряди, що мають забезпечити молодим діти та плідність. Так само з'ясовано удар нареченої нагаєм. Звичай,

за яким жених бере глечика з водою й вівсом, п'є з нього й кидає назад через голову, Є. Кагаров зв'язує з «первісною уявою, згідно з якою духи звичайно знаходяться за спиною людини». Коли ж гільце розривають на частини й гості розбирають їх, то це — «напівзабутий акт символічного єднання з духом, що його втілено в гільці»..... «Це розривання на шматки гільця знаменує собою, як мені здається, засвоєння частини життєвої сили, відображення духа, що його періодично вбивають, причастя його плоти й крові». Весільний вінок (його мати молодої зашиває в подушку молодих) та й взагалі вінок має значіння катартичне, осипання-ж молодих зерном, горіхами не є благальна охвіра душам предків (Samter), а має на меті забезпечити молодим плідність, багатство. Весільна стрілянина, збрійна боротьба за Є. Кагаровим не рештки первісного умикання нареченої, а має на меті захистити молодих від пристриту, злих духів. З тою-ж метою забороняється проголошувати ім'я жениха, для того-ж молода мусить мовчати.

Всі ці міркування мають безперечний інтерес, а, напр., пояснення поси-пання молодих має цілковиту рацію, але наступний дослідник мусить доповнити дані, наведені в статті. Проф. Є. Кагаров, роблячи той чи інший висновок дуже побіжно спиняється на самому українському весільному обряді й вискоро переходить до зіставлень з обрядами далеких від Слов'янства етнічних груп, замість докладно, на підставі багатьох свідчень простудіювати той таки самий український ритуал. Далі треба зауважити й те, що дана ритуальна дія не завжди могла мати тільки одну мету. Можна, напр., сумніватись у тому, що вірування в духів є споконвічним на нашому ґрунті і у всякому разі пояснення «апотропеїчних» обрядів мало-б перекональну силу тільки в тому разі, коли дослідник ширше поставив би проблему про українські вірування в духів у цілому. Адже і сам Є. Кагаров відмовився від думки вбачати в осипанні зерном благальну офіру душам предків. Можливо, що дальші досліді зможуть виявити в наших весільних обрядах старше наверстування й дадуть підстави пояснювати певні ритуали і не припускаючи споконвічності вірувань у духів.

Значіння весільних танків навряд чи можна вмістити в одній тільки рубриці карпогонічних обрядів, бо се є ще питання, чи танок мав первісно тільки магічне значіння, чи то, може, відігравав він рівночасно функцію психо-фізіологічного катарзису. Далі зауважимо, що наступний дослідник, пояснюючи даний весільний обряд, мусив би кожну ритуальну дію брати не відрубно, а в сукупності з іншими обрядовими діями й стежити за тим, як певна система обрядових дійств зростала кількісно та як змінювалася телеологічна настанова цілої системи ритуалу. Гадаємо, що навряд чи можна рішуче відкидати зв'язок весільного ритуалу з формами шлюбу,— так як це ніби то впливає з міркувань проф. Є. Кагарова.

В цілому-ж уваги, що їх подав російський дослідник та ті бібліографічні довідки, які супроводять його цікаві міркування мають безперечний інтерес для наступних дослідів.

Дослідницькі інтереси виявляються ще в статті К. Квітки «Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем» (78—107), до якої в кінці кн. додано нотний додаток (167—173). Тут маємо систематизацію нових матеріалів та дослід їх з музичного боку. Нарешті слід відзначити ще статтю Михайла Корниловича. «Огляд народніх родових прізвищ на Холмщині й Підляшші». (113—123). Автор ґрунтовно використав літературу питання цікавого й для етнографа і для лінгвіста,— отож можна побажати, щоб так само докладно досліджено було народні прізвища в інших землях української території.

У відділі «Матеріали й статті з історії української етнографії» уміщено статтю Володимира Білого про збірку А. Л. Метлинського (124—130), Ол. Андрієвського — До історії видання «Літератури укр. фольклора»

Б. Д. Грінченка» (131—139) й Петра Рудіна — публікацію листа М. О. Дикарева до П. О. Куліша (134—139).

Рецензійний відділ (140—155) містить між иншим оцінку праці W. Klinger'a «Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego» (П. Попова) та «Істор. Укр. літератури» (I—IV) акад. М. Грушевського (В. Камінського).

Наприкінці додано «звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії У. А. Н. за другу половину р. 1925-го», (156—159), яке свідчить про широку ініціативу Комісії у справі налагодження збирання етнографічного матеріалу.

Третю книжку «Етнографічного Вісника» присвячено пам'яті академіка Володимира Гнатюка. Починається ця книжка з статті проф. Євгена Кагарова «Нарис історії етнографії» (7—46). Це є корисний підручник з історії етнографії, виданий, як відбитка і окремо. Охоплено період від класичної давнини до останнього часу, але сучасному становищу в царині етнографії, так само історії української й узагалі слов'янської етнографії, проф. Є. Кагаров обіцяє присвятити окрему статтю (стор. 45). З викладу важко дізнатися, яку саме позицію займає сам автор, до якого напряму дослідження пристає, але його короткий огляд усього, що зроблено в царині етнографії й докладні бібліографічні вказівки мають безперечний інтерес і для студента і для вченого. Стаття вимагала-б і спеціальної оцінки.

Фольклорні записи займають значну частину третьої книжки: С. І. Цветко подав «Юнацькі і хайдучькі пісні у болгар» (47—62), записані в с. Тернівці на Миколаївщині. Досліди побуту болгарських, сербських та інших колоній на Україні взагалі слід було-б поставити ширше ніж вони провадилися досі. Зокрема що-до українських Болгар, крім ріжностороннього але не вичерпного досліду Н. С. Державина, мало можна назвати праць у цьому напрямі, а тому починання С. Г. Цветка й інших можна тільки вітати.

Три статті (Ю. Виноградського, Т. Пашенка й Ф. Сенгалевича) й вступна — Д. Ревуцького присвячено в книжці українським кобзарям і лірникам (63—75). Має інтерес словарний матеріал, поданий Володимиром Щепотьєвим — «Мова наших школярів» (76—81). Зібраним матеріалом й бібліографічними вказівками цікава стаття Михайла Гайдая — «Про зільницький обряд і сполучені з ним пісні» (95—101). Додано до неї докладну програму збирання матеріалів до зільницького обряду.

Дослідницькі елементи є в ст. Володимира Білого — «До звичаю кидати гілки на могили «заложних мерців» (82—94). Автор скористав зі схеми проф. Д. Зеленіна, що визначив два ґатунки мерців — такі, що померли звичайною смертю — над ними виконано всі потрібні обряди (1) й так зв. «заложні мерці» померлі неприродною смертю — вішальники, самогубці, нагло померлі, замерзлі в дорозі, померлі в бою то-що (2). До зібраного в Д. Зеленіна матеріалу В. Білий прилучив іще новий — надісланий до Етнографічної Комісії й зрештою прийшов до висновку, що «найприродніше обряд кидання гілок на могилу «заложного» мерця пояснити як оберег од нечистої сили, що купчиться, як гадає народ, на могилах «заложних», чи від самих мерців, котрі мають змогу накоїти подорожньому лиха» (94).

Ми цілком поділяємо обережність В. Білого, який не зважається робити остаточний висновок, але zarazом хотіли-б піднести й інші моменти, що на них слід було-б звернути увагу. Цілком імовірно, що до померлих неприродною смертю було інше ставлення (були і відміни в похороні), ніж до звичайних мерців, але-ж для нас не є цілком певним те, що гілки покладали тільки на могили заложних мерців. Принаймні в нас є звичай садити дерева й смереки на могилах та засаджувати могили зіллям¹⁾ та й взагалі приносити гілки на могили всіх мерців.

¹⁾ Гнатюк, В. Похоронні звичаї й обряди. Етногр. Зб., т. XXXI—XXXII, 1912, сс. 285, 315.

Отож даліші розшукування слід зробити в цьому напрямі. Зафіксоване у Т. Шевченка (це відмітив В. Білий) обмеження кидання чого-небудь на могилу самогубця терміном (один рік, найбільше до зеленої суботи — з'явище дуже характерне). У нас поминальні трапези відбуваються деякий період часу після похорону й у поминальні періоди. Деякі дикуні в перші дні після похорону приносили їжу — рослини на могили гадаючи, що мерці взагалі деякий час присутні й потребують їжі¹). Якщо припустити, що первісно приносили страв — рослин обмежувалися певним терміном або-ж були періодичними, а до того-ж обряд стосувався всіх взагалі (не тільки заложних) мерців, то сама собою відпадає гадка про первісне значіння гілок як оберегу, тим більше, що кидання на могили не тільки гілки. У всякому разі питання спірне. Як завдання для наступних дослідів, треба ще поставити зібрати відомості, які обряди виконуються підчас проїзду коло кладовища та й чи давно дороги стали прокладати повз кладовищ. Якщо мали місце якісь заходи (обереги) підчас проїзду повз могил, то вони, можливо, стосувалися не тільки могил заложних мерців.

Таким чином, на нашу думку, вирішення проблеми слід поставити на ширший ґрунт, не обмежуючись на фактах тільки про могили заложних мерців. З другого-ж боку слід також деталізувати питання, не ставлячи врівень самогубців (питання — коли в нас з'явилося самогубство?) з померлими на війні то-що. Адже нарід виконує над самогубцями інколи ті-ж самі обряди, що й над звичайними мерцями й домагається, щоб духівництво брало участь у похороні²).

Елемент досліду містить також стаття Віктора Петрова «Вірування в вихор і чорна хвороба» (102—116), заснована на друкованих і недрукованих джерелах — матеріалі, надісланому до Етн. Ком. Автор статті ставить собі за мету систематизувати матеріал і дати генезу «мітологемі» вихру. Відправним пунктом його міркувань є медична аналіза хвороби, що буває від підвою: людина галюцинує, бачить жахливі постаті то-що, — одно слово цілком втрачує рівновагу, божеволіє. Описи, що ми їх маємо в наукових медичних працях, присвячених епілепсії, за В. Петровим цілком відповідають фольклорним фактам, в яких говориться про те, що уявлення про вихор зв'язане з уявленням про чорну хворобу, а також дається характеристику чорної хвороби як вихрового схоплення. Отож джерела всіляких переказів про вихор є природні — невротичні. «Абсурдність цих переказів, каже В. Петров, обумовлена не тим, що це є рештки «пережитків» давніх первісних вірувань народів, які стоять на нижчому щаблі культурного розвитку і не тим, що перекази ці базуються на будь-яких особливостях «до-логічного» примітивного мислення, і не тим, що первісні народи вірять у загальну «одушевленість» природи, а хоробливими «чорними» почуттями, переживаннями, сублімацією певних епілептичних неврозів». Автор наводить низку українських переказів про те, як людину підхопив вітер, старається довести, що грецькі перекази аналогічні до українських, а зважаючи, що «в продромальному становищі психічно-сенсорної аври хорий іноді бачить діаволів», зрештою приходять до такого висновку: «Почуття овіяння й унесення, з одного боку, і демонічні зорові галюцинаційні привиди з другого, як явища одного комплексного ряду, як мітологізовані сублімації тотожних переживань, спричинилися до того, що повстало уявлення: демон-вихор».

Оце медичне пояснення «мітологемі» вихру ніби-то спокушає своїм реалізмом, наочністю й правоподібністю. В. Петров начеб-то дуже легко спростовує за допомогою медицини цілу теорію «прелогізму», принаймні на прикладі одної «мітологемі». Гадаємо проте, що висновки вченого базуються

¹) Lévy-Bruhl. L'ame primitive. P. 1927, стор. 304. ²) Етн. Зб., XXXI — XXXII, стор. 286.

на дуже хитких підвалинах. Ми не проти того, щоб взагалі дані медицини використовувати, але-ж автор статті не довів, що на нижчих шаблях суспільного життя хвороба, яку описують лікарі, відчувалася в психіці так само, як її відчуває людина наших часів. Наші «демонізовані» сні і галюцинації є до певної міри відбиток загального укладу нашої-ж таки психіки. Але чи-ж могли вони бути такі самі за інших епох і за зовсім інших умов життя? Чи були вони так само демонізовані? Не кажемо вже про те, оскільки точно епілептик може пригадувати свої візії.

Гадаємо, що нехтування теоріями про первісні колективістичні уявлення пішло не на користь цій єдиній в українській науковій літературі монографії про вірування в вихор. Дані медицини корисно мати на увазі, але загадки духового життя минувшини, генезу демонічних уявлень, постання мітів вони не пояснять, «прелогічної» теорії не знищать.

Окремої оцінки вимагала-б студія К.л. Квітки «Українськ» пісні про дітовгубницю», (117—137). В третьому номері «Етн. Вісника» вміщено тільки початок її.

Має інтерес також коротенька стаття Віри Білецької— «Мотив портретного виображення в українських піснях» (138—144). З'ясовується в ній між иншим магічне значіння портрету.

У відділі «Матеріалів і статей з історії української етнографії» вміщено статтю акад. Н. Василенка «Неприємності через етнографію» (145—147) й Варвари Адріанової-Перетц— «Полтавські прислів'я 1850-х років» (148—153).

Рецензійний відділ містить 13 рецензій— між иншим Бор. Навроцького на кн. Н. Werner'a— Die Ursprünge der Lyrik, 1924 й акад. А. Лободи на 1-2 вип. «Первісного Громадянства».

Наприкінці вміщено «Звідомлення про діяльність Етн. Ком.» (180—184) і «Нотний додаток» (1—10).

В цілому обидва випуски «Етнографічного Вісника» дають чималий внесок у наукову літературу й виявляють той напрям, у якому проводиться робота в Етнографічній Комісії У.А.Н.: головне завдання її полягає в збірній й систематизації нового матеріалу.

Кость Коперзисинський.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАнь

КАБІНЕТУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ ВІДДІЛІ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ І НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

32-е засідання 25 січня 1928 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, Є. С. Смолинська, Г. М. Смик, В. Д. Юркевич.

В. Д. Юркевич зачитує рецензію на дві праці про тотемізм: А. Kraushar'a і J. Klave.

Т. М. Гавриленко знайомить збори з діяльністю етнографічної секції Краєзнавчого Гуртка при ІНО за цей рік. В 1-му триместрі відбулося в гуртку 12 засідань, робота йшла більше в теоретичному напрямкові, бо студенти дуже переобтяжені; звернено увагу на те, щоб члени секції знайомилися з потрібною літературою та писали доповіді про прочитані книги. Підчас перерви відбулася екскурсія на Дніпрельстан, на Уманщину і на Черкащину. Екскурсії дали 200 сторін етнографічного матеріалу.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, Т. Гавриленко, Г. Смик, Л. Шевченко, В. Д. Юркевич.

33-е засідання 26 лютого.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, В. Д. Юркевич.

Акад. М. С. Грушевський оповідає збори про організаційні зміни в Катедрі. Пленум Катедри постановив розділити Катедру на 2 відділи: а) Історичний і б) Відділ Примітивної Культури та народної творчості. Кождий відділ матиме свій керуючий осередок і пленум та свою аспірантуру. Дійсним членом відділу Примітивної Культури окрім К. М. Грушевської і Ф. Я. Савченка затверджено К. О. Копержинського.

П. С. Глядківський читає рецензію на книжку G. Huet, *Les contes populaires*.

Ф. Я. Савченко подає кілька відомостей про покійного автора цієї праці, з котрим був персонально знайомий.

В. С. Денисенко знайомить зібрання з вислідами переведеного ним порівняння двох текстів праці Ф. К. Вовка про весільний обряд—болгарського і французького. Присутні звертають його увагу на матеріали рукописні, котрі можуть бути з користю вжиті для висвітлення історії сеї визначної праці.

В. Д. Юркевич зачитує статтю К. М. Грушевської про книгу F. Schulze-Maizier — *Die Osterinsel*.

М. Б. Коросташ знайомить збори з записаними ним текстами молдавського весілля, з молдавських колоній на Херсонщині.

В дискусії беруть участь М. Грушевський, Т. Гавриленко, П. Глядківський, Ф. Савченко, В. Денисенко, Л. Шевченко.

34-е засідання 10 березня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, В. Д. Юркевич.

Акад. М. С. Грушевський повідомляє збори про прилюдне ушановання акад. Ю. Полівки, улаштоване в Празі чеським етнографічним Товариством з нагоди 70-ліття з дня його народження і пропонує надіслати також привітання від Кабінету Прим. Культури і обох Комісій. Збори ухвалюють сю пропозицію.

В. Д. Юркевич читає рецензію К. М. Грушевської на книгу: D-r Alfred Schachtzabel, *Im Hochland von Angola*.

К. О. Копержинський конспективно знайомить збори зі своєю працею „З історії новорічного циклу обрядовості Слов'ян“. Зачитує вступ і один з розділів про господарчі сезони і повяття часу у Слов'ян.

Зачитується стаття Є. Г. Кагарова про Відділ еволюції та типології культури при Музеї антропології й етнології Академії Наук в Ленінграді та організовану тим відділом виставку знаряддя і зброї. Присутні висловлюють своє спочуття ідеї таких вистав, зокрема планові проф. Кагарова організувати виставу на тему: „Огонь в історії культури“.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, В. Юркевич, К. Копержинський, Ф. Савченко.

35-е засідання 4 квітня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює В. С. Денисенко. Присутні: П. С. Глядківський, Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, М. В. Коросташ, М. В. Кістяківський, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа, В. Д. Юркевич.

В. М. Сильченко інформує збори про організацію збирацької праці переведену в селі Рожеві й Лопатичах.

Л. П. Шевченко зачитує вступ до програми і програму збирання матеріалів про „Культь хліба в українських народніх обрядах“.

В. Д. Юркевич зачитує доповідь К. М. Грушевської, „Прохальні обходи“ з приводу роботи К. Мойлі.

В дискусії беруть участь: В. Стеценко, В. Сильченко, М. Грушевський, Л. Шевченко, М. Коросташ, К. Штепа, Є. Смолинська, В. Юркевич, Т. Гавриленко.

36-е засідання 2 травня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. Б. Кондрагєва, М. В. Коросташ, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, К. О. Студинський, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

К. Т. Штепа читає один з розділів своєї праці „До українських легенд про сотворення чоловіка“.

Є. С. Смолинська читає свою працю „Обряд виїзду в дорогу в українських піснях“. В дискусії беруть участь: акад. М. С. Грушевський, Ф. Савченко, К. Штепа, Є. Смолинська, Т. Гавриленко.

Акад. М. С. Грушевський знайомить збори з умовами зарахування в кандидати відділу Примітивної культури і народньої творчості Науково-дослідчої Катедри на наступний 1928/29 рік.

SOMMAIRE.

Dr. Paul Rivet (Paris), L'anthropologie 3

L'auteur reprend le programme des études anthropologiques lato sensu, tel que l'ont ébauché Broca, Hamy et les autres pionniers de l'Anthropologie, comme une science de l'homme sous tous ses aspects, comprenant l'anthropologie anatomique, l'ethnographie et la linguistique. Tous ces aspects sont étroitement liés entre eux et aucun ne peut être négligé. Ensuite il indique les méthodes des différentes sciences qui rentrent dans le domaine anthropologique:

1) L'anthropologie stricto sensu. 2) Ethnographie, archéologie, préhistoire. 3) Sociologie. 4) Linguistique. 5) Histoire et géographie. L'anthropologue dans ses études doit faire usage de toutes ces techniques et n'en négliger aucune, pour saisir tous les aspects de son sujet. Cependant de peur d'être superficiel il devra rétrécir de plus en plus le champs de ses recherches en les limitant à un seul continent. Mais afin d'éviter le morcellement de cette science on fera bien d'assembler dans chaque laboratoire anthropologique des savants étudiants des continents différents qui se tiendront réciproquement au courant de leurs recherches spéciales.

Prof. Eugène Kagarov (Leningrad), Les formes et les éléments des rites populaires . 21

A la base de la plus primitive conception du monde se trouve l'idée d'une force impersonnelle, active et exerçant une influence sur la nature, qu'ont appelée *mana, orenda* etc. Tout rite populaire est un moyen d'influencer cette force. En partant de cette thèse l'auteur étudie les éléments des rites: I. Formes simples. 1) Elements acoustiques. 2) Elements oraux 3) Les gestes dans les rites: a) atouchements aux objets sacrés, b) imposition des couronnes, c) passage, d) génuflexions, etc. II. Formes complexes. 1) Sacrifice, 2) Union sexuelle avec la divinité, 3) Réincarnation. 4) Imitation de la divinité. III. Dynamique des rites. 1) Réduction, substitution, disparition. 2) Amplification.

Constantin Koperjynsky (Kiev), Les saisons économiques chez les Slaves. 57

Pour le commencement de cet article voir „S. P.“ 1927 fasc. 1—3. Vue l'importance du facteur saisonnier pour la définition des cultes, l'auteur étudie d'abord les propriétés et les limites des principales saisons au point de vue climatique et économique. Il cherche à préciser quelles espèces de travaux s'attachaient à chaque saison, en fixant son attention surtout sur les fonctions économiques de l'hiver. L'auteur discute le problème de la civilisation slave et précise le rôle des différents systèmes économiques dans les différents rayons du territoire slave en se servant de données météorologiques. Ainsi il cherche à définir les saisons occupées par la chasse, les paturages, l'agriculture, la pêche, l'horticulture, la confection des habits, la guerre. Ensuite il discute le problème du rythme saisonnier des institutions nouvelles: collecte des impôts, travail loué etc. Enfin l'auteur passe en revue les informations sur les dates officielles de Nouvel An chez les Slaves et constate que, malgré l'opinion contraire de plusieurs savants, aucune de ces dates n'est donnée par les conditions locales. Les dates de 1 mars et de 1 septembre ne répondent aucunement aux limites naturelles des saisons et sont le produit d'influences étrangères. Dans les conditions économiques ultérieures ces dates non plus ne sont importantes, ces conditions penchent à souligner l'importance des dates hivernales. Toutes ces observations prouvent que le cycle des cultes de Nouvel An ne renferment point d'éléments du nouvel an primitif. Ce qui importe donc c'est de dégager dans le cycle rituel du Nouvel An les traits propres de la saison hivernale telle qu'elle existait dans la passé, cette saison ayant été jadis beaucoup plus animée qu'aujourd'hui.

Valerie Kozlovska (Kiev), Une page d'histoire des cultes. Le chêne sacré chez les Slaves payens 95

L'auteur décrit un tronc de chêne incrusté de machoires de sangliers trouvé dans le Dnieper près de Mykolska Poustyn en 1912 et cherche à dégager sa signification. Elle croit que c'est un vestige de l'ancien culte des arbres, l'emplacement du couvant de Mykolska Poustyn ayant probablement été occupé jadis par un bois sacré.

Catherine Hrushevskia (Kiev), Données nouvelles sur le monothéisme primitif . . . 105

A propos du livre de P. Schebesta, «Bei den Urwaldzwerger von Malaya» l'auteur discute l'opinion répandue dans l'école ethnologique du P. W. Schmidt, que les pygmées

primitifs sont des monothéistes. Elle trouve que la religion Semangue, où l'on trouve des thèmes mythologiques très répandus dans plusieurs sociétés assez évoluées, ne peut être appelée ni primitive ni monothéiste.

Clément Kvitka (Kiev), Maksymovyč et Alabiev 119

L'auteur reconstruit l'histoire de la publication du recueil des mélodies des chansons ukrainiennes de M. Maksymovyč et le part dans ce travail du compositeur russe A. Alabiev.

Michel Vozniak (Léopol), Sur l'activité ethnographique d'Ivan Franko 145

Les travaux ethnographiques du grand écrivain et savant ukrainien entre 1876 et 1900, suivi d'un article inédit de Franko sur l'histoire des recherches ethnographiques en Galicie Orientale.

Bibliographie critique (pp. 164—182) par C. Hrushevsky, E. Kagarov, P. Hladkivsky, Th. Havrylenko, C. Chtepa, C. Koperjynsky.

Procès-verbaux des réunions du Cabinet pour la culture primitive à la section de l'histoire de la culture de la Chaire des études historiques, de la commission de l'histoire de la culture et celle de la poésie populaire historique à l'Académie des Sciences d'Ukraine depuis le 25 janvier au 2 mai 1928.

ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ:

Ст.	8,	18-й	рядок	знизу	--	має	бути:	76°	48
"	8,	5-й	"	"	--	"	"	у	західньо-африканських
"	8,	10-й	"	"	--	"	"	Періку	— 66,1.
"	9,	1-й	"	згорн	--	"	"	однаковий	середній носовий
"	11,	1-й	"	"	--	"	"	Родригеса	
"	11,	7-й	"	знизу	--	"	"	поринаємо	
"	13,	7-й	"	"	--	"	"	Шепелату	
"	15,	18-й	"	згорн	--	"	"	їх	стратиграфічної
"	15,	6-й	"	знизу	--	"	"	що	поділяють між
"	72,	5-й	"	"	--	"	"	Милославльєвнї	
"	72,	8-й	"	"	--	"	"	of	

З М І С Т.

Розвідки й замітки.

Поль Ріве (Dr. Paul Rivet), Вивчення людини (Антропологія)	3
Євген Кагаров, Форми та елементи народньої обрядовости	21
Кость Копержинський, Господарчі сезони у Слов'ян (з історії новорічного циклу обрядовости)	57
Валерія Козловська, Сторінка з обсягу культів. Свячений дуб Слов'ян-поган.	95
Катерина Грушевська, До нових матеріялів про первісний монотеїзм. (P. Schebesta, Bei den Urwaldzwerger von Malaya, 1927).	105
Климент Квітка, Максимович і Аляб'єв в історії збирання українських мелодій.	119
Михайло Возняк, З діяльності Ів. Франка як етнографа (в 10 річницю смерті).	145

Критика й бібліографія:

К. Грушевська, M. Mauss, Parentés à plaisanteries. 1928.	164
Є. Кагаров, Джемс Фрезер, Золотая ветвь. Вып. I, Магия и религия 1928	165
К. Грушевська, Ernest Crawley, The mystic Rose. A study of primitive marriage and of primitive thought in its bearing on marriage. 1927	166
П. Гладківський, Maurice Delafosse, Les Negres. 1927	169
Т. Гавриленко, Włodzimierz Kubijowicz, Życie pasterskie w Beskidach Wschodnich, 1926	173
К. Штепа, Ю. А. Яворській, Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпато-русской церковно-учительной обработкѣ конца XVII вѣка, 1927	177
К. Копержинський, Етнографічний Вісник. За головним редактуванням акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова. Кн. 2, 1926. Кн. 3, 1927	178
Протоколи засідань Кабінету Примітивної Культури при відділі Примітивної Культури і народньої творчости Науково-дослідчої Катедри історії України спільно з Культурно-історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук. засідання 32—36	183

ПІЗНАВАЙМО СЕБЕ, СВІЙ НАРІД, ЙОГО ПОБУТ, ЙОГО МИНУВШИНУ!

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ:

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

що видає Кабінет Примітивної Культури при Науково-Дослідчій Катедрі історії Українського народу спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, освітлює соціальну преісторію України — відносини людей з тих часів, куди не сягає людська історія, пережитки примітивного життя в обрядовості і світогляді українського люду, народню творчість в соціологічнім освітленню: в її звязках з громадським пожиттям в давніх і нових часах.

Він використовує останні досягнення світової науки для висвітлення українського народнього життя, і творчости для зрозуміння його розвитку від найдавніших часів, яких не можуть розсвітлити ніякі писані історичні пам'ятки. Його редакція закликає всіх, хто дорожить пізнанням свого народу, помагати цьому дослідю надсилаючи їй нові матеріали, ведучи дослід і роблячи записи за програмами Кабінету Примітивної Культури, що він розсилає дурно всім, хто до нього звертається.

Досі вишло „Примітивне Громадянство“ 1—2 вип. за рік 1926, ціна 2 карб. 70 к., вип. 3-й за 1926 рік, ціна 3 карб. За 1927 рік, вип. 1—3 в одній книзі, ціна 1 карб. 50 к. За 1928 рік, вип. 1, ціна 1 карб., вип. 2, друкується.

Ці книги „Первісного Громадянства“ йдуть також як додаток до „України“. За доплату 2 карб., річні передплатники „України“ одержують три випуски „Первісного Громадянства“ в 2-х книгах за рік 1926. За доплату 1 карб. — три випуски за рік 1927 (в одній книзі).

За окрему доплату 6 карб. річні передплатники „України“ одержують великі і багато ілюстровані збірники: „Київ та його околиця“ і „Чернігів і північне Лівобережжя“, тоді як в осібнім продажі вони коштують 13 карб. 50 коп.; так само річні передплатники можуть одержати за 3 карб. збірник „За сто літ“, вип. 1-й і за 3 карб., вип. 2-й, що в осібнім продажі коштують 9 карб. 50 коп.

ІНШІ ВИДАННЯ ІСТОРИЧНОЇ СЕКЦІЇ, ЩО ПОСТУПИЛИ В ПРОДАЖ:

Історія Української літератури, т. IV, акад. М. С. Грушевського, стор. 689, ц. 6 карб., т. V, в. 1 і 2, ц. 6 карб.

Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова, ц. 5 карб.

Студії з Історії України, т. I, (Орган Науково-Дослідчої Катедри Історії України в Києві), ц. 1 карб. 80 коп.; т. II вийде до 1 жовтня 1928 року.

Передплату на „Первісне Громадянство“ з 1927 року, треба безпосередньо надсилати до Редакції „Україна“: Київ, вул. Короленка № 35.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

просить надсилати їй для використання всякого роду матеріали, що освітлюють як матеріальну, так і духовну культуру Українського народу: записи старіші і зовсім нові творів усної словесности, описання обрядів, повірок, форм життя родинного і громадського, хазяйства і домашнього побуту, новіших явищ народнього життя в селі, містечку, городі і пережитків старих форм його.

Програми для збирання друкуються в „ПЕРВІСНІМ ГРОМАДЯНСТВІ“ і в „УКРАЇНІ“ починаючи з книги I за 1925 рік.

Адреса: Київ, вул. Короленка 35.

ВИЙШОВ З ДРУКУ ЗБІРНИК
„СТУДІЇ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ“
(ОРГАН НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ В КИЇВІ)
ТОМ ПЕРШИЙ.
Ціна 1 карб. 80 коп.

ЦЬМИ ДНЯМИ ВИХОДИТЬ З ДРУКУ ЗБІРНИК
СТУДІЇ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ, том другий.

ВИЙШОВ З ДРУКУ
ЮВІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК
на пошану академіка **МИХАЙЛА СЕРГІЙОВИЧА ГРУШЕВСЬКОГО.**
Частина перша: історична.
Розкішно виданий збірник, містить по-над 50 розвідок з палеоетнології, мистецтва, історії України та всесвітньої історії. XII+492 стор. з мапами та рисунками.
Ціна 4 карб. 80 коп.

ЮВІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК на пошану академіка
МИХАЙЛА СЕРГІЙОВИЧА ГРУШЕВСЬКОГО.
Частина друга друкуються і незабаром вийде в світ.

ПЕРША ЧАСТИНА ІХ ТОМУ
ІСТОРІЇ УКРАЇНИ—РУСИ (1650—1653 р.)
академіка **МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО**
ДРУКУЄТЬСЯ І НЕЗАБАРОМ ВИЙДЕ В СВІТ.

ЗБІРНИК КОМІСІЇ ЗАХОДО-І АМЕРИКОЗНАВСТВА УАН
ДРУКУЄТЬСЯ І НЕЗАБАРОМ ВИЙДЕ В СВІТ.

Ціна 1 карб. 50 коп.

11/11/58
4-120

